

МОГУЋНОСТИ И ДОМЕТИ
СОЦИЈАЛНОГ УЧЕЊА
ПРАВОСЛАВЉА И
ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

МОГУЋНОСТИ И ДОМЕТИ СОЦИЈАЛНОГ УЧЕЊА
ПРАВОСЛАВЉА И ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ
Тематски зборник од националног значаја

Прво издање

ИЗДАВАЧИ

Фондација Конрад Аденауер
Југословенско удружење за научно истраживање религије

ЗА ИЗДАВАЧЕ

Хенри Боне
Данијела Гавриловић

УРЕДНИЦИ

Јелена Јабланов Максимовић
Драган Тодоровић

РЕЦЕНЗЕНТИ

Зорица Кубурић
Јован Живковић
Ђокица Јовановић

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Злата Златановић

ПРЕЛОМ

Sanimeх, Београд

ТИРАЖ

500

ШТАМПА

Свен, Ниш

МОГУЋНОСТИ И ДОМЕТИ СОЦИЈАЛНОГ УЧЕЊА ПРАВОСЛАВЉА И ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

ПРИРЕЂИВАЧИ И
ПИСЦИ УВОДНЕ СТУДИЈЕ

Драгољуб Б. Ћорђевић
Милош Јовановић



БЕОГРАД, 2010.

САДРЖАЈ

Драгољуб Б. Ђорђевић, Милош Јовановић СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВЉА УТЕМЕЉЕЊЕ, ЗАДАЦИ И ПЕРСПЕКТИВА	7
Драгољуб Б. Ђорђевић ДОСИЈЕ СОЦИОЛОГИЈЕ ПРАВОСЛАВЉА	41
Демостенес Саврамис МАКС ВЕБЕР И ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА	83
Андреас Бус СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ.....	101
Владан Станковић ПРОБЛЕМИ ЗАСНИВАЊА СОЦИОЛОГИЈЕ ПРАВОСЛАВЉА	125
Питер Мекмајлор, Марија Ворожишчева СОЦИОЛОГИЈА И ПРАВОСЛАВЉЕ.....	133
Лариса Астахова ПРАВОСЛАВНА СОЦИОЛОГИЈА ИЛИ СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВЉА О МОГУЋНОСТИМА КОНФЕСИОНАЛНЕ СОЦИОЛОГИЈЕ	155
Алексиос Панагопулос СОЦИОЛОГИЈА И ПРАВОСЛАВЉЕ ЈЕДАН ИЗУЗЕТАН ПРИМЕР У АЛБАНИЈИ (УСПОСТАВЉАЊЕ НОРМАЛНОГ СТАЊА У ЦРКВИ ПОСЛЕ ФОРМИРАЊА СИНОДА И УЧВРШЋИВАЊЕ ЦРКВЕНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ)	169
Миклош Томка ДА ЛИ КОНВЕНЦИОНАЛНА СОЦИОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ МОЖЕ ИЗАЂИ НА КРАЈ СА РАЗЛИКАМА ИЗМЕЂУ ИСТОЧНО И ЗАПАДНОЕВРОПСКОГ РАЗВОЈА?	199
Сергеј Флере ИСПИТИВАЊЕ ПОТРЕБЕ ЗА ПОСЕБНОМ МЕТОДОЛОГИЈОМ ПРИ ПРОУЧАВАЊУ ПРАВОСЛАВЉА	217
Александар Агађаниан ПРОБОЈ У МОДЕРНОСТ, АПОЛОГИЈА ТРАДИЦИОНАЛИЗМА ПОГЛЕД РУСКОГ ПРАВОСЛАВЉА НА ДРУШТВО И КУЛТУРУ ИЗ КОМПАРАТИВНЕ ПЕРСПЕКТИВЕ.....	235
Јулија Синелина ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЂАНА РУСИЈЕ ОД 1989. ДО 2006. ГОДИНЕ.....	261
Томас Бремер РЕЛИГИОЗНОСТ У ДАНАШЊОЈ РУСИЈИ – ПОВОДОМ ЈЕДНОГ НОВИЈЕГ СОЦИОЛОШКОГ ИСТРАЖИВАЊА	275
Лариса Титаренко РЕЛИГИЈА У БЕЛОРУСИЈИ	285

Мирко Благојевић ВЕЗАНОСТ ЗА ПРАВОСЛАВЉЕ У ОГЛЕДАЛУ СТАТИСТИКЕ СОЦИОЛОШКО МЕРЕЊЕ ЦРКВЕНОСТИ.....	311
Џејмс Р. Пејтон млађи ОДЛАЗАК У ЦРКВУ.....	335
Питер Л. Бергер ПРАВОСЛАВЉЕ И ГЛОБАЛНИ ПЛУРАЛИЗАМ.....	347
Елизабет Продрому АМБИВАЛЕНТНИ ПРАВОСЛАВЦИ.....	359
Радован Биговић ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕВРОПСКЕ ИНТЕГРАЦИЈЕ .	375
Весна Трифуновић ПРАВОСЛАВЉЕ И СРПСКО ДРУШТВО.....	387
Маја Вранић Митрић, Драгомир Јанковић СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ДОБРОТВОРНИ РАД.....	403
Нина Димитрова СОЦИЈАЛНО-ПРАВОСЛАВНИ УТОПИЗАМ РУСКОГ СРЕБРНОГ ДОБА	421
Жикица Симић СТАРОЗАВЕТНИ, ЗАКОНСКИ, МОРАЛИСТИЧКИ И ФАРИСЕЈСКИ ДУХ У СРПСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ	433
Василиос Н. Макридис ПРАВОСЛАВНО ХРИШЋАНСТВО И ПРИВРЕДНИ РАЗВОЈ: СЛУЧАЈ ГРЧКЕ	451
Валентина Гавриловна Федотова, Шерил Крос ПРАВОСЛАВЉЕ, ВЕБЕР И НОВИ РУСКИ КАПИТАЛИЗАМ.....	465
Наталија Динело РУСКО РЕЛИГИЈСКО ОДБАЦИВАЊЕ НОВЦА И <i>НОМО ЕКОНОМИСУС-А</i> : САМОИДЕНТИФИКАЦИЈА „ПИОНИРА МОНЕТАРНЕ ЕКОНОМИЈЕ“ У ПОСТСОВЈЕТСКОЈ РУСИЈИ	481
Зоран Крстић HISTORIA MAGISTRA VITAE EST – ПРЕДЛОГ ТЕОЛОШКОГ ПРЕВРЕДНОВАЊА ПРОЦЕСА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ	505
Ивица Живковић ПРАВОСЛАВНО ОПШТЕЊЕ СА БЛИЖЊИМА, „ИЗМЕЂУ“ ТЕОЛОГИЈЕ И СОЦИОЛОГИЈЕ	517
О АУТОРИМА И ТЕКСТОВИМА.....	533
ИМЕНСКИ РЕГИСТАР	543
CONTENTS	557

Драгољуб Б. Ђорђевић
Милош Јовановић

СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВЉА УТЕМЕЉЕЊЕ, ЗАДАЦИ И ПЕРСПЕКТИВА*

Источно хришћанство је у радовима социолога добило знатно мање пажње него његове западне варијанте, протестантизам и католичанство. Један од битних разлога за такву ситуацију је, вероватно, што су сви класици, а касније и бројни „велики магови“ науке о друштву, потекли из земаља западне Европе (Немачке, Француске, Велике Британије) или Сједињених Америчких Држава. Ова празнина у социолошком третману религијских феномена је, како то примећује Јохан Арнасон (Arnason 2000: 43), најупадљивија у компаративној историји религија Макса Вебера. У *Привреди и друштву* Вебер само узредно на неколико места помиње Византију, и то у вези са законским, политичким или религијским структурама царства, где изостаје посебно и развијено разматрање православља.¹

Готово општеприхваћено схватање Византије (а и православног хришћанства као као њеног „светог покроба“) поједностављено је приказивање које је сажето у идеји *ипоцистис* (Бакић-Хејден 2006: 76) за шта је живописан пример Хегелов опис „трошне грађевине Источног римског царства“:

Тако је Византијско царство било *изнујера* растрзано свим страстима, а *сиоља* су га притискали варвари, којима су цареви пружали слаб отпор. Царство се налазило у трајном стању несигурности. Оно, у целини узев, представља одвратну слику слабости; бедне, чак апсурдне страсти не допуштају да се појаве велике мисли, велика дела и велике личности. (Хегел 2006: 388–9)

Узред, Хегелов осврт на Византију је врло кратак у односу на његова филозофско-историјска разматрања других империја.²

* Текст и цео зборник су припремљени у оквиру пројекта *Култура мира, идентитет и међукултурни односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке и технолошког развоја РС.

¹ Мало шире о томе у Јовановић (2008:123–139).

² У овом контексту прављена поделе на (вредан) запад и (мање вредан) исток, немогуће је не поменути Семјуела Хантингтона (Huntington), који је, најпре кроз чланак из 1993. године: “The clash of civilizations”, *Foreign Affairs* 72(3), pp. 22–49, објављен и у нишком часопису *Градина*, тј. подиздању *Unus Mundus* (1997:107–128), а онда и књигу: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) (*Сукоб цивилизација и преобликовање свейској поретка*, Подгорица: ЦИД, 1998) грубо разграничио демократски запад од источне, православне цивилизацијске сфере (види његову цивилизацијску мапу Европе у: Huntington 1993:30).

Питер Мекмајлор и Марија Ворожишчева (McMylor and Vorozhishcheva 2007: 463) као примере одсутности православља из социологије наводе две књиге Малкома Хамилтона (Hamilton), које се у Британији (а и другде) најчешће користе на курсевима социологије религије: *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*³ и *Sociology and the World's Religions* (*Социологија и религије свеиџа*) у којима нема поглавља посвећених источном хришћанству. У зборнику *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (*Блеквелов љриручник за социологију религије*) који је уредио Ричард Фен (Fenn) православље је поменуто два пута, и то успутно, док се, примера ради, на таоизам упућује у десет наврата.⁴ Иронично казано, Џејмса А. Бекфорд (Beckford) и А. Н. Демерат Трећи (Demerath III) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* (*Сејцов љриручник социологије религије*) напредују и осам пута спомињу православље, као и последњи *Оксфордгов љриручник социологије религије* (*The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* – Clarke, 2009). Изгледа да је то успостављена мера за његово помињање, јер и неколико престижних уџбеника социологија религије – Сабина Акуавиве (Acquaviva) и Енца Паћеа (Pace) (Acquaviva и Pace, 1996), Хуџерта Кноблауха (Knoblauch, 2004) и Грејс Дејви (Davie, 2007) – не иду преко десет упућивања на једну од три хришћанске вероисповести.⁵ Од тога треба разликовати чињеницу да се у правилним размацима публикују вредна и свеобухватна издања о православљу и признатим православним црквама, првенствено из догословског и историјског угла, попут *Блеквеловој љриручника за источно хришћанство* (*The Blackwell Companion to Eastern Christianity*) из 2007, или коректних интерпретација православља од стране протестантских и католичких угледника (*Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition* – Payton Jr., 2007).

У разматрању улоге православља у изградњи демократије у земљама Балкана након хладног рата, и Елизабет Продрому (Prodromou) пре петнаест година је констатовала изостанак покушаја социолошких расправа о улози православља у политичким променама:

Упркос све распрострањенијем поновном издијању националистичке политике и верски дефинисаних сукоба на Балкану након хладног рата, православље је остало terra incognita у већини анализа које се ђаве религијом и политичком трансформацијом, посебно у анализама које се ђаве балканским

³ Српско издање: Малком Хамилтон (2003) *Социологија религије*, Београд: Clio.

⁴ Што је чак повољније од две године млађег *Прљручника*, који се нити једном не осврће на православље: Dillon, Michele (ed.) 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

⁵ Тако ли је у Европи, онда нема места чуђењу што ни најновији преглед америчке социологије религије – *American Sociology of Religion* (Blasi, 2007) – ама ђаш ништа не извештава о православљу.

друштвима бившег совјетског блока. За разлику од разноврсне литературе о религији и друштвеним променама у Латинској Америци, Блиском истоку, северној Африци и Азији, слична анализа друштава бившег државног социјализма је веома ограничена и бави се скоро искључиво римокатоличком и протестантском хришћанском традицијом у источним и централно-европским земљама. (Prodromou 1994: 117)

Све наведено недвосмислено говори о потреби за једним елаборираним социолошким приступом православном хришћанству. Да ли је, као што мисле Мекмајлор и Ворожишчева (McMylor and Vorozhishcheva 2007: 462), још увек прерано говорити о *социологији њавославља* или сада има већ неких основа за то – нека остане потенцијалном читаоцу овог, као и текстова који следе, као тема за размишљање. Писци ових редова, учивши празнину и потребу, чине покушај у правцу, ако не заснивања нове поддисциплине, а оно представљања постојећих социолошких разматрања православља (кроз преводе, нове радове, те селективну библиографију), све са циљем налажења места за источно хришћанство у предметном видокругу модерне науке о друштву.

Један од приређивача ове књиге Драгољуб Б. Ђорђевић, социолог религије и ромолог, још је од почетка деведесетих година текстовима и рефератима на међународним и домаћим конференцијама почео да се залаже за социологију православља. Тако је његов текст „Ка социологији православља и православне цркве“,⁶ код нас објављен 1993. године, а раније саопштан на енглеском, изазавао поприлично занимање (овде га преносимо у неизмењеном облику).⁷

Ђорђевић социологију религије разматра на два плана: светском и југословенском, након чега прелази на социологију православља и православне цркве коју сагледава из два поменута аспекта којима придодаје план Српске православне цркве.

Социологија религије има, сада већ, дугу традицију. Њен развој је био испуњен оспоравањима, противуречностима, падовима и узлетима. Она се постепено продијала у ред прихваћених социолошких дисциплина и делила „порођајне муке“ са другим посебним социологијама. Данас се легитимитет социологије религије више не доводи у питање.

Некадашња Југославија могла је да се похвали развијеном социологијом религије са лепом традицијом. Након дводеценијског прекида у развоју, она се негде од средине шездесетих година XX века ослободила „ис-

⁶ У зборнику: *Човек и Црква у врјлоу кризе: шииа нам нуди њавославље данас?* (стр. 194–205.), који је приредила Гордана Живковић, а објавила нишка Градина.

⁷ Примера ради, Василиос Макридес (Makrides, 1999) више пута се на њега ослања у једном врло важном извештају о стању социологије православља у источној Европи.

точног греха“ марксизма и у теоријској интерпретацији углавном напустила догматски приступ религијском феномену.

Рушењем социјалистичког режима и изградњом грађанског друштва отвориле су се нове могућности социологији религије. Бивша монолитна идеологија није желела, или није могла, да прати промене и сазревање ове науке и осталих дисциплина које се даве религијом, нити да у свој корпус инкорпорира савремена теоријска достигнућа. У дистрибуцији официјелне „милости“ најгоре је пролазило социолошко проучавање православља и Српске православне цркве.

Ђорђевић је, непосредно након Демостенеса Саврамиса (Savramis), али први пут у домаћој литератури, отворио питање социолошког проучавања православља, тврдећи оптимистички да би југословенска социологија обрадом православља и помесних цркава постигла интернационално вредне резултате. То је, за почетак, захтевало промену социолошке оптике у третману религије и измену тематске оријентације социологије религије, нарочито предацивање акцента са изучавања тзв. црквене, класичне, односно конвенционалне религије и религиозности на испитивање мање уобичајених облика, какви су народна и дифузна религија.

Но, сем невеликог броја вредних социолошких текстова – у Србији се није конституисала социологија православља и православне цркве или православна социологија. То није било карактеристично једино за српску социолошку сцену, јер је и источноевропска социологија заостајала у проучавању православља. Стање није било (и још увек, нажалост, није) повољније ни у светским размерама.

Ђорђевић главни део одговорности за социолошко истраживање православља преноси на социологе са подручја где доминира источно хришћанство и пише: „Илузорно је очекивати да неко други, осим нас, социолошки истражи, обради и презентује православље и православну цркву. Други могу показати интересовање, поклонити интелектуалну пажњу и добронамерно припомоћи – главни део посла неминовно остаје у задатак световним и религиозним социолозима са православних подручја. Православни су дужни да одговоре на изазове, које они са Запада све више одашиљу према Истоку“. Одговор на поменуте изазове није могућ без установљавања социологије православља и православне цркве у оквиру социологије религије.

Текст не представља ништа друго до прештампавања већ објављених његових радова (и текстова опонента Ивице Живковића и присташе Зорана Крстића), просту рекапитулацију досадашње (од осамдесетих година до књиге *Мојуности и домейи социјалној учења православља и православне цркве*) ауторове „борбе“ у српској академској заједници за устоличење социологије православља.

Демостенес Саврамис, по Ђорђевићу и Макридесу зачетник социологије православља, овде се представља текстом „Макс Вебер и православна црква“, који је превод поглавља из његове књиге *Између неба и земље – Православна црква данас*.⁸

Према Саврамису, тврђење Макса Вебера да савремени човек, и поред све своје воље, није у стању да у целости представи себи значај који су за начин живота, културу и карактер народа имали религиозни садржаји свести, важи посебно за европски Исток, конкретно за земље и културе које су се развијале искључиво под утицајем религиозности православне цркве. У социолошким истраживањима религије Макса Вебера домен православне цркве остао је мало запажен, а ни у осталој литератури није било покушаја да се покажу односи духовног и економског развоја на територији православља.

Аутор сматра да је једино Веберова метода погодна да разјасни важно питање: зашто у Православној цркви нема реалсоциолошког утицаја који би се поредио са утицајем калвинизма?

Он доказује тезу да се учење о предестинацији може искључити као обавезан предуслов за економски развој православног света. У протестантској теологији је у првом плану учење о опроштају, према коме је човек због свог прагреха сасвим искварен, те му је потребан опроштај пред Богом. У православној цркви влада оптимистичко схватање да је човек у стању да самог себе обнови, просветли, усаврши, па чак и претвори у божанство. Православац би, као носилац аскетског протестантизма, био прикладан да развије једну унутарсветовну аскезу, пошто би његове божанске особине разума, слободе и љубави, ослабљене грехом, морале да га доведу дотле да схвата обавезу, што налазимо у унутарсветовној аскези. Саврамис поставља питање: како то да оптимистичко схватање човека у православној цркви није постало носилац привредног, културног и социјалног развоја у православним земљама?

Оптимистички карактер схватања човека православне цркве могао је постати снага за обнављање света и могао је заговарати световни рад. Сотериологија православне цркве, која у себи укључује свет, једностраном аскезом и мистиком постала је, међутим, вансветовна сотериологија која не оставља отвореном никакву могућност за унутарњу везу са световним радом. Оптимизам, који проистиче из схватања човека православне цркве, довео је до осећајне религиозности и сентименталности.

Основна разлика од реалсоциолошког значаја, између православне цркве и аскетског протестантизма, у облику је аскезе. На западној страни

⁸ Demosthenes Savramis *Zwischen Himmel und Erde – Die Orthodoxe Kirche heute*, Seewald Verlag, Stuttgart, 1982.

постоји активна аскеза, делање по вољи Бога, као оруђе Бога; на источној страни (православна црква) постоји контемплативно спасоносно поседовање мистике, где „имати“ не значи „делати“ и где појединац није оруђе него „посуда“ божанског, световно делање које према томе мора изгледати као угрожавање апсолутно ирационалног вансветовног задужења за спас.

„Мистично сједињење“ са божанством постало је главно обележје и главни циљ аскезе православне вере, а православно монаштво на Светој Гори удаљило се од својих социјалних основа које је утемељио Василије Велики.

Традиционални начин мишљења посматра развој на Истоку и Западу паралелно и независно један од другог, при чему се Исток и Запад сагледавају као правци који се крећу у супротном смеру. Ако се размишља на другачији начин, а ту је од помоћи метода Макса Вебера, може да се прати линеарни развој који води све до открића *ora et labora* у Новом завету, и који може да покаже унутарњи континуитет између вансветовне аскезе Василија Великог и унутарсветовне аскезе аскетског протестантизма. Но, у православљу је активну аскезу сменила антисоцијална пасивна аскеза монаха на Светој Гори. Тако се хришћанска аскеза скрила иза врата манастира и – реалсоциолошки гледано – нестала.

Религиозни осећај, који на простору православне вере влада као последица пасивне вансветовне аскезе, имао је још један важан економски, реалсоциолошки гледано, негативни утицај. Он је ометао рационално систематизовање и уобличавање властитог начина живота, па према томе и економског и друштвеног живота. Над православним светом, који је рационализам и рационализацију често изједначавао са безверјем, владају ирационалне силе које утичу на економску свакидашњицу и које сваки развој одвајају од рационалног и унутарсветовног начина живота.

Православне земље нису дале полазне тачке за настанак модерног капиталистичког предузећа, јер је православцу недостајало рационално објективизирање нагонског карактера живота са награђивањем и систем рационалне унутарсветовне етике рада. Према Максy Веберу, може се лако показати и каузални однос осећајне религиозности православца према капитализму авантуриста, који је на Истоку остао једини облик капитализма. Осећајна религиозност православне цркве, која се увек тесно везивала за државу и остајала зависна од државе, није могла допринети рационализацији њеног развоја. Негативне реалсоциолошке последице неприхватања света могу се свести на то да је овде деценијама недостајао политички грађански сталез као социјална творевина града, што је пак омело рађање једне рационалне унутарсветовне етике.

Саврамис закључује да би испитивање супротности Исток-Запад уз помоћ социологије религије дало једну сасвим нову актуелност Максy Веберу.

Андреас Бус (Buss) име је које није непознато нашој стручној јавности⁹. Његове студије руског православног хришћанства¹⁰ спроведене у духу веберијанске социологије религије, представљају изузетно вредан допринос и чине дуго чекану допуну Веберовом компаративном изучавању светских религија. У новом раду „Социологија православне традиције“, који је сачињен на наш позив и овде се први пут објављује, аутор испитује рано монаштво и односе цркве и државе у Византији и Русији, руске староверце, словенофиле и популисте, да би покушао дати одговор на питање да ли се и на истоку десила трансформација вансветовног индивидуализма раног хришћанства у модерни/унутарсветовни индивидуализам, као на западу. Бус закључује да модерни индивидуализам нема културну основу у православној традицији, али да социологија православне традиције може да кроз ово, и слична разматрања, пружи допринос општој социологији кроз увођење нових концепата, који би научницима помогли да издегну замку „вестернизације“ – тумачења појава православног миљеа искључиво кроз категорије западноевропског начина мишљења.¹¹

Владан Станковић се у тексту “Проблеми заснивања социологије православља” бави неким од базичних методолошких, епистемолошких, гносеолошких и онтолошких проблема који искрсавају при покушају утемељења социологије источног хришћанства.¹² Друштвени односи који би имали конфесионални, православни предзнак у основи се могу сагледати из два легитимна угла: најпре са позиција емпиријског истраживачког рада, из кога би добијени одговори, затим, послужили као темељ за грађење законитости или теорија средњег обима по питању вредносних ставова и понашања испитаника у оквиру истраживаних православних друштава. У онтолошком смислу православље тежи разрешењу космогонијске драме на један специфичан начин, преображењем изнутра. Овакав приступ вери предста-

⁹ Нишки социолози религије, на челу са Драгољубом Б. Ђорђевићем, упознали су нас са кључним поставкама утицајног канадског социолога немачког порекла. Ђорђевић, иначе у интензивном саобраћају са професором Бусом, најпре у тематском зборнику *Православље између неба и земље* (1991:96–118) објављује његов есеј „Економска етика руског православног хришћанства (I део)“, а затим и књигу *Макс Вебер и Азија* (1994), за коју са Богданом Ђуровићем пише поговор „Компаративна социологија развоја Андреаса Буса“, онда и чланак са Драганом Тодоровићем „Макс Вебер и Азија: критика Андреаса Е. Буса“ (2000); коначно у *Темама* штампа Жикице Симића (2005:631–637) критички осврт на најновију Бусову студију *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity* (2003). Због свега тога је овај врсни веберијанац веома цитиран у српској социологији.

¹⁰ Види: Buss 2003.

¹¹ Један од примера ове праксе је свођење византијске *симфоније* на *цезаропајизам*.

¹² Рад је део припремних рукописа за дисертацију *Утицај хришћанских конфесија на политику друштвеног развоја*, која се сачињава под бригом Драгољуба Б. Ђорђевића и Мирољуба Јевтића на Факултету политичких наука и од које се очекује да пружи велики допринос социологији православља.

вља окренутост културних образаца унутрашњој страни човека, заокупљеност његовом искључиво антрополошком димензијом. Ова чињеница указује да се друштвеност односа понајпре мора потражити у нормативној димензији православне културе. Управо норме учвршћују православно предање инсистирањем на неколико непорецивих атрибута: *доімайїзму*, *реализму*, *рпїуализму* и *агаїїшївизму*.

Овако, недовољно дубоко, постављен однос друштвености православља у свом развојном односу произвео је извесне специфичне социјалне институте, који су снажно осликали особине православних друштава (нпр. монастицизам као идеал). Ако се изузме православна нормативна култура која је усмерена на унутрашњу страну човекове личности, онда се социологија православља суочава са недовољним материјалом за проучавање православне културе, а преко ње и друштвених односа. Заокупљеност православља унутрашњом страном човекове егзистенције, оном страном која води ка обожењу и спасењу кроз обожење, оставило је читаво поље друштвености неупитним. Отуда би неки будући задатак социолога православља био да ове празнине испита, да на њих одговоре и допринесе стварању друштвеног учења православља, с тим што нарочито треба нагласити да не би било сасвим упутно истраживати развој православних института парадигматизацијом западних узора, јер се, како сматра Станковић, ради о две различите (и осодене) духовно-културне и цивилизацијске матрице.¹³

Овде преносимо и рад Питера Мекмајлора (McMylor) и Марије Ворожишчеве (Vorozhishcheva) „Социологија и православље“ који је закључно поглавље *Блеквелової ıруручника за ісїочно хришћансїво*.¹⁴

Аутори констатују да се друштвено-политичка и културна анализа заснива на низу претпоставки које утичу на све културе и показују како у случају православља оне утичу на начин на који га хришћанске цркве или религијске групације разумеју и обликују начин на који секуларни западни коментатори разумеју православну цркву и друштва у којима она игра значајну улогу.

Мекмајлор и Ворожишчева даље кроз текст испитују однос између православља и западне друштвене научне мисли. Упркос знатној важности православног хришћанства како у контексту саме брoјности верника, тако и у историјском значају, о њему постоји веома мало социолошких разматрања.

Западни интелектуалци дуго покушавају да идентификују источне земље и културе православног света. Та идентификација је оптерећена честим (можда неизбежним) повезивањем са покушајима конструисањем иденти-

¹³ Консултовати и његов новији чланак „Извансветски аскетизам православља и тенденције друштвеног развоја“, *Теме* 2009, 33(3):1011–1020.

¹⁴ Ken Parry (ed.) (2007) *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Oxford: Wiley-Blackwell

тета Запада. Циљ је не само да исцртају границе Запада и Истока него и да се, у каснијим вековима, означи прогресивност Запада у поређењу са назадним, реакционарним и чак претећим Истоком.

Након пада комунизма поново се срећу старе верзије Европе и хришћанства, као фундаментално подељене, чији је резултат најутицајнија књига западњачке анализе међународне политике 1990-их, Хантингтонов (*Huntington*) *Сукоб цивилизација и преобликовање светској њоретика*¹⁵. Наводећи кључне савремене цивилизације, Хантингтон види православље као одвојено од западног хришћанства. Дакле, у суштини, ова врста социјалне мисли сматра да православље чини једну цивилизацијску групу која је у конфликту са разним другим, укључујући и исламску и западну групу. Као што показују историјски примери Балкана, Грчке, Русије, као и Румуније и Бугарске, које су сада интегрисане у Европску унију и НАТО, основни проблем оваквих аргументација и студија јесте њихов редуccionизам који типизира цела друштва и наизглед их објашњава на основу тога што су православна.

Лариса С. Астахова, млада руска социолошкиња религије са Државног универзитета у Казању (престоница Републике Татарстан),¹⁶ што се види већ и из наслова прилога писаног на нашу молбу – „Православна социологија или социологија православља: о могућностима конфесионалне социологије“ – дискутујући „вечито“ двоумљење између конституисања православне социологије и заснивања социологије православља, ипак се пребрзо опредељује за конфесионалну социологију религије. Та позиција, за коју се донекле може имати разумевања у претходном – атеистичкој обојености свег друштва, па онда и наука о религији – у коме није могло бити речи ни о оделитој социологији религије као дисциплини, завршава у њеном ставу да „у условима кризе идентитета и условима када социологија религије тражи некакве основе за даљи развој, конфесионална социологија религије, у овом случају руске цивилизације – православна социологија – може да науди предложи нову базу за стварање теорија и проучавања конфесионалних друштава“. Занимљиво је приметити да се, док је „стална“ недоумица у западној друштвеној науци углавном разрешена тако што се барата социологијом религије као јединственом науком, у источној – посебно руској и

¹⁵ Samuel P. Huntington (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster

¹⁶ На њу и њену књигу – *Религия в системе социјално-политических отношений и процесс: идејално-типологический и исторический аспект* – упозорила нас је Ксенија П. Трофимова, докторанткиња Игора Н. Јаблокова (Јаблоков), академика РАН, шефа Одељења за истраживање религије Филозофског факултета Московског државног универзитета „Ломоносов“ и водећег руског религиолога, код кога је један од нас (Ђорђевић) средином 80-их година прошлог века био на постдокторским студијама.

српској, снажно се јављају захтеви за конфесионалном дисциплином, било да се ради о филозофији, социологији или чак антропологији религије. (У српској етнологији/антропологији неуобичајено оштро је то захтевала Александра Павићевић [2009: 1433] одлучним ставом да антрополози нису само дужни да буду нерелигиозни него баш супротно – обавеза им је да буду религиозни: „Теолошка/православна антропологија могла би да пружи солидан материјал и путоказ ка целовитом проучавању и деконструисању феномена повратка религији.“)¹⁷ Једно је зборити о религиозном искуству и религиозно-духовном потенцијалу православља, а нешто друго о социологији религије и социологији православља као посебним социологијама.

Овде представљамо и текст Алексиоса Панагопулоса (Παναγόπουλος) „Социологија и православље: један изузетан пример у Албанији – Успостављање нормалног стања у Цркви после формирања синода и Учвршћивање црквене организације“ који је део његове докторске дисертације *Политички значај деловања Православне цркве у Албанији (1990–2005)*, одбрањене прошле године на београдском Факултету политичких наука.

Деловање Православне цркве у Албанији је од почетка имало веома велики политички утицај. Њена обнова и деловање од првог су дана представљали битно политички чин, који се одразио на све сфере албанске политике и друштва. Православна црква Албаније умногоме је заслужна за помоћ и разумевање које је Албанија имала чак и за време Салија Берише (Berisha), чија влада, исламски оријентисана, није била пријатељски расположена према њој.

Стварањем синода 1998. године стање у Православној цркви Албаније се побољшало. Постојала је повољна политичка клима за њен рад, јер је влада социјалиста и њихових коалиционих партнера, одредивши се за европски културни модел, била веома наклоњена ширењу православних вредности као фактора који ће јој помоћи у томе. С друге стране, нестале су канонске сметње за њено деловање јер је Црква била аутокефална, имала пуни православни легитимитет и веома широку међународну подршку. Поред чланства у Светском савезу цркава, Православна црква Албаније постала је и чланица Конференције европских цркава

Осим што се бавила еклисијалним активностима, Црква се у периоду после формирања синода показала и као један од најмарљивијих друштвених посленика у Албанији. Поставши интегрални део албанског друштва, започела је све делатности које су могле допринети обнови православне за-

¹⁷ Одјављујући јој текст у последњем броју *Тема* за прошлу годину, Д. Б. Ђорђевић, г. уредник, желео је да допринесе тој дебати, као што то скупа чинимо текстом „Социологија православља“ (*Тема*, 1/2010) и овом књигом, али са упозорењем да се морају имати у виду новији доприноси и свежија књижевност.

једнице па самим тим и обнови земље, јер су и православнима и припадницима других вера потребни плодови модерне цивилизације – култура становања и квалитетна исхрана, материјална инфраструктура, школе, болнице, али пре свега добри друштвени односи и здрава социјална средина.

Питање Косова и Метохије је, заоштравањем кризе, постало прворазредна политичка тема у Албанији, поводом које су се све политичке партије, невладине организације и верске заједнице трудиле да покажу свој патриотизам. Православна црква Албаније и Социјалистичка партија оптуживане су да воде просрпску политику.

У нападима на Грчку, православље и архиепископа запажену улогу су имали муслимански Албанци из Скопља. Православна црква је стално живела у атмосфери напетости и морала је доказивати да је национална институција. Агресија НАТО на СЦГ била је изузетно важан показатељ настојања и стварних намера Православне цркве Албаније – која се одмах ставила у службу издеглицама, које су одреда биле муслиманске вере.

Познати мађарски социолог религије Миклош Томка (Tomka) у чланку „Да ли конвенционална социологија религије може изаћи на крај са разликама између источно и западноевропског развоја?“ поставља питање да ли су концептуализација и критеријуми религиозности, као и конвенционални методи анкетирања коришћени у социологији религији развијени на Западу, адекватни за Источну и Средњоисточну Европу.

Социологија религије доживела је обнову у Источној и Средњоисточној Европи. Сама религија је наново откривена као спектакуларни чинилац друштвеног живота и фасцинирала је научнике заинтересоване за религијске промене које су довеле у питање социолошке концепте, попут теорије о секуларизацији, зато што Источна и Средњоисточна Европа производе ситуације другачије од оних у западном свету.

Упркос растућој количини података и релевантне литературе, тумачења религијских промена у Источној и Средњоисточној Европи воде ка необично различитим закључцима.

Комунистичка прошлост, ограничена модернизација и православна култура су условили различитост социокултурних образаца, другачији друштвени идентитет у Источној Европи. Упркос урбанизацији, индустријализацији и развоју масовног образовања, социоекономске назадности, друштвено одвојене религије и покорно понашање заостало из совјетске ере резултирало је грубим очувањем традиционалног социокултурног образаца, који функционише и по друштвеним и по индивидуалним питањима – пре свега, при одређењима појмова ко што су: друштво, нација, религија, религиозност, религијске институције и њихови организациони облици. Управо се ова разлика, према Томки, мора узети у обзир при проучавању рели-

гије у Источној Европи, не занемарујући чињеницу да су диференцијација, модерност и секуларизација такође посегли и ка овом делу света.

При обликовању систематизације западњачке религије, можемо уочити два различита усмеравајућа чиниоца, који недостају на истоку: историјски, први је институција цркве, која је учврстила аутентичност вере и религијске праксе, и прописала моралне и религијске законе; други чинилац је аутономни појединац са својим способношћу бирања и одлучивања за или против, нарочито након реформације.

Шест карактеристика се чини нарочито важним при диференцијацији источног и западног хришћанства: институционализација, објективација и формализација религије, културни систем, предмет религије, аргументација и преношење религије и њене друштвене контроле, стил религијског учествовања и, на крају, однос (раздвајање/јединство) цркве и државе (политике).

Према аутору, развој адекватне социологије православља захтева напредовање на три поља: 1) стандардизовани методи би требало да превазиђу исказивања западнохришћанске традиције као основне критеријуме религиозности; поента је да, услед потребе за општеприхваћеном званичном нормом, лична религиозност мора бити истражена од поткултуре до поткултуре или чак од појединца до појединца, 2) урањање у експлицитне или имплицитне религије би требало да буде прихваћено као релевантан податак и 3) чланство у религијској организацији у Источној Европи као самопостављање у оквиру формалне организације није типично – људи се у овим регијама не осећају као „чланови“, нити као да „припадају“ нечему, већ су једноставно католици, протестанти, православци и управо су због тога они укључени у своје цркве истом јачином као што су и поносни јер су припадници свог народа, они не могу лако напустити ни једно ни друго, јер човек не може оставити за собом своје порекло. У овим културама, религија и деноминација, са Богом или без Њега, представљају нераздвојне делове личног идентитета.

Источноевропска религија измиче критеријумима западне социологије религије, као што је случај са новим религијским феноменима.

Сергеј Флере (Flere), међународно највиђенији словеначки социолог религије, радом је „Испитивање потребе за посебном методологијом при проучавању православља“ реаговао на претходно представљени текст Миклоша Томке. Полемика још није приведена крају.

Посебне разлике православља које је навео Томка, уз захтев за „посебном методологијом истраживања“, тестирани су на узорку српских православца, и упоређени са словеначким католицима и америчким протестантима. Коришћени инструмент је био упитник који је садржао питања концентрисана на различите показатеље религиозности и њихове могуће корелате

(нпр. стрепњу, родну оријентацију, делинквенцију, демографске варијабле и тако даље). Подаци су сакупљени од студената који још нису дипломирали, првенствено друштвених и хуманистичких наука, из четири различита културна окружења. Истраживање је спроведено у пролеће 2005. године.

Флере није пронашао важне структуралне разлике, нити оне у степену, у правцима које помиње Томка, с обзиром на однос *традиционализма и религиозности* (није било трагова разлике на нивоу Западног и Источног хришћанства: традиционализам и религијско веровање сједињују се боље међу два узорка европског хришћанства, с обзиром на то да је степен традиционализма највиши у трећем, протестантском узорку), *религијски доживљај* (средње вредности за српске православце се налазе између ниских вредности код словеначких католика и високих вредности код друге групе западних хришћана, где су православци ближи словеначким католицима), *грађанску религију* (подаци су показали да је цивилна религија мање присутна у Европи, дакле код католика и православаца, него у Сједињеним Америчким Државама код протестаната), *трагичку религиозност* (трагичка оријентација међу верујућима је чешћа код америчких протестаната, иако нормативна просечна вредност није достигнута ни у једном од узорака, а разлика између католика и православаца није значајна), *доследност религиозности* (доследност је у свим случајевима била повезана са снагом религијског веровања, а не конфесијом).

Већина разлика нађених међу испитиваним групама може да се припише уопштено већем степену религиозности у узорку америчких протестаната.

Чиста особеност узорка српских православаца појавила се у већој присутности религиозности кривице. Представа Бога у овој средини је онај Бог који кажњава, заједно са преовлађивањем спољашње психолошке религиозности, која води у психолошки отуђену ситуацију незадовољства.

Флере не сматра да са социолошког становишта нема важних разлика између Источног и Западног хришћанства. Неке од њих је Томка адекватно изложио, нпр. симфонију (као карактеристику односа државе и цркве), која изгледа функционише у политичким системима неких земаља, укључујући и Србију. Али није нашао да је ваљана тврдња о потреби за „поседном методологијом истраживања“, која би се суштински разликовала од оне применене на Западно хришћанство.

Александар Агађаниан (Agadjanian/Агаджанян) кроз рад „Продој у модерност, апологија традиционализма: поглед руског православља на друштво и културу из компаративне перспективе“ истражује фундаменталне погледе руског православног хришћанства на савремени свет и његово властито место у том свету и уклопа ове погледе у оквир (ширег) наратива за-

падне мисли из неколико претходних векова. Он полази од претпоставке да је главни циљ западне религијске мисли последња три века био изградња мостова и веза „овога света“ са трансцендентним, препознајући као своје централно интересовање човеков однос према „овом свету“, и даље повезивање „овога света“ са епистемолошким подручјима „културе“ и „друштва“. Руска религиозна мисао је била део овога процеса, а аутора интересује каква су данашња становишта руског православља у сагледавању целокупног комплекса свет/култура/друштво.

Главни извор ове студије је документ који је настао у Руској православној цркви – *Основи социјалној концепцији Русској Православној Цркви* – који је званично усвојио Сабор 2000. године.¹⁸ Овај документ може да се сматра првим званичним, мада индиректним, одговором на независни теолошки модернизам на хришћанском Истоку, на главне трендове у западној култури, и на (пост)модерност у целини.¹⁹ Као компаративну позадину за идеје прокламоване у *Основама социјалне концепције* изабран је још један званични и ауторитативни документ – *Катихизам католичке цркве*.

Главна питања која Агађаниан разматра кроз рад су следећа: Шта су главни трендови у руској мисли који су интерпретирани у *Основама социјалне концепције*? У каквој су релацији ова нагињања ка модерном мишљењу са еволуцијом источног хришћанства и западне религијске мисли последњих неколико векова? Шта Руска црква види као главни савремени изазов и како реагује на њега? Где се може сместити овај одговор на скали иновација-конзервативизам?

Јулија Синелина у, за зборник посебно писаном, тексту „Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године“ анализира религиозност становништва Русије, пре свега православних верника. Ауторка користи податке из више социолошких искуствених изучавања која су спровели разни социолошки центри и институти за истраживање јавног мњења. Утврђивање нивоа и степена религиозности је повезано са методолошким споровима о начину истраживања и мерења религиозности. Синелина предлаже метод Чеснокове као најодговарајући. У центру овог метода је појам *уцрковљења*. Уцрковљеност живота садржи пет показатеља: посећивање храма, исповедање, причешћивање, читање Јеванђеља, молитву и одр-

¹⁸ Код нас објављен као: *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве* (Нови Сад: Беседа, 2007)

¹⁹ О православном ставу према постмодерном плурализму види: Thomas Hopko „Orthodoxy in Post-modern Pluralistic Societies“, *Ecumenical Review* 1999 51 (4), pp. 364–371 (Томас Хопко „Православље у постмодерним плуралистичким друштвима“, у: Ј. Јабланов-Максимовић и А. Крстић (ур.) *Црква у плуралистичком друштву*, Београд: Фондација К. Аденауер, Хришћански културни центар, 2009., стр. 267–280).

жавање постова. Налази проучавања спроведених уз помоћ овог метода могу да се сажму у неколико тачака: у последњих десет година православни испитаници чешће посећују цркву, чешће се него раније моле црквеним молитвама и редовније читају јеванђеља. Но то није довољан доказ о томе да су православни грађани Русије масовно почели да се руководе религиозним начелима у свакодневном животу. Пре може да се говори да су почели да се враћају у цркву, с тим што треба напоменути да су важни показатељи уцрковљеног живота људи (исповест и причешће) остали и даље на ниском нивоу. Синелина закључује да за значајан део грађана Русије уцрковљење још увек има површан карактер.²⁰

Томас Бремер (Bremer) пише о религиозности у данашњој Русији на основу социолошког истраживања на репрезентативном узорку (1600 пунолетних испитаника) спроведеног 2008. године.²¹ У истраживању је нагласак био стављен на испитивање особености православног религиозног понашања – већина питања се односила на православну верску праксу. Уочено је пар правилности које питању религиозности Русију разликују од западних држава: религија у Русији је, више од 20 година после слома комунистичког режима и државом прописаног атеизма, превасходно ствар образованих и млађих становника градова. Велики религиозни потенцијал који је постојао по паду совјетског уређења је условио садашњи степен религиозности у Русији, где ту религиозности карактерише висок ниво површности. Многи се Руси поистовећују с православном црквом, и њени се прописи високо цене иако се често не спроводе, што се јасно види поводом поста. Црква досад није увек успевала да користи своју позитивну репутацију да би изградила основу за продубљено религиозно знање и свесно примењивање црквене праксе.

У Русији о религијским питањима постоји очигледна подела земље на три групе, што се донекле може објаснити њеним посебним историјским развојем. Отприлике трећина људи нема мишљења о постављеним питањима и тешко даје одговоре на њих. Друга трећина је углавном отворена према верском понашању и црквеним темама, док преостала трећина негативно гледа на то. Расподела одговора се мења у односу на постављено питање, тако да оне који нису давали одговоре треба прецизније анализирати.

²⁰ Упореди: Greeley, 2003:89–121 (наслов поглавља је: „Russia: The Biggest Revival Ever?“ [„Русија: највећи (религијски – М. Ј.) препород икада?“]).

²¹ Опет су нас нишки социолози религије, посебно Драгољуб Б. Ђорђевић, рано упознали са разноврсним Бремеровим опусом, који је у међувремену постао професор Универзитета у Минстеру (Немачка). Том веома утицајном католичком теологу екуменисти, одличном зналцу српског језика и српског православља, у Нишу су објављене две ствари: „Питање атеизма у новијој западној теологији“ (1997а:122–127), *Вера, култура и политика* (1997б).

Описана ситуација представља изазов за Руску православну цркву која до сада на њу није реаговала на одговарајући начин.

Лариса Титаренко, европски позната социолошкиња религије, професор на Државном универзитету у Минску, такође је спремила текст „Религија у Белорусији“ само за наш зборник. Она у раду разматра пресовјетску историју Белорусије као позадину за анализу тренутне религијске ситуације у тој земљи. Ауторка показује да је становништво на подручју које данас представља Републику Белорусију било етнички измешано: преци савремених Белоруса, Руса, Литванаца, Татара, Јевреја, Пољака и неких других народа су вековима живели на овим просторима. Они су толерисали једни друге, као и религијска веровања сваког етницитета. Тако су једни поред других живели православци, католици, протестанти, муслимани и Јевреји.

Совјетска сила је начинила Белорусију делом атеистичког Совјетског Савеза. Религија је била одвојена од државе, али није нестала. Стога се овде након распада Совјетског Савеза јавила религијска обнова, са неким специфичним одликама које могу да се сматрају доказом разлика између источне и западне религиозности.

У првом делу рада су описане савремене одлике религиозности у Белорусији, где се Лариса Титаренко усредредила на мозаички карактер и превласт православља које се посматра и као део религијског и као део културног идентитета становништва. У другом делу рада се анализира однос између цркве и државе у Белорусији.

Српски социолог Мирко Благојевић, познат по емпиријским истраживањима религиозности, у раду „Везаност за православље у огледалу статистике: социолошко мерење црквености“ покушава да религиозност и везаност људи за православље и православну цркву прикаже имајући на уму првенствено статистичке податке из бројних јавномњењских и социолошких проучавања у Србији и Русији. Он, пре самог изношења и тумачења мноштва резултата, расправља о могућностима и ограничењима социолошког, квантитавног и анкетног приступа религијском феномену, где, поред осталог, наводи да су статистички методи по својој природи далеко погоднији за обраду података из изучавања о објективној, спољашњој вери која се опредмећује у заједници са другим верницима и у њиховом односу према тој моћи, него за унутрашњу, субјективну веру. При том Благојевић наглашава да се међусобни односи људи и народа на Балкану не могу разумети без религијског чиниоца, који је у великој мери испреплетен са друштвеном и државном сфером.

Искусвени подаци се врсановски прецизно износе груписани у три целине: они који се односе на самоидентификацију са религијом и црквом, затим они о веровању у догматско језгро православља и на крају подаци о

црквености становништва (овде само треба напоменути да је „црквеност“ ужи појам од „религиозности“ пошто има религиозних људи који не учествују у црквеном животу, као што често има и оних који учествују у неком степену у црквеном животу а да нису религиозни или су тзв. млаки или формални верници). Могло би се закључити да се у последњих двадесет година повезаност широких маса са црквом и религијом видљиво проширила. Значајан пораст броја људи који данас има неку везу са црквом и, у односу на временски размак од пре тридесет година, више дугује друштвеним разлозима него чисто духовним потребама и унутрашњим подстицајима људи. Уочене промене у различитим димензијама религиозности и црквености су различитог обима, интензитета и домета: највећи домет имају у религијско-конфесионалној свести испитаника, а најмањи у црквености као редовном и доследном придржавању верских дужности. (За приређиваче је битно да читаоци књиге могу упоређивати тумачења Астахове, Сенилине, Титаренко, Бремера и Благојевића скоро исте религијско-конфесионалне културе, те сами донети суд о томе које се од њих више приближава социолошкој истини социологије православља.)

Ситуациони фактор почетком деведесетих година прошлог века пресудно је утицао да неке функције религије и цркве испливају на површину јавног живота: тада је на делу била пре свега заштитно-интегративна, хомогенизујућа, етномобилишућа улога религије, а потом и компензаторска и улога погледа на свет. Мора бити поменута и идеолошка функција религије код једног дела становништва, као својеврсно надомешћивање изгубљеног идентитета и општеприхваћених вредности, блиско повезана са легитимацијом новог система која се може назвати и социјално-политичком функцијом православља.

Међутим, тврди Благојевић, оваква стварност прелази у мит ако бисмо сматрали да је описана ревитализација у исто време продуктивна људе у њиховој посвећености трагања за Богом, а њиховим свакодневним међусобним понашањима дала неки нови квалитет.²² Друштвена збиља на истраживаним подручјима, социјално-девијантне појаве корупције, најразличитије врсте криминала, малолетничка школска делинквенција и насиље у породици, болести зависности, показују слику која је сасвим насупрот очекиваном понашању верника.

²² Такође и у Ђорђевић (2009:57–64), на чију је дискусију карактера религиозности православног становништва, посебно српског – преобликовањем Г. Дејвине синтагме „веровање без припадања“ (believing without belonging) у „традиционално припадање без веровања“ (traditional belonging without believing) – у два наврата опширно реаговао Мирко Благојевић (2009c:9–36; 2009d:97–117). Њихова расправа представља тако недостајући пример дијалога и полемике у српској социологији религије, тј. социологији православља и представља пожељан начин на који се унапређује матична дисциплина.

Џејмс Р. Пејтон млађи (Payton Jr.) у тексту „Одлазак у цркву“ усредсређује се на два елемента источнохришћанског поимања цркве која могу одговорити на еклисиолошка питања у Западном хришћанству: однос хришћанина према цркви и шта се дешава када се црквена заједница окупи ради богослужења.

На хришћанском западу, уобичајеније је *дистин* „Црква“ него *мислићин* о Цркви, односно, људи ће у Западном хришћанству пре учинити, или барем разговарати о ономе, што верују да црква треба да чини, него што ће се испитивачки осврнути на то шта је црква. Други проблем са којим је савремено западнохришћанско разумевање цркве морало да се суочи је феномен где људи тврде да су хришћани иако немају никакав однос ни са једном одређеном црквеном заједницом.

У Источном хришћанству се не може пронаћи индивидуализам који обележава не само велики део западне културе већ и савремене западнохришћанске црквене праксе. Према православљу, нечије хришћанство се проналази и негује у заједници са другим хришћанима: не само да не постоји само за себе већ и не може постојати. Источнохришћанска еклезиологија признаје да Бог може спасити и оне људе који немају никакву везу са црквом. Међутим, православље налаже да се таква могућност крије у тајанствености огромне Божје љубави и да се не сме сматрати прописаним правилом: оно што Бог *може* учинити не би требало да постане оно што људи *треба* да чине.

Ипак, православље препознаје сложеност људског постојања у палом свету и проблеме са којима се свако – укључујући и хришћане – сусреће у животу. Стога Источно хришћанство радо прихвата чињеницу да, на неко време и због мноштва разлога или оправдања, један хришћанин може прекинути своје везе са црквом – ако не у формалном, оно у реалном смислу. У источном хришћанству нема места за индивидуалистичко хришћанство, али има места за проблеме појединачних хришћана. Источно хришћанство пружа карактеристично и стимулативно виђење тога да оно што црква *чини* показује оно што црква *јест*. Према православљу, најкарактеристичнија активност цркве је богослужење.

Питера Бергера (Berger) – доајена социологије, модерног класика и познатог социолога религије не треба посебно представљати.²³ Овде преносимо његов чланак „Православље и глобални плурализам“ који је био из-

²³ Зачудо, Бергер није много превођен и објављиван у нас. Његов далекосежан чланак „Социологија: повлачење позива“, објављен у *Прејледу Америчке амбасадe* (264/1994, стр. 38–42), одмах је прештампан у Ђорђевић (1996:21–27; 2001:21–27), затим у новом преводу у *Журналу за социологију* (2006:191–202). Тек је претпрошле године издат један од његових утицајних зборника *Десекуларизација светиа* (2008).

ложен као уводни говор на отварању конференције „Дух Православља и етика капитализма“ одржаној 2005. године у Бечу.²⁴ Тврдећи да разумевање православља има важну улогу у разумевању савременог света уопште, он прелази на разматрање четири историјске ситуације у којима се православље налазило: 1) као државна црква, 2) као мање-више толерисана мањина под муслиманском владавином, 3) као прогањана заједница за време владавине комунизма те 4) као заједница у дијаспори, и констатује да ниједна од поменутих ситуација није припремила источно хришћанство за искуство функционисања на начин добровољног удружења. За претежан број православљаца постојало је јединство религије и друштвене заједнице које се узимало здраво-за-готово. С обзиром на скорашње геополитичке промене и њихов вероватан будући ток, Бергер сматра да је једини начин да православна црква „преживи“ изазове расног, националног и верског плурализма њено преобликовање у организацију типа волонтаристичке асоцијације.

Елизабет Продрому (Prodromou) кроз текст „Амбивалентни православци“ истражује однос православног хришћанства и демократије. Ауторка на основу обимних искуствених података тврди да суштински не постоји ништа у православљу што га чини *a priori* несагласним са демократијом. Теологија тројства, својим концептом „јединства у различитости“, наводи православље да вреднује слободу и једнакост пред законом. Но у исто време је неподитно да православне цркве често показују извесну амбивалентност око кључних елемената плурализма карактеристичног за демократске режиме. Ту су пре свих феномени различитости и конкуренције, за које исток историјски није припремљен борбама између папства и царства, реформацијом, контрареформацијом, нити сопственом варијантом Другог ватиканског концила. Плурализам и демократија су православљу наметнути од споља и оно њима може да се одупире или да се са њима невољно мистри. Продрому анализира три индикативна случаја. Најпре, кретања у Русији (несумњиво најважнији случај) која карактерише покушај успостављања равнотеже између посвећености демократским слободама и ограничавања прозелитизујућих тенденција неправославних група (поседно јеванђеоских протестаната). Ту је, затим, спор око навођења религијске припадности у личним исправама у Грчкој и, на крају, случај судског спора који је покренула група америчких православних лаика против Православне архиепископске дијецезе Америке. Ови случајеви илуструју различите аспекте поменутог амбивалентног односа православља према демократији.

Радован Биговић, ванредни професор Православног богословског факултета у Београду, одазвао се нашем позиву и за ову прилику написао текст

²⁴ Бергер се и раније бавио православљем, види: Berger 2003, као и: Berger 2004: 91–94, 150–155.

„Православна црква и европске интеграције“.²⁵ У њему се бави ставовима и местом Српске цркве, али и православних сестринских заједница уопште, у (пост)модерном амбијенту савремене Европе. У одељку о глобалној димензији цркве, Биговић износи тврдњу која би неке могла изненадити: глобализација је иманентна природи Православне цркве – хришћански Бог није племенско и национално дожанство већ Бог „глобалне“ љубави и бриге за цео свет, за све што је створено. Тако, како даље пише, под кров Цркве могу стати сва племена, нације и народи света, али Она не може да се поистовети ни са једним. Стога је јасно да окупи етнофилетизма коче и парализују мисију Цркве у данашњој васељени. Православље није страни, нити спољни елемент у географском, политичком, религијском и културном простору Европе, нити га таквим треба сматрати. Европски континент и цео свет се данас уједињују невероватном брзином. У том и таквом свету Црква мора да пронађе своје место као својеврсна „опозиција“ свакој власти/држави – у смислу да није против ње, али да јој стално одриче оно суштинско и да јој придаје само условну и релативну вредност, пошто би она требало да постоји у функцији човека (а не обротно).

Забринутост за могућност губљења идентитета у новој европској творевини се не чини оправданом, с обзиром на то да се Европска унија задовољава правним јединством и дозвољава, чак и подстиче, сваки други плурализам: религијски, културни, национални, језички, морални. Већина православних и хришћанских мислилаца сматра да за чврсто јединство није довољно само правно, политичко и економско јединство већ да са тим паралелно треба да постоји изградња духовног јединства и „европског идентитета“; стога је главни циљ свих европских хришћана, па и православних, „нова евангелизација“ Европе – откривање и сведочење Христа европским народима у условима слободе и плурализма. Ово се чини посебно важним у време када је констатовано да модерна Европа није антирелигиозна, већ антиклерикална, када с презиrom и неодобравањем гледа на политичко деловање Цркве. Политички центри моћи Цркву усмеравају на сарадњу са цивилним друштвом кад је реч о друштвеном деловању. О питању деловања Цркве у политици Православна црква нема усаглашен став. Постоји консензус да се Цркви не може оспорити право на јавно и друштвено деловање. Спорови се воде око питања *ко* и *како* треба да делује. Није занемариво и безначајно да и црквени канони забрањују свештеним лицима да се баве државним службама. Учешће у политичком животу, стога, остаје на самим верницима.

²⁵ Др Биговић, од кога је иначе велики успех искамчити прилог – како је већ оцењено (Ђорђевић, 2007а, 2007ц) – међу српским догословима највише је допринео социологији религије, према томе и социологији православља. Није реторичка игра: он је највећи догослов међу домаћим социолозима религије, односно највећи социолог религије међу српским теолозима.

Због пренаглашене усмерености на прошлост, нису неоправдани захтеви за својеврсном модернизацијом Цркве. Међутим, тај хришћански модернизам и савременост не треба да се манифестују као пасивно и некритичко подражавање навика и менталитета времена. Цркви данас наносе много штете, како Биговић пише, „лажни апостоли 'националних интереса', који монополизују љубав Божију и код којих се „правоверност“ и „православност“ јавља и као мржња према другима.

Весна Трифуновић у раду „Православље и српско друштво“, опет написаном за наш пројекат, релативно конзистентно трага за местом православља у култури Срба.²⁶ С обзиром да је њихова појава на историјској позорници неодвојиво повезана са прихватањем хришћанства, сагледава се утицај српске верзије источног хришћанства на формирање доминантног културног обрасца кроз: однос православља и српске средњовековне државе, однос православља и националног живота Срба и, коначно, кроз духовни и културни значај Српске православне цркве у српској држави у средњем веку. Ауторка утврђује недвосмислену повезаност српске државе и цркве са византијском културом и цивилизацијом кроз анализу *Номоканона* или *Крмчије* Светог Саве. Она се даље осврће на постојање извесних тензија између националне припадности и припадности универзалној, хришћанској религији, али одбацује постовећивање стварања националне цркве са стварањем националне религије и, тиме, доводи у питање оптужбе за склоност ка етнофилетизму. Значај стварања самосталне Српске православне цркве јесте у томе што је она непрестано обављала и својеврсну државотворну дипломатску мисију. Црква је у средњем веку преузела на себе и социјално-политичке задатке: бригу о народном здрављу, о народној исхрани у време глади, помагање сиромашних и маргинализованих, организовање просвете. Остварујући своју улогу на такав начин православље и православна црква постали су део идентитета српског народа. Цркви наметнута улога очувања духовног јединства и националне свести, довела је до идентификације Српства са православљем. Одржавајући дијалог са значајним актерима на друштвеној сцени, православље је, констатује Трифуновићева, развијало филозофију опстанка – и само опстало – истовремено помажући и српском националном бићу да преживи.

Маја Вранић-Митрић и Драгомир Јанковић у раду „Српска Православна црква и добротворни рад“ дају преглед каритативног рада СПЦ, указују на улогу и значај који је ова делатност Цркве имала у њеној историји, те представљају најсветлије примере њеног савременог ангажовања у раду са најугроженијим групама у друштву.

²⁶ То је већ много опширније урадила у књизи *Образовање и религија* (2008).

Црква је од самих својих почетака посвећивала велику пажњу милосрдном раду, пошто је, како сматрају аутори, каритативна делатност њен природни наставак. Избор седморице ђакона у Јерусалиму први је покушај институционализације социјалне службе у хришћанству.

Добротворни рад СПЦ своју основу има у византијским изворима. Врло блиске везе између Србије и Византије имале су утицаја и на унутрашње прилике у Србији. У овом процесу посебну улогу имали су цариградски манастири Богородице Евергетиде и Христа Пантократора. Свети Сава је увео праксу организованог милосрдног рада у два најзначајнија средњовековна српска манастира – Студеници и Хиландару – управо се ослањајући на Евергетитски манастир. Болница у манастиру Студеници основана је између 1207. и 1216. године и представља прву болницу основану на територији српске средњовековне државе.

У разматрању односа Српске цркве према немоћнима, незаобилазан је најважнији правни акт средњовековне српске државе донет око 1220. године. Наиме Св. Сава је саставио Номоканон, а у њему се детаљно давио социјалним правима и правдом. Биле су утврђене обавезе деце према родитељима, положај жене, заштита изгнаних и заробљених, посебна брига према старим људима и сл. Као посебно рањива категорија наведене су особе са инвалидитетом – подројане су различите врсте физичког и менталног хендикепа. Дакле, Номоканон утврђује учење о социјалној правди и људским правима, много пре савремених декларација на ову тему.

Владика Николај Велимировић веома је значајна фигура када је у питању добротворни рад. Пред Други светски рат оснивао је дечија сиротишта. Познато је да је у Битољу основао сиротиште и хранилиште, откупљујући стару напуштену кућу за ову намену. Ту су примана деца хришћанске и муслиманске вероисповести.

Доношењем Устава 1946. године и одвајањем Цркве од државе, комунистичка власт настојала је свим методама да ограничи утицај Цркве и контролише њен, и рад њених свештенослужитеља. У таквим околностима давање хуманитарним радом за СПЦ је било готово немогуће, али ипак, непосредно по завршетку рата, 1946. започиње један од најзначајнијих добротворних пројеката СПЦ, који траје и данас. Наиме, у манастиру Света Петка у Извору код Параћина за време II светског рата биле су смештене издеглице из НДХ и то углавном женска деца са траумама. По окончању рата, монахиње манастира наставиле су бригу о овој деци, проширујући је и на децу која су теже и тешко ометена у развоју.

Посебно значајан пример суочавања Цркве са савременим болестима друштва и човека представља делатност манастира Ковиљ, у коме се већ више година води борба са наркоманијом. У оквиру епархија СПЦ постоје

разне активности окренуте унапређењу живота људи и ублажавању патњи. Познат је рад и „Светосавске омладинске заједнице (СОЗ)“ која постоји у многим епархијама и задужена је за рад са децом и младима. Но, рад Српске православне цркве у хуманитарној области најорганизованији је кроз званичан добротворни фонд СПЦ „Човекољубље“, који постоји од 1991. године и основан је као одговор Цркве на хуманитарне потребе становништва изазване ратовима на простору дивше СФРЈ.

Нина Димитрова, бугарска социолошкиња и филозофкиња религије,²⁷ бави се варијантама социо-религијског утопизма почетка ХХ столећа, периода познатијег као *сребрно доба* (*Серебряный век*), чија је суштинска одлика била експлозивни пораст интересовања за могућност друштвене делотворности обновљеног православља. Русија тог времена је обиловала религијским реформаторским покретима чији би заједнички именуатељ могао бити миленаристички пројекат – остваривање религијског јавног живота, другим речима, један свеобухватан покрет десекуларизације друштва које је искусило кризу позитивистичког погледа на свет и то од стране интелигенције која није била део званичних црквених структура (које су биле сматране представницима „изопачене религије“). Ауторка текста „Социјално-православни утопизам руског сребрног доба“ наводи и тумачи идеје главних представника поменутог покрета: Дмитрија Мережковског (Мережковский), Сергеја Булгакова (Булгаков), Николаја Берђајева (Бердяев) и других који су дали слободније, шире тумачење максиме Достојевског (Достоевский) о „монаштву свакодневног света“. Религија и револуција су виђене као идентичне, а Царство Божје као ништа друго до нови друштвени идеал чије је остварење на видику. Остварена је својеврсна синтеза есхатолошког и утопијског (па одатле и синтагме попут „хришћанског социјализма“). Знана Бугарка, као једну верзију учења сребрног доба, разматра и *Евроазијце* (*Евразийцы*) – руски емигрантски покрет заснован на књизи *Европа и човечанство* (*Европа и человечество*) Николаја Трудецкоја (Трудецкой). У језгру овог правца је била идеја стварања уједињене, моћне суперетничке целине назване *Држава њравде*. Слично ранијим социо-религијским утопијама које су за основу имале хришћанско милосрђе и братство, Евроазијци су такође наглашавали улогу религије, с тим што су је схватили строго и само као православну. Димитрова излагање завршава закључком да су, без обзира на њихове често оправдане критике одређених неуспеха црквене хијерархије, утопијски подухвати у сваком случају били штетни за православље.

²⁷ Са којом је старији од нас био почастован да сарађује на међународном пројекту *Балканска мајрица* Института за филозофију Бугарске академије наука (Богомилова и Димитрова, 2007; Dimitrova, 2009) и која се љубазно одазвала да да новоспремљени прилог за *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*.

У још једном раду писаном за нас, Жикица Симић се бави преовлађујућим старозаветним, законским, моралистичким и фарисејским духом у српском православљу. Аутор примећује да етика закона коегзистира са новозаветном етиком искупљења, иако хришћанство разоткрива немоћ добра као закона: закон може да разоткрије грех, али не и да га победи. Етика хришћанства је, дакле, етика искупљења, не закона. Хришћанство у свету закона постаје све окошталније и изопаченије. Интересантно је да је, иако чешће приписиван западним варијантама хришћанства, јуридикчки дух, према речима аутора, веома раширен и међу православним верницима, до те мере да се може сматрати доминантним доживљајем православља. Симић лоцира поменути фарисејски дух међу лаицима и свештенством кроз уврежене фразе и изразе (где сам језик показује неспособност прилагођавања новозаветном духу), те кроз ставове према греху, празницима, исповести, литургијској реформи у цркви и светитељима.

Василиос Макридис у тексту „Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке“ (који је измењена и допуњена верзија његовог реферата представљеног на конференцији „The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism“ [„Православни дух и етика капитализма“] одржаној у Бечу 2005. године, а који је пруредио за нашу књигу, покушава да пружи одговоре на следећа питања: Да ли православна веровања могу дати подстицаје или бити препреке друштвено-економском развоју и тржишној привреди? Да ли православно хришћанство садржи елементе и принципе у својој доктрини и пракси који могу погодовати или бити против таквог развоја? Које нам податке случај Грчке, у којој је православље доминантна религијска култура још од византијског времена, пружа о овоме? То јесу нека од основних питања социологије православља о којима су најпре, ко би други него Грци, расправљали Демостенес Саврамис (Savramis, 1982),²⁸ Георгије И. Мандзаридис (Mantzaridis)²⁹ и Никос Кокосалакис (Kokosalakis)³⁰ – онда су се 90-их придружили Драгољуб Б. Ђорђевић (1990, 1993а, 1993б) и Макридис (1999).

На врло сложена питања није могуће дати једноставне или једнодимензионалне одговоре. Концентришући се на временски период од ото-

²⁸ За кога Макридис с правом вели да је „зачетник социологије православља“.

²⁹ Његова чувена *Социологија хришћанства*, још раније припремана бројним текстовима, штампана у Солуну крајем 80-их истеклог века, код нас је преведена 2004. Тај прослављени православно теолог, који је гостовао крајем 2009. на београдском Православном богословском факултету и који предаје хришћанску социологију од почетка 60-их на солунском Теолошком факултету, како закључује Макридис (1999:145–146), иако не размишља социолошки, већ у принципу богословски, много је допринео социологији православља.

³⁰ Који је на позив Д. Б. Ђорђевића учествовао 1998. у Београду, на конференцији „Црква, држава и цивилно друштво“ и саопштио реферат „Односи између православне цркве и државе, с последним освртом на Грчку“ (Kokosalakis, 2000).

манске владавине над Балканом до данас, Макридис разматра неколико фактора и варијабли. Најпре констатује да је грчка православна традиција током историје санкционисала привредне активности у случајевима када су оне биле предмет православне доктрине о „исправном“ располагању богатством – на богатство се није гледало као на несагласно са бивањем православним хришћанином, већ само као на искушење и на потенцијалну опасност која би хришћанина могла да скрене са правог пута. Но, ако се узме у обзир да је црква центар моћи са врло развијеном бирократском организацијом и знатним утицајем у свету, те да управља својим власништвом на мање-више рационалан, ефикасан и уносан начин, може се закључити да привредне активности и црквене духовне оријентације нису несагласне, већ да су на много начина испреплетене. Друго, ово позитивно везивање, или сагласност, материјалног богатства/просперитета и православних веровања, не значи да православно хришћанство подржава одређену „привредну етику“. Материјални успех и имућност могу да се тумаче као знак Божије наклоњености и милости према одређеним особама, но ово не имплицира да православна доктрина прихвата идеју предестинације (у протестантском смислу) или неки сличан теолошки концепт. Треће, иако се каткад чинило да је Грчка православна црква против друштвено-економског развоја, то заправо није случај. Грчки православни свет је „избегао“ формативни утицај у модерности, која је, касније, готово насилно наметнута од стране Запада, тако да су православне реакције биле усмерене против западног модела, а не против социо-економског развитка. Четврто, религијски чинилац се у научним расправама о закаснелој модернизацији простора на којима доминира православље не сматра главном препреком друштвено-економског развоја и модерности. Пето, социолошке студије данашње Грчке су показале да не постоји доказ да православни систем веровања кочи друштвено-економски развој, стицање зараде или било које друге активности везане за новац. Чак и када православно хришћанство не одобрава стремљење ка богатству кроз рационално-методичко управљање средствима и када промовише антикапиталистичке идеале, оно то чини због бриге за сиромашне и немоћне као и због своје фундаменталне бриге за социјалну правду. Такви императиви тешко да имају утицај на стварни пословни свет који се више руководи правилима садашње глобалне економије, а не хришћанским идеалима и принципима.

Валентина Федотова и Шерил Крос (Cross) у тексту „Православље, Вебер и нови руски капитализам“ разматрају историју развоја капитализма у Русији кроз политичку и економску димензију.

Фокус истраживања усмерен је на улогу који има православна црква у развоју „новог руског капитализма“, односно духовног утицаја који црква

остварује. Савез цркве и државе игра улогу подршке „владајућој демократији“, поверењу и развоју социјалног капитала. Поред тога, тај савез представља важну противтежу утицају моћника, он такође дозвољава цркви и власти да сарађују при решавању проблема материјалног и духовног стања становништва. Важна улога цркве је и у подржавању вредности као што су: поверење, часност, правичност и милосрђе. Црква позива на солидарност и удружену активност. Концепт саборности (соборность) неки западни истраживачи тумаче као завидну црту руског друштва.

Ауторке крећу од разматрања историјских околности прве буржоаске револуције и Веберовог сагледавања тог догађаја до промена које су захватиле Русију 90-их година прошлог века. Данас се у Русији, као и раније, демократија посматра као продукт економског развоја, данас – тржишна економија, остаје центар друштвених промена. Вебер се није слагао са тим представама, директно тврдећи да економски успеси воде ка нарастању „неслободе“. Он је сумњао у то да су амерички и увезени руски капитализам спојиви са демократијом. Лако је видети да није био у праву кад је реч о Америци, док по питању Русије тог времена, и делимично данашњег, није погрешно, показавши да бирократија гута све идеје и тако сакупља поене да би појачала своје позиције. Вебера је чудило како то да руски либерали готово нису узимали у обзир утицај националне средине, ту је пре свега мислио на образовне институције и цркву. Без правне државе, аутономне индивидуе, „духовне револуције“ Русија, сматрао је Вебер, није могла бити успешна у стварању капитализма који се приближава западном.

Федотова и Крос идентификују три „духовна“ фактора који одређују карактер развоја привреде у Русији: 1) *социокултурни*, који карактерише историјски настало неповерење према праведности богатства или могућности да се до њега дође часним путем (радом), 2) *антирелигиозки*, повезан са доминирањем својеврсног осећања или идеје праведности у моралној свести становништва (нпр. одсуство „средње културе“ – лак прелаз из крајности у крајност) и 3) *институционални*, који би могао да се односи на организациону, правну и моралну подршку најконструктивнијих и најпозитивнијих појава у друштву.

Иако је прошли век могао бити назван веберовским, десиле су се озбиљне промене – попут глобализације, промена радних мотивација и карактера рада на Западу – које делимично демантују и дозвољавају да се одступи од Веберовог модела објашњења капитализма. Такође треба узети у обзир и чињеницу да је Русија ступила на пут модернизације онда када је модернизациони пројекат већ показао своју ограниченост, те је облик који је модернизација узела на том подручју заправо западни образац реинтерпретиран на основу локалних културних карактеристика. Раније се раско-

рак са западним обрасцем оцењивао као незавршеност, док је данас у теорији сасвим легитиман појам „вишеструких модерности“ (Eisenstadt).

У овом зборнику штампамо и често навођен текст Наталије Динело (Dinello) из 1998. године: „Руско религијско одбацивање новца и *Homo Economicus*-а: самоидентификација 'пионира монетарне економије' у постсоветској Русији“. Први део рада је теоријски и дави се руском православном, хришћанско-социјалистичком и комунистичком конзистентном осудом *Homo Economicus*-а – западног идеалног типа чије су основне особине индивидуалност и инструментална рационалност. Религијско и културно одбацивање *Homo Economicus*-а и западњачког односа заснованог на уговору налазе његову противтежу у конструкцији *Homo Orthodox*-а и руског савеза (covenant), који величају вредности заједништва и „оносветовног“.

Тржишно-економске реформе у Русији с краја XX века донеле су јак талас западног утицаја. Урушавање државног монопола совјетске привреде и финансија је створило празан простор који је брзо испуњен комерцијалним банкарским предузећима. Банкарски, схваћени као „пионери монетарне привреде“ и „главни покретачи“ капиталистичких реформи у Русији, чине одабрану, чак екстремну групу у савременом руском друштву тако што представљају супротност комунистичким идеалима. Откривање њихових уверења и самоидентификација ауторки служи као пробни случај у процењивању шанси за институционализацију тржишне привреде у Русији.

Усредсређујући се на нове руске банкарске који су представници духа настајућег тржишта, у другом делу рада Динело истражује њихове самоидентификације као *Homo Orthodox*-а или *Homo Economicus*-а, и њихово прихватање односа савеза или уговора. На основу дубинских интервјуа са шездесет и једним руским банкарком уз коришћење скале људских типова (Human Type Scale), дошла је до закључка да се схватања „пионира новчане економије“ разликују од традиционалних руских културно-религијских идеала, што може да доведе у питање одрживост ових идеала у новонасталој тржишној ситуацији. За утврђивање највероватнијег пута којим би Русија кренула, ауторка као неопходну наводи анализу конструкције сопстава осталих слојева руског друштва

Зоран Крстић у прилогу који носи поднаслов „Предлог теолошког превредновања процеса секуларизације“ констатује да поменута појава до сада није била битна тема српске православне теологије.³¹ Процесу секуларизације се приступало површно, као нечему што је неупитно, само по себи јасно и са становишта хришћанства и традиционалних цркава у потпуно-

³¹ У тексту, писаном на наш захтев, др Крстић, који иначе предаје *хришћанску социологију* на престоличком Православном богословском факултету, даје вредан допринос расправи око тзв. секуларизационе тезе у православљу, тиме и социологији православља.

сти негативно. Аутор покушава да пружи другачије теолошко вредновање секуларизације. Он најпре одваја секуларизацију од атеизма, а затим секуларизацију одређује као битну карактеристику савременог света, и прихвата њено дужице одређење као „процеса еманципације друштва од црквеног туторства и ограничење утицаја који је имала религија на друштвеном, политичком и цивилизацијском плану“. Даље, следећи Јоаниса Петруа (Ιωάννης Σ. Πέτρου), разматра значај верских сукоба, (зло)употребу религије од стране политичких чинилаца и постојања искључиво јавне сфере у Европи као факторе који су омогућили настанак и даљи развој процеса секуларизације.

Западна теологија XX века је као своју значајну тему имала секуларизацију – Крстић се посебно бави промишљањима Фридриха Гогартена (Gogarten), Харвија Кокса (Cox), Карла Ранера (Rahner), Жана Даниелуа (Danielou) и Ханса Урса фон Балтазара (von Balthasar). Иако се Исток није толико бавио секуларизацијом, није изостало њено одбацивање, за шта је, према њему, ослонац тражен у ставовима Александра Шмемана о секуларизацији као негативи догослужења. У нашој средини, пише аутор, није било даље догословске диференцијације и тумачења ових ставова.

Позивајући се на многобројна истраживања религиозности – али не и на богатство социолошких концепција посветовњења – Крстић наводи да се не може потврдити теза о мањој религиозности савременог човека или, можда прецизније, о већој религиозности људи у прошлости. Стога је „жал за прошлим временима“ неутемељен и он предлаже три вида секуларизације према којима се могу заузети различити ставови: 1) процес секуларизације у ужем смислу – који се може вредновати позитивно, пошто верска неутралност државе подстиче Цркву да се окрене својим члановима, врати самој себи и својој основној мисији (овде процес секуларизације не угрожава бит Цркве, али свакако мења њено место и улогу у друштву); 2) секуларизам као идеологија – који се не може позитивно вредновати; и 3) секуларизација црквеног живота – која је најпогуднија за Цркву јер представља чин неповерење према Светом Духу и став да се поједини аспекти и области црквеног живота могу засновати искључиво на људској мудрости и знању, а не на даровима Светога Духа, тј. синергији Бога и човека.

Ивица Живковић, негда оспораватељ социологије православља, нишки догослов, кроз текст „Православно општење са ближњима ‘између’ теологије и социологије“ бави се односима православних хришћана са својим ближњима као предметом интересовања теологије и социологије религије, односно социологије православља.

Пројава Бога међу људима није специфична само за православне одnose, она је нешто што то испитивање чини специфично теолошким, уводећи као полазиште одређене области сазнања које се у социологији не тре-

тирају: разликовање тварног и нетварног, пројава нетварног у тварном, начин сједињења тварног и нетварног у Христу и практично остварење христолошке стварности у тајни Цркве. То, наравно, не би значило нормативно порицање потребе и важности резултата социолошког испитивања православних односа са ближњим, те у крајњој мери и православља уопште.

Бити у односу са конкретним људским бићем значи потврдити његову вредност и његову особеност онаквом каква она јесте у њеној свеукупности – са својом тамном страном, несавршеностима и свиме што другог чини „обичним смртним бићем“. Успоставити однос са другим значи видети свог ближњег као вредно, уважено и љубави достојно биће, не као објекат који намеравамо да искористимо. Уколико неко вреднује другог само у оној мери у којој је он способан / спреман да се мења не би ли тако одржавао његов пројектовани идеал – може се рећи да однос између човека и његовог ближњег не постоји.

Православне односе са људима може разумети и о њима учити само онај ко искуствено познаје пројаву дожанских енергија у њима, коме се у личним односима са ближњим те енергије заиста пројављују или ко, размишљајући о православним односима са другим, у први план свог мишљења поставља искуство оних људи којима се оне пројављују. За тако нешто потребно је активно супротстављање човека личним препрекама које стоје на његовом властитом путу духовног сазревања, пројављивања Божје силе (или на путу прихватања одговарајућег искуства других), што је незамисливо изван контекста православне практичне философије, односно аскетског искуства.

Секуларизованост Цркве повезана је са губљењем циља оспособљавања људског ума као средишњег органа богопознања и човекопознања, разумевања и прихватања другог. Секуларизованост Цркве повезана је са губљењем тог циља. Секуларизована Црква је она која не успоставља нити посвећује пажњу самим односима верних са ближњима, будући преокупирана бригама друге врсте. Док се пророчка, евхаристијско-исцелитељна улога Цркве састоји у освећењу човека и читавог света пројављеним енергијама Христове љубави, секуларна Црква деградира своје посланство на ниво социјалне организације, установе која помаже друштву и вреднује се по критеријумима социјалне употребљивости. Овде се веома јасно разграничавају компетенције теологије и социологије православља. Поимање греха као разарања односа, као одвајања од Бога, од јединог истинитог живота који је у Богу и са Богом, замењено је својеврсним моралистичким и ритуалистичким легализмом, у коме грех првенствено значи преступ неког прописаног правила. Проповед секуларизоване Цркве своди се на облике апстрактних императива. Међутим, православно хришћанско учење би тре-

бало да укључује у себе дубинску и саздатељску критику секуларне философије живота, хришћанско вредновање културе у којој живимо.

Као решење проблема ексиолошког оправдања безрелигијског хришћанства, ослобађања православне вере од окова историјски актуелног религиозно-културног условљавања, Живковић наводи концепцију Александра Шмемана: ексклузивност Цркве као организације и као Тела Христовог не састоји се ни у каквим религијским манифестацијама, већ у есхатолошкој пројави живота будућег века, односâ божанске љубави. Неопходност литургијског учешћа не треба доживљавати нити доводити у везу са сакралним ритуализмом, обичајима и естетиком на које су навикли многи од верних. Наглашавање есхатолошке суштине литургијског живота Цркве и стављање у други план његових религијских изведеница – свега што би могло да подразумева сакрализацију православних односа – једино је што може спасити савремене хришћане од замки секуларизма.

Сакрализовање односа између људи, независно од ма чијих религиозних удеђења, није – и не може бити – основа њиховог хришћанског идентитета. Односе са ближњима не треба сматрати хришћанским самим тим што су сакрализовани; они нису хришћански уколико су сакрализовани и онолико колико они јесу сакрализовани – утолико нису хришћански. Православни односи са ближњима не постоје уколико су сакрализовани; тачније: они као такви могу да постоје једино у свом секуларизованом виду. Наизглед парадоксално: православни односи јављају се као сакрални једино уколико су секуларизовани. Не можемо успоставити са неким хришћанским однос уколико допустимо да се он сакрализује и уколико га сами таквим чинимо или градимо. Настојећи да сакрализују односе са другима, верни не граде нити доприносе да ови односи буду заиста хришћански.

При крају текста, православни теолог објављује добру вест хришћанима савременог света који желе да буду грађански одговорни: уколико православне односе са ближњим заснивамо на есхатолошкој пројави Христа, нема никаквог богословски оправданог разлога због којих би требало да се противимо секуларизацији друштва.

* * *

Наш се напор на профилисању *социологије православлља* у овом трену исцрпљује понуђеним текстом „Социологија православлља?“ (Теме 1/2010) и тематским зборником *Мојуностии и доеитии социјалној учења православлља и православне цркве*.³² Држимо да нам множина разлога за њу иде у

³² Захваљујемо издавачима Фондацији Конрад Аденауер (Београд) и Југословенском удружењу за научно истраживање религије (ЈУНИР Ниш) на могућности да изведемо пројекат до краја, а Министарству вера Р. Србије што је исти додатно финансијски подржало.

прилог, што најочитије произилази и из духа већине прилога значајних светских, европских и домаћих религиолога, штампаних у књизи која је пред читаоцима. Према томе, нека живи и развија се социологија православља

ЛИТЕРАТУРА

- Acquaviva, Sabino i Pace, Enzo 1996. *Sociologija religije: problemi i perspektive*, Zagreb: Zavod za sociologiju.
- Arnason, Johann P. 2000. „Approaching Byzantium: Identity, Predicament and Afterlife“. *Thesis Eleven* 62(1):39–69.
- Астахова, Лариса С. 2006. Религија в системе социално-политических отношений и процессов: идеално-типологический и исторический аспекты. Казань: ИГС, Центр инновационных технологий.
- Бакић-Хејден, Милица 2006. *Варијације на тему „Балкан“*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, И. П. „Филип Вишњић“.
- Бас, Андреас 1991. Економска етика руског ортодоксног хришћанства (I део), у: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур.) *Православље између неба и земље*, стр. 96–118. Ниш: Градина
- Blagojević, Mirko 2009a. „О sociološkim kriterijumima religioznosti“, *Filozofija i društvo* 20(1):9–36.
- Blagojević, Mirko 2009b. „Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: mit ili stvarnost“, *Filozofija i društvo* 20(2):97–117.
- Blasi, Anthony J. (ed.) 2007. *American Sociology of Religion*, Leiden, Boston: Brill.
- Beckford, James A. and Demerath III, N. J. (edited by) 2007. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage: London.
- Berger, Peter L. 1992. „Sociology: A Disinvitation?“, *Society* November/December, pp. 12–18.
- Berger, Peter L. 1994. „Sociologija: povlačenje poziva“, *Прејлед Америчке амбасаге* (264):38–42.
- Berger, Peter L. 2003. "Orthodoxy and The Pluralistic Challenge". *Greek Orthodox Theological Review* 48(1–4):33–41.
- Berger, Peter L. 2004. *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*. Malden, MA/Oxford: Blackwell.
- Berger, Peter L. 2005. "Orthodoxy and Global Pluralism". *Demokratizatsiya* 13(3), pp. 437–447.
- Berger, Peter L. 2006. „Sociologija: povlačenje poziva“, *Žurnal za sociologiju* (4):191–202.
- Berger, Peter L. 2008 *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, Novi Sad: Mediterran.
- Богомилова, Нонка и Димитрова, Нина (съст.) 2007. *Балканската културна мајрица и европският проект*, София: Издателство „Фабер“.

- Бремер, Томас 1997а. Питање атеизма у новијој западној теологији, у: Драгољуб Б. Ђорђевић (прир.) *Искушења атеизма*, стр. 122–127. Ниш: Градина, ЈУНИР.
- Бремер, Томас 1997б. *Вера, култура и политика*. Ниш: Градина, ЈУНИР.
- Бус, Андреас Е. 1994 *Макс Вебер и Азија*, Ниш: Градина, ЈУНИР.
- Buss, Andreas 2003. *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*, Leiden-Boston: Brill.
- Clarke, P. B. (ed.) 2009. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, Grace 2007. *The Sociology of Religion*, London: Sage.
- Dillon, Michele (ed.) 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Dimitrova, Nina 2009. Orthodoxy and nationalism in Bulgaria in the Interwar Period. In *Balkans as Reality: Living Faithfully, Living Together*, p.p. 152–168. Sofia: Avantgard Prima.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 1990. *О религији и атеизму: прилози социологији религије*. Ниш, Београд: Градина, Стручна knjiga.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (ур.) 1991. *Православље између неба и земље*, Ниш: Градина.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 1993а. Towards the Sociology of Orthodox Christianity, *The XXII Conference of ISSR*, Budapest, Hungary.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 1993б. Ка социологији православља и православне цркве, у: *Шта нам нуди православље данас?*, стр. 194–205. Ниш: Градина.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 1996. *Социологија forever*, Ниш: УЗ гимназије „Светозар Марковић“.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 2001. *Социологија forever*, Ниш: Пунта (друго издање).
- Ђорђевић, Драгољуб В. 2009. Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it about?, in: Danijela Gavrilović (ed.) *Revitalization of Religion: Theoretical and Comparative Approaches*, p.p. 57–64. Ниш: YSSSR.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Ђуровић, Богдан 1994. *Компаративна социологија развоја Андреаса Буса*, поговор књизи: Андреас Е. Бус, Макс Вебер и Азија, стр. 137–142. Ниш: Градина; ЈУНИР.
- Ђорђевић, Драгољуб В. и Todorović, Dragan 2000. Maks Veber i Azija: kritika Andreasa E. Busa, u: *Komunikacija sociologije sa filozofijom i istorijom*, str. 36–45. Nikšić/ Podgorica: Filozofski fakultet, Univerzitet u Podgorici.
- Fenn, Richard (ed.) 2001. *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Greeley, Andrew M. 2003. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Hamilton, Malkom 2003. *Sociologija religije*, Београд: Clio.
- Хантингтон, Семјуел П. 1997. „Сукоб цивилизација“, *Градина* 33(7–8):107–128 (*Unus Mundus* сепарат 4).
- Хегел, Г. В. Ф. 2006. *Филозофија историје*, Београд: Федон.

- Huntington, Samuel P. 1993. „The clash of civilizations“, *Foreign Affairs* 72(3):22–49.
- Jovanović, Miloš 2008. "Veberova teza o protestantskoj etici i duh pravoslavlja", *Godišnjak za sociologiju* 4(4):123–139.
- Knoblauch, Hubert 2004. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra.
- Kokosalakis, Nikos 2000. Relations between Christian Orthodox Church and the State, with Special Emphasis on Greece, u: Crkva, država i civilno društvo, str. 59–63. Beograd: Centar za demokratiju.
- Makrides, Vasilios 1999. Ambiguous Reception and Troublesome Relationship: The Sociology of Religion in Eastern Orthodox Europe, in: Liliane Voyé and Jaak Billiet (eds.) *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*, Leuven: Kadoc-Studies.
- Мандзаридис, Георгије И. 2004. *Социологија хришћанства*. Београд: Хришћански културни центар.
- McMylor, Peter and Maria Vorozhishcheva 2007. Sociology and Eastern Orthodoxy, у: Ken Parry (ed.) *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, pp. 462–479. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Parry, Ken (ed.) 2007. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Павићевић, Александра 2009. „Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни?“, *Теме* 33(4):1413–1434.
- Payton Jr., James R. 2007. *Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition*, Dovners Grove: IVP Academic.
- Prodromou, Elizabeth H. 1994. "Toward an Understanding of Eastern Orthodoxy and Democracy Building in the Post-Cold War Balkans". *Mediterranean Quarterly* 5(2), pp. 115–138.
- Prodromou, Elizabeth H. 2004. "The Ambivalent Orthodox". *Journal of Democracy* 15(4), pp. 62–75.
- Savramis, Demosthenes 1982. *Zwischen Himmel und Erde - Die orthodoxe Kirche heute*. Stuttgart: Seewald Verlag.
- Симић, Жикица 2005. „Веберова теза и Русија у визури Андреаса Е. Буса“, *Теме* 29(4):631–637.
- Станковић, Владан 2009. „Извансветски аскетизам православља и тенденције друштвеног развоја.“ *Теме* 33(3):1011–1020.
- Тодоровић, Драган и Ђорђевић, Драгољуб Б. 2007. Балканско одгонетање двојине: мултикултурализам-интеркултурализам, у: *Балканска и европска културна мајрица и европски пројекти*, Нонка Богомилова и Нина Димитрова (съст.), стр. 18–39. Софија: Издаштелство “Фадер”.
- Трифунувић, Весна 2008. *Образовање и религија*, Јагодина: Педагошки факултет.

Драгољуб Б. Ђорђевић

ДОСИЈЕ СОЦИОЛОГИЈЕ ПРАВОСЛАВЉА*

Текст не представља ништа друго до прештампавања већ објављених радова, просту рекапитулацију досадашње (од осамдесетих година до књиге Социологија и православље) ауторове „Ђорђе“ у српској академској заједници за устоличење социологије православља. Треба само пажљиво ишчитати аргументе *pro et contra* и закључити ко је дио у праву: Онај који се за њу залагао, често дивајући усамљен, или они који су је отворено оспоравали, много пута једино из идеолошког разлога? Држимо да нам множина разлога иде у прилог, што најочитије произилази и из духа већине прилога значајних светских, европских и домаћих религиолога, штампаних у тематском зборнику. Према томе, нека живи и развија се социологија православља¹ али нека се и зна како је све то текло:

(1993) „Ка социологији православља и православне цркве“ (Д. Б. Ђорђевић);

(1996) „Црква и друштво: зашто није могућа социологија православља?“ (И. Живковић);

(1997) „Православље у канцама ‘науке’: о социологији и религији“ (И. Живковић);

(1998) „Могућности и донети социологије православља“ (З. Крстић);

(2007) „Социологија православља и социјално учење СПЦ: услов цркви за поспешивање развоја српског друштва“ (Д. Б. Ђорђевић);

(2010а) „Социологија православља“ (Д. Б. Ђорђевић и М. Јовановић);² и

(2010б) „Социологија православља?“ (Д. Б. Ђорђевић и М. Јовановић).³

* Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитет и међукултурни односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине РС.

¹ Са почившим проф. Веселином Илићем увели смо је 90-их година као предмет на магистарским студијама из социологије религије на Групи за социологију Филозофског факултета у Нишу, а предавали је са доц. Данијелом Гавриловић. Др Зоран Крстић је од 2006. предаје на Православном богословском факултету као социологију хришћанства.

² *Теме* 34(1):5–31.

³ Увод ове књиге.

Драгољуб Б. Ђорђевић
КА СОЦИОЛОГИЈИ ПРАВОСЛАВЉА И ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ*

„Религиозно искуство сваке особе укључује се, заправо, у оквир неке религије, тј. неке колективне религиозне институције. Све се религије уклапају у одређену глобалну друштвену стварност и представљају један од њених делова и једну од њених покретачких снага. Међутим, истовремено је свака религија условљена самом том друштвеном стварношћу у својим структуралним и културним елементима.“

Ж. Лалу

I. *Социологија религије: свети́ски ѿлан*

Ж. Лалу (J. Laloux), изврсни католички социолог религије, мишљења је да се већ у ставовима, изнетим у моту нашег рада, налази темељно оправдање социологије религије као оделите социолошке дисциплине. На другом месту, а истим поводом, оснажује своју аргументацију, истичући како се друптва уопште заснивају на шест великих институција – на породици, васпитању (образовању), застави, економији, политици и религији – од којих свака може постати предметом посебне социолошке анализе. Тако, поред социологије породице, васпитања (образовања), заставе, економије и политике, легитимно имамо и социологију религије (Laloux, 1981:55), што више нико не доводи у питање.

Католичком писцу придружимо став М. Хила (Hill, 1973), савременог британског социолога, који у једном спису вели: „Религија није само један од главних предмета интересовања социолошке теорије: религија је управо њен главни предмет.“ Његова тврдња је претерана,⁴ будући да је религија само један од главних предмета социолошке теорије. Уистину, већина „стубова“ социологије опробала је теоријску оштрицу и на религији – Конт, Маркс, Диркем, Вебер и Парсонс, на пример – дајући грандиозне доприносе њеном проучавању и омогућавајући конституисање социологије религије. Од утемељења, социологија религије настоји да се одупре „империјализму“, често присутном у социологији, односно да избегне воде социолошког редукционизма и сведе богатство религијског феномена искључиво на друштвени детерминизам. Свесна нових могућности које пружа у проу-

* Изворно објављено у: Гордана Живковић (прир.) (1993) *Човек и Црква у врлолоју кризе: ишћа нам нуди правослање данас?*, Ниш: Градина, стр. 194–205.

⁴ Хилов став „почива, наравно, на поставци да је интеграција друштва основни проблем социологије, а да је религија главна полуга те интеграције“ (Флере, 1984: 393), што је само једна страна медаље динамике друштва и развоја социологије.

чавању религије, не жели да се наметне без покрића нити тежи сопственом хипостазирању. Јасно јој је да не може до краја објаснити религију, али и да без ње „религија у великој мери остаје неразумљива људском духу“ (Ђ. Шушњић). Зато се она испомаже сазнањима других наука, такође усмерених на религију: од етнологије, антропологије и психологије до историје, правних и политичких наука, поглавито филозофских и богословских дисциплина.⁵

Социологија религије има већ лепу традицију. Развој јој је био испуњен оспоравањима и противуречностима, падовима и узлетима. У суштини, она се постепено продијала у ред прихваћених социолошких дисциплина и делила је „порођајне муке“ са иним посебним социологијама. Оставила је за собом две основне етапе: фазу општетеоријског и историјског разматрања религије (друга половина деветнаестог и прва деценија двадесетог века) и период преношења „тежишта са историје религије, односно с примитивних религија – на садашње савремене процесе у религији и друштву“ (Павићевић, 1980:67) и све већег и успешнијег коришћења емпиријских истраживања (двадесете године нашег столећа до данас). При свему томе, попут осталих засебних социологија, трпела је ударце печата науке матице – опште социологије – и преживљавала већину њених контроверзи: супротност теоретизма и емпиризма, напетост међу тенденцијама вредносне неутралности и ангажованости, сучељавање различних праваца (теоријска хетерогеност).

Прва контроверза се огледа у чињеници да ретко долази до складног сусрета општетеоријских концепција о религији и конкретних социоемпиријских изучавања. Нарочито се претерује са квантификацијом, те има места примедбама „да модерни човјек бива полако ухваћен у мрежу статистике, предрачуна, варијабла, константи... његово понашање бива предвидљиво и прорачунљиво, барем у просјеку, тако да он све више губи своју особност. Чини се да је заборављено да сваки човјек има своје властито име, да је сваки човјек чудо“ (Џвитановић, 1975:151). Насупрот овоме, апстрактно теоретисање често доводи до изласка из оквира социолошке парадигме – када се не ради више о социологији религије, као критичкој науци, већ је у игри филозофија религије или шта друго. Прелажење граница

⁵ Домаћи социолог лаик и православни богослов, свако из своје зачураности, помислиће да чинимо „светогрђе“ спомињући могућност њихове међусобне сарадње. *П. Бергер* (Бергер/Келнер, 1991:104), будући и са теолошким образовањем, најпозванији је међу живим социолозима да саветује обојицу: „А што се тиче обрнутог утицаја теологије на социологију, он је мање непосредан; сигурно се може радити много тога у социологији без икакве осетљивости за религију. Међутим, барем ће социолог религије морати да развија неку врсту, слуха за теологију – у противном, чин слушања, тако суштински важан за разумевање, неће бити могућ... Развити поменути 'слух за теологију' представља у том случају нешто више од маргиналне вештине за социолошко разумевање.“

једне социолошке дисциплине по себи није штетно, чак је и корисно за оно што је иза граница, али онда више немамо посла са социологијом.⁶

Следећа напетост је рефлекс заговарања вредносно неутралне друштвене науке, коју је у социологији инаугурисао Вебер, а наставили Т. Парсонс (Parsons) и Џ. Ландберг (Lundberg). Развој социологије религије, њен однос према предмету и методама испитивања и интерпретација резултата оповргавају опстајање на чисто вредносно неутралним позицијама. Живот и дело су најбоље оспорили оне социологе који су веровали у вредносно неутралну социологију. Како луцидно примећује један познати аналитичар стања у савременој социологији, теорија вредносно неутралне социологије постоји „не само зато што је тачна или логички елегантна, него и зато што на неки начин користи онима који у њу верују“ (Gouldner, 1977: 2).

Савремена је социологија бременита и сучељавањима теоријских праваца – марксизма, позитивизма, интеракционизма, функционализма, феноменологије... Инсистирање на правоверности само једног теоријског смера претежно је идеолошки одржено, јер социолошка стварност учи да свако од усмерења, у оквиру својих теоријских концептуализација, доприноси дубљем сазнању друштвеног тоталитета. Данас су у социологији религије водећи правци отеловљени у марксистичкој, функционалистичкој и феноменолошкој концепцији проучавања религије. У моди је феноменолошки оријентисана социологија религије која, иако већ оспоравана, преузима примат дуго владајућој функционалистичкој теорији, и чији предводници – Т. Лукман (Luckmann) и П. Бергер – много дугују А. Шуцу (Schütz), знаменитом по томе што је успешно применио филозофску феноменологију на низ социолошких подручја.⁷

Било како било, рефлектујући ситуацију савремене социологије, социологија религије је ипак у успону. Расте број теоријских и искуствених изучавања, број истраживача социолога религије, научних института и стручних публикација, као што се сваким даном увећава интересовање целокупног друштва за социолошки увид у религијску чињеницу.

II. Социологија религије: југословенски план

Социологија религије има лепу традицију и у Југославији. Након дводеценијског прекида у развоју, она се негде од средине шездесетих година

⁶ Овакво послање социологији религије препоручује и навођени католички аутор (Laloux, 1981:78): „Њезина се задаћа састоји у томе да на религиозну појаву, као на свој посебни објект, примјени методу проматрања и анализе која је властита знанственој дисциплини као што је социологија.“

⁷ Читаоца упућујемо на класичан зборник текстова о односу феноменологије и социологије, који је Лукман (1978) под истим насловом приредио за Penguin Books. За импликације овог односа на социологију религије видети код Лукаћа (1991).

ослобађа „источног греха“ марксизма и у теоријској интерпретацији углавном напушта догматски приступ религијском феномену. Отада се све ређе у социолошкој литератури, те у радовима социолога религије, сретало такво виђење религије и рудиментарно, ничим непосредовано просветитељство, захваљујући афирмацији аутентичног Марксовог трага, његових текстова из младалачког опуса и категорија отуђења и праксе. При томе је домаћа (превасходно марксистички оријентисана) социологија религије улагала изванредан напор – надограђујући фондус класичних теоријских поставки, уопштавајући емпиријске податке и критички усвајајући доприносе иних мисаоних праваца – не би ли коначно раскрстила са својом догматском прошлошћу. И док се сматрало да је догматизму дошао крај, или да је бар склоњен у маргинално поље размишљања као само историјско сведочанство, наново се потврђује да претераном оптимизму нема места. Чак се и данас понекад може наићи на књиге, студије и чланке који су „дивни“ примери превазиђеног раздобља у развоју марксистичког (и сваког другог) поимања религије. Но иако је догматски крак манифестно и латентно присутан на теоријском небу, може се одстранити из разматрања јер је заиста од ефемерног значаја.

Које су теоријске приступе емпиријској стварности религије социолози препознавали као основне? Тој својеврсној детекцији пришли су релативно касно – прве напомене пружа С. Флере, 1978 – имали се у виду да су се посебни теоријски приступи искристалисали и јасно уобличили током шесте деценије. Тврди се да су се у марксистички обојеној социологији религије издвојила два основна прилаза религији: прилаз из теорије отуђења (религија је облик и израз отуђеног стања – Е. Ћимић, С. Врцан и др.) и из њеног схватања као специфичне праксе (религија је „начин присвајања света“ који се супсумира под општи закон друштвене производње – М. Кершеван, Ш. Бахтијаревић и др.), што се може прокоментарисати Шушњићевим речима како „сама чињеница да у социологији религије наилазимо на најмање два основна приступа религији, сведочи да се социологија није изродила у идеологију“. Да је Шушњић био у праву показивала је и трећа оријентација – са челником Б. Бошњаком – која „у одговору на питање о постојању религије у социјалистичком друштву ангажује знање и тезе настале ван марксистичке традиције, у оквиру антропологије, социологије, психологије, психоанализе. Религија је и у социјалистичким друштвима одговор на 'вечите' егзистенцијалне ситуације (на пример: смрт и пролазност), а социјална питања само су парцијалан и подређен аспект религије“ (Кершеван, 1984: 22).

Рушењем социјалистичког режима и изградњом грађанског друштва отварају се нове могућности социологији религије. Бивша монолитна идео-

логија није желела, или није могла, да прати промене и сазревање ове науке и осталих дисциплина које се баве религијом, нити да у свој корпус инкорпорира савремена теоријска достигнућа. Систематски, институционално и лукаво гушила је пролиферацију различитих концепција о религији које би биле ван марксистичког исходишта. Што је било још погудније за узлет социологије религије, власт није ослобађала довољно простора за емпиријска истраживања религије, без којих нема увида у реалну ситуацију а поготово ваљаних прогноза. У дистрибуцији официјелне милости најгоре је пролазило социолошко проучавање православља и Српске православне цркве. Зашто? Некада смо, пре непуне деценије, реагујући на ову упитност користили следећу аргументацију: „У одговору можемо брзо закључити да је посреди ‘неатрактивност’ религијске ситуације православних крајева, да се ту ради о стању ‘мртвила’ које као да конвенира и религијским и световним институцијама, те стога социолошка експертиза нема ту шта да тражи. Несумњиво, одговор није искључиво плод инертности социолошке имагинације. Нужно је придодати и недостатак слуха друштвених структура, које сасвим погрешно држе до уверења да је религија на православном тлу склоњена у музеј историјских старина и не подстичу одговарајућа проучавања... Нотира се и уврежено мишљење у социолошкој литератури које тврди да је у подручју превасходног присуства православља на делу традиционализам, те да је евентуална религиозност становника редукована на обичаје и световне облике. Из тога се потом дедукује још један доказ за констатацију о ‘неатрактивности’ православно хомогених региона за социолошка истраживања“ (Ђорђевић, 1990: 72–73). Премда у целости не стоје наведени узроци, они су се сигурно одразили на климу која је заковала интензивније изучавање православља и Српске православне цркве.

Сада бисмо зарад интелектуалног поштења, допуњујући мозаик разлога за социолошку инсуфицијенцију поводом православља, прецизније и оштрије расподелили кривицу на: раније српске социјалистичке властодршце – за које је премекано рећи „како нису имали слуха за религију и њено социолошко изучавање“, већ да су намерћо били „већи католици од папе“ и спречавали институционални и сваки други развој социолошког истраживања православља и помесне цркве⁸ – социолошку професију у целини и социологе религије посебно и Српску православну цркву.

Како да се носиоци кривице искупе за грехе и допринесу конституисању социологије православља и православне цркве? Нови политички актери и будући носиоци власти у Србији могу најекспедитивније и безболно

⁸ Иначе како објаснити да Србија у II Југославији, једина није имала институт за проучавање националних односа, институт или одељење за социолошко истраживање религије, последипломске студије из социологије религије и тако редом.

то да учине институционалном и материјалном подршком, оснивањем научних института, одељења и катедри, финансирањем дугорочних истраживања и, међу најбитнијим, обезбеђивањем повољне друштвене климе за социологију религије; дисциплину која се у нас „формирала и артикулисала у међусобном деловању са политичком сфером“, те се „увек налази у сфери јавно-политичког“, односно „не може да буде само академска ствар у смислу необавезног и неодговорног проверавања различитих социолошких хипотеза на неком куриозном предмету – религији“ (Кершеван, 1984: 11). Социолошка професија, социолози религије и Српска православна црква у тежој су ситуацији, али не и у безнадежној.

III. Социологија православља и православне цркве: свјетски и југословенски план

Према нашој скромној информисаности, недавно преминули Д. Саврамис (Savramis), немачки социолог религије грчког порекла, међу првима је одлучно заговарао заснивање социологије православља и православне цркве, односно православне социологије религије и предузео конкретне кораке у својим књигама О социологији византијског монаштва и Између неба и земље – Православна црква данас.⁹ Непосредно иза њега, али сада први пут у домаћој литератури, и ми смо отворили питање социолошког проучавања православља, тврдећи оптимистички да би југословенска социологија обрлом православља и помесних цркава постигла интернационално вредне резултате. То је захтевало за почетак промену социолошке оптике у третману религије и измену тематске оријентације социологије религије, нарочито предацивање акцента са изучавања тзв. црквене, класичне, односно конвенционалне религије и религиозности на пропитивање мање конвенционалних облика, какви су народна и дифузна религија.¹⁰

У том, до сада донекле неуспешном, ангажману у провоцирању социолога и других прегалаца ван и унутар Српске православне цркве да заснованије и трајније приђу социолошком анализирању православља усудили смо се да једно поглавље књиге – О религији и атеизму – именујемо са „Према социологији православља“, и изрекнемо сводни закључак: „Нити је

⁹ Zur Soziologie des byzantinischen Monchtums. Koln: Leiden 1962; Zwischen Himmel und Erde - Die orthodoxe Kirche heute. Stuttgart: Seewald 1982. Обе књиге треба неизоставно превести и пропратити критичким коментаром, при чему је ред да то учини нека од издавачких кућа у окриљу Српске православне цркве. У нашој књизи – Православље између неба и земље – из Саврамисове друге студије укључили смо превод значајног одељка „Макс Вебер и православна црква“, који је наишао на изузетно интересовање стручњака и шире публике.

¹⁰ Консултовати наше текстове: „Нека отворена питања социолошког проучавања православља“. Градина 21 (1–2): 74–79, 1986; „Социологија религије пред новим изазовом“. У: Религија и савремени свјет. Београд: ЦМ Универзитета 1987.

наступила преоријентација, нити су постигнути интернационални резултати: православље је остало у запећку теоријско-емпиријског интересовања. У међувремену се одиграва масовно публикување разнородних писанија о православљу и Српској православној цркви од особа које су очигледно 'љубитељи друштвених проблема' (људи који стручна социолошка и друга питања формулишу и решавају на здраворазумски начин); дешава се нешто што би се именovalo помодношћу са примесамa кича.¹¹ Симптоматично је, ако већ нису реаговали лаици, да се ни Српска православна црква не оглашава поводом тих некритичких, често нетачних и свечарских издања“ (Ђорђевић, 1991:6). Речју – сем невеликог броја хвале вредних социолошких текстова – у нас не постоји, није се конституисала, социологија православља и православне цркве или православна социологија.¹²

Но то није карактеристично једино за југословенску (српску) социолошку сцену, јер и источна социологија каска у проучавању православља. Није нам намера да игноришемо богату „социолошку“ књижевност о православљу и православним црквама у дившим земљама реалног социјализма – нарочито у Совјетском Савезу, Бугарској и Румунији – али је дискутабилан квалитет домета социолошког истраживања православља у тим државама, проучавања које се темељило на идеолошки осенченој концепцији научног атеизма. Па иако се не могу олако склонити у страну чињенице о томе да је управо тамо православље најистраженије, и то у већини битних димензија, ипак се целокупна продукција да означити: као напредовање од научног атеизма према социологији религије.¹³

Стање није повољније ни у светским сразмерама, будући да по извештају Саврамиса (1982: 9) „у светској књижевности не постоји ниједна књига у којој се систематски обрађује значај Православне цркве за реално-социолошки, реално-економски и реално-политички развитак у земљама којима је ова црква ударила свој печат“. И Т. К. Оумен (Oommen, 1990), индијски социолог религије са Универзитета Џ. Нехру у Њу Делхију, критикујући ис-

¹¹ Ради примера, видети приказ екстремног случаја: Б. Ђуровић, *Православна обичајност и есатериологија*, Градина 10–11–12/1991 (приказ књиге З. Симић, *Православље – народи, обичаји, веровања, јела*, Београд: Акваријус 1990).

¹² То је другачије у Хрвата и Словенаца: они не само што имају светски развијену световну социологију религије, са израђеном научном професионалном инфраструктуром, коју прати (је пратила) издашна подршка државе и цркве, него и у резултатима далеко одмакну католичку социологију (на пример, *Ј. Лукић*, хрватски католик лаик, спада у ред водећих европских имена).

¹³ Консултовати наш преглед и оцену рада *И. Н. Јаблокова*, водећег руског социолога религије и писца прве Социологије религије у негдашњем СССР-у (Ђорђевић, 1987а), као и његов текст „Религиозни односи“ (Јаблоков, 1987). Занимљиво је да *Јаблоков*, супростављајући марксистичкој социологији религије дуржоаску и религиозну социологију религије (католичку и протестантску), нотира и православну социологију религије (Веденски, Троицки, Заболотски), но без улажења у ширу експликацију.

црпан извештај Џ. Бекфорда (Backford, 1990) о развоју социологије религије од 1945. до 1989. године (који је угледни британски социолог припремио за International Society for the Sociology of Religion), запажа како је на глобалном, васељенском плану запостављено проучавање источног хришћанства и православне традиције. За недопустиву запуштеност религиологије о православљу, насупрот Индијцу, ми смо склонили да окривимо социологе из православног backgrounda, и пре него оне ван тог културног круга. Међу трима хришћанским конфесијама, социолози религије католичког и протестантског конфесионалног порекла, као и католички и протестантски социолози, предано промовишу своја истраживања, док су православни аутори зачуђујуће индолентни. Стога је посве јасно зашто уважени писци Бенц (Benz, 1991: 9) говоре о неспоразумима западњака поводом схватања и доживљавања православља и православне цркве: „Неправославним житељима Западне Европе доста је тешко разумјети Источноправославну цркву зато што људи на Западу не посједују довољно знања о животу и учењу православља, али и постојеће штуро знање прекривено је предрасудама и несугласицама, дјелимично конфесионалне, а дјелимично и политичке нарави.“

Илузорно је очекивати да неко други, осим нас, социолошки истражи, обради и презентује православље и православну цркву. Други могу показати интересовање, поклонити интелектуалну пажњу и добронамерно припомоћи – главни део посла неминовно остаје у задатак световним и религиозним социолозима са православних подручја.¹⁴ Православци су дужни да одговоре на изазове, које они са Запада све више одашиљу према Истоку. Тако је, документујемо, већ именовано интернационално друштво, које спада у две најјаче и најутицајније асоцијације социолога посвећених разумевању религије, одлучило да на 22. конференцији („Religion Culture and Identity“, Будимпешта, 1993) посвети посебну тематску сесију православљу, тачније социологији источног хришћанства (Sociology of Eastern Christianity)¹⁵ друго по значају удружење Society for the Scientific Study of Religion – тек је ове године доделило засебну седницу питањима религије у источноевропским земљама (Freedom and Religion in the Eastern European Context“)¹⁶ док

¹⁴ Ево како то демонстрира С. Г. Мешџировић (1992:111), Американац наше горе лист и професор на Тексашком универзитету, завршним пасусом у рецензији наше књиге *О религији и атеизму*: “I highly recommend this book as an informative cultural analysis of a region of the world that will surely live up to its historical reputation as a harbinger of world events. The Balkans have been neglected by sociologists of religion and by sociologists in general Ђорђевић reminds us of the importance of this tiny but volatile region of the world. It is hoped that somebody will translate this book into English and publish it.”

¹⁵ Томе су допринели и наше ангажовање у ISSR, радови са претходних конференција и прихваћени реферат („Towards the Sociology of Orthodox Christianity“) за скуп у Будимпешти.

¹⁶ Опет само једно саопштење о православљу (Ђорђевић, 1992б), али, што је индикативно и чему вероватно кумују политички разлози, десетак реферата о религијском и националном питању

на First European Conference of Sociology (Беч, 1992; учествовало пет стотина социолога) сем у једном реферату,¹⁷ није било ни помена о православљу – али зато су се бројне анализе односиле на актуелно стање католичанства и протестантизма у светлу поодмаклог процеса секуларизације.

Одговорити на испоручене захтеве – социолошке и општекултурне по природи, мада не треба испустити и чисто политичку позадину у прихватљивом значењу тога појма – заправо није могуће без конституисања и развоја социолошког истраживања православља, односно без етаблирања социологије православља и православне цркве у оквиру социологије религије.

IV. Социологија православља и православне цркве у Српској православној цркви

Социолози се добронамерно питају: „Да ли у окриљу Српске православне цркве егзистира тако нешто што се именује социологијом религије или религијском социологијом, хришћанском социологијом или социологијом хришћанства, најзад православном социологијом или социологијом православља и православне цркве?“ И одговарају: „Не, тако нешто се не може наћи у Српској православној цркви; у књигама, монографијама и текстовима њених посленика ретки су и помени оваквих синтагми, а о анализама које би биле и социолошки утемељене нема ни говора.“ Као да социолог и социолог религије немају ама баш ништа вредног пренети православном богослову, јерарху, свештенику, вернику, цркви у целини? Наравно имају и те како, па макар се свело на оно што износи Хоутарт (Houtart, 1981: 9): „Социолог може помоћи душобрижнику, као уосталом и сваком кршћанину, у откривању људске стварности. Он му може такође помоћи да точније види значење подузетог потхвата и црквених институција. Може му показати и какве ће бити вјеројатне последице ове или оне одлуке. Стога је важно за кршћанина, а још више за онога који носи институционалну одговорност у Цркви, да уочава социолошке аспекте људске и религијске стварности и да схвати рад социолога. Изобразба свећеника досада је давала мало мјеста развијању таквог става.“

Па зашто се онда црква односи према социологији и социологији религије као некада Совјети – злоупотребимо ради пластичног оцртавања непримерену аналогију? Сетимо се: за њих је све до пред нестанак социјализма социологија била буржоаска наука, измишљена ради поткопавања тако срећно изведеног пројекта. Ипак су морали да је признају; можда би им би-

код Албанаца и на Косову, Муслимана и Хрвата у Босни и Херцеговини и Хрватској (“Religion and Nationhood: Albania and Kosovo”: “Religion and Revolution: Bosna-Hercegovina and Croatia”).

¹⁷ Ђорђевић / Ђуровић, “Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians”.

ло боље да су на време учинили тај гест! Можда би и Српској православној цркви било боље да у свом институционалном оквиру поседује изграђену православну социологију или социологију православља и православне цркве? – чиме се (одговарајућим социологијама) могу поносити католичанство и протестантизам. Овако стара еклезијална структура још није произвела ниједног православног социолога религије: заиста, нека нам се укаже на таквог Србина или Српкињу. „Довољно је што имамо световне социологе религије који се баве нашом конфесијом“ – чује се из редова цркве. Али потребна су оба табора, јер је социолошко посматрање сваке религије осетљива ствар: „Ако социолог довољно не позна религијски феномен, долази у опасност да га право не схвати, тј. да га не схвати с обзиром на вредноте које дају право значење структурама религиозног бића и дјеловања што их он проматра. Ако је пак својом религијском припадношћу усвојио феномен који проматра, тада он боље разумије значење тог феномена, али долази у опасност да буде пристран и да не буде доиста изворан. Тако, дакле, у сваком случају постоје неке предности а и опасности“ (Laloux, 1981: 78).

И уз све упитности – на које су дужни да одговоре религијски аутори – има наговештаја да се на више нивоа унутар Српске православне цркве мења најбоље став према социологији религије. Најпре и најважније, према да се још не уводи социологија религије на основним студијама Богословског факултета нити на Богословском институту (виша школа отворена превасходно за лаике), она је заступљена на трећем степену, на групи једног смера, под именом хришћанска социологија: Богословско-философски смер – Група за богословско-социолошке науке (методологија богословља, историја религије, психологија религије, еклисиологија и хришћанска социологија) (Гласнику службени лист СПЦ 73 (6): 98–102). Оваква формулација је принципијелно коректна и подразумева обухват православне, католичке и протестантске социологије. Могло се оперисати и називом религијска социологија, ако се има на уму како је одређује Ч. Драшковић (1982: 33),¹⁸ иако се тако доводи у везу са световном социологијом религије и предвиђа

¹⁸ „Религијска социологија се схвата као религијско-етичко продубљивање политичких и културних појава, које се разликују од емпиричког описивања својим дубљим упућивањем на њихове основе. Истина, она не искључује ни емпиричко описивање, ни филозофско и религијско удубљивање у појаве заједничког људског живота. Да не би остало без одговора чак и питање да ли живот људи уопште има какав смисао, или је проста бесмислица, а да се и не говори о питањима чудног и неодређеног процеса рађања, развијања и смрти, о смислу културе, о апсолутној вредности итд., јавља се потреба да се у обради социологије, поред емпиријског материјала, узме у обзир и материјал који даје хришћанско откривење... Религијска, хришћанска социологија се изграђује на хришћанској антропологији. Поред хришћанско социолошких теорија у њен предмет улазе и учења о цркви, о браку, о личној својини итд., да би се осврнула и на социолошке разлике међу хришћанским вероисповестима.“

усвајање јединственог имена – социологија религије: „Могло би се споменути и подјела у новијој социологији религије која се у поратном раздобљу манифестирала већ у самом називу дисциплина. То је разлика између религиозне социологије и социологије религије, која, дакако, није била само терминологијска. Религиозна се социологија оформила на подлози пасторалне социологије и претежно се развијала као црквена социологија. Била је то доиста по својој природи религиозна социологија. И није само за предмет истраживања имала религију. На другом крају, социологија се религије бавила у неких својих представника, конципирала и практицирала као радикално лаичка знаност. Истина, ова се подјела поступно, бавила у називу, изгубила: и религиозна социологија преузела је име социологије религије“ (Врцан, 1990: 3416). Претпоставка је да ће се истоврсни процес одвијати и на нашој световно-религијској сцени, тј. да ће протоком времена у употреби остати само назив: социологија религије.

Затим, што посебно радује, све је више текстова из пера младих православних богослова (М. Арсенијевића, Н. Крстића и др.) који одишу социолошком аромом или су покушај одговора на еминентно социолошка питања.¹⁹ Искуснији и водећи српски теолози ту су да брину за младе и створе им климу за несметани развој у правцу православне социологије.

Закључујући залагање за конституисање социологије православља цркве – световне или религиозне – истичемо да она има пуно тога да уради и да је пред њом огромно неорано поље. Њен централни задатак састојао би се у истраживању духовног и економско-социјалног развоја на православном културном простору, односно у проучавању православне духовности као чиниоца развоја или стагнације православне цивилизације. Она мора препознати ово питање и одговорити на њега, угледајући се на Веберово маестрално разрешење везе између протестантске етике и духа капитализма. Нажалост, како смо већ констатовали у рецензији једне вредне књиге (Ђорђевић, 1992), православни писци, и религијски и лаички, систематски избегавају сусрет са овом упитношћу – као да се ишчекује појава неког православног Вебера, уместо приањања на посао. Основано се може тврдити да би успех у решавању централног задатка социологији православља и православне цркве донео високо место међу социолошким дисциплинама и учврстио њен академски статус. А Српска православна црква од тога би имала вишеструке користи – за себе и за народ на који полаже право.

¹⁹ Недавно нам се јавио један од њих: „Професоре, коначно је услышен Ваш вапај. Погледајте последњи број *Светишоре* и мој одговор на Ваше питање – Када ће жена доћи на ред у Српској православној цркви?“ Од млађих православних делатника и треба очекивати одлучујући допринос православној социологији.

Литература

- Beckford, J.A. (1990) „The Sociology of Religion 1945–1989“, *Social Compass* 37 (1):45–64.
- Benz, E. (1991) *Дух и живот источнс цркве*, Сарајево: Свјетлост
- Бергер, П.Л. (1988/89) „Црква и држава: нове равнотеже“, *Преглед америчке амбасаде* (244):46.
- Бергер, П. и Келнер, П. (1991) *Социологија у новом кључу*, Ниш: Градина
- Berger, P. (1991) „Conservative-Liberal Divide in Greek Orthodoxy?“ *Religion Watch* 7 (2):5
- Цвитановић, И. (1975) „Вјера и савремени облици атеизма“, у: *Путови и раскршћа савремене теологије*, Сплит: Црква у свијету
- Ћимић, Е (1981) „Одгојно-образовни процес и религија“, *Погледи* 11 (2):43–60
- Драшковић, Ч. (1982) *Речник пастирско-педагошке теологије*, Београд: Савез удруженог православног свештенства Југославије
- Ђорђевић, Д. Б. (1986) „Нека отворена питања социолошког проучавања православља“, *Градина* 21 (1–2):74–79
- Ђорђевић, Д. Б. (1987) *Социологија религије пред новим изазовом. Религија и савремени свет*, Београд: ЦМ Универзитета у Београду
- Ђорђевић, Д. Б. (1987а) „Социологија религије И. Н. Јаблокова“, *Марксистичке теме* 11 (1):64–74
- Ђорђевић, Д. Б. (1990) *О религији и атеизму*, Ниш-Београд: Градина-Стручна књига
- Ђорђевић, Д. Б. (1991) *Православље између неба и земље*, Ниш: Градина
- Ђорђевић, Д. Б. (1991а) „Логос“ – нови часопис надлазећих снага Српске православне цркве, *Humanitas* 23(3–4):117–118
- Ђорђевић, D. B. (1991b) „Why Orthodox Turn into Adventists?“, *SSSR Annual Meeting, Pittsburgh, USA*
- Ђорђевић, Д. Б. (1992) „Религија као темељ културе и уметности“, *Теме* 15 (12):186–184
- Ђорђевић, D. B. and Ђуровић, B. (1992a) „Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians“, *First European Conference of Sociology, Vienna, Austria*
- Ђорђевић, D. B. (1992b) „Orthodoxy Between Heaven and Earth: Case of the Serbian Orthodox Church“, *SSSR Annual Meeting, Washington, USA*
- Ђорђевић, Д. Б. и Ђуровић, Б. (1992с) „Системи идеја, веровања и праксе – Религија“, у: *Социологија и социологија културе* (прир. Ј. Живковић и А. Костадиновић), Ниш: Центар 018
- Ђорђевић, D.B. (1993) „Towards the Sociology of Orthodox Christianity“, *The XXII Conference of ISSR, Budapest, Hungary*
- Флере, С. (1978) „Функционалистичка теорија у социологији религије“, *Културни радник* 31 (3) 3–18
- Флере, С. (1984) „Религија и религиозност у југословенском друштву“, *Култура* (65–66–67):393–402
- Gouldner, A.W. (1977) „Anti-Minotaур: Мит о вредносно неутралној социологији“, *Марксизам у свету* 4 (9):1–16

- Hill, M. (1973) *A Sociology of Religion*, London: Heineman
- Хоутарт, Ф. (1981) „Предговор“, у: Laloux, J. Увод у социологију религије, Загреб: Кршћанска садашњост
- (s.n.) (1992) „Информатор за студенте Богословског факултета Српске православне цркве, Богословског института и постдипломце“, Гласник – службени лист СПЦ 73 (6):98–102
- Јаблоков, И. Н. (1987) „Религиозни односи“, *Марксистичке теме* 11 (1):51–63
- Јукић, Ј. (1991) *Будућност религије*, Сплит: Матица хрватска
- Калинин, К. А. (1988) *Модернизам рускога православља*, Киев: Политиздат
- Кершеван, М. (1984) „Марксистичка социологија религије – како и зашто?“, *Култура* (65–66–67):11–23
- Laloux, J. (1981) *Увод у социологију религије*, Загреб: Кршћанска садашњост
- Luckmann, T. (1978) *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth: Penguin Books
- Meštrović, S.G. (1992) „О религији и атеизму (On religion and Atheism). By Dragoljub V. Đorđević Београд: Стручна књига, 1990. 245pp.“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1):111
- Никонов, К.И. (1983) *Современая христианская антропология*, Москва: МГУ
- Новиков, М.П. (1979) *Тупики православного модернизма*, Москва: Политиздат
- Oommen, T.K. (1990) „Comments on James Beckford: ‘The Sociology of Religion: 1945–1989’“, *Social Compass* 37 (1):71–73
- Павичевић, В. (1980) *Социологија религије – са елементима филозофије религије*, Београд: БИГЗ
- Петровић, С. (1991) *Култура и уметност*, Ниш: Просвета
- Подолк, В.А. (1979) *Модернизација хришћанске идеологије*, Киев: Вишца школа
- Savramis, D. (1982) *Zwischen Himmel und Erde - Die orthodoxe Kirche heute*, Stuttgart: Seewald Verlag
- Саврамис, Д. (1991) „Макс Вебер и православна црква“, у: *Православље између неба и земље*, Ниш: Градина, 80–95
- Segal, R.A. (1989) *Religion and the Social Sciences: Essays the Confrontation*, Atlanta: Scholars Press
- Семенкин, Н. С. (1986) *Философия богоискательства*, Москва: Политиздат
- Скледар, Н. (1986) *Ум и религија*, Сарајево-Задар: Веселин Маслеша-Народни лист
- Шушњић, Ђ. (1988) *Знати и веровати*, Загреб: Стварност и Кршћанска садашњост
- Thompson, I. (1989) *Religion*, London and New York: Longman
- Уринович, Д. М. (1985) *Ведение в религиоведение*, Москва: Мисл
- Варичев, Е. С. (1982) *Православная Церковь – история и социальная сущность*, Москва: Советская Россия
- Врцан, С. (1990) „Неке пријепорне тачке у новијој социологији религије“, *Наше теме* 33 (12):3394–3416
- Wilson, B. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press

Ивица Живковић
 ЦРКВА И ДРУШТВО: ЗАШТО НИЈЕ МОГУЋА СОЦИОЛОГИЈА
 ПРАВОСЛАВЉА?* **

Социологија православља у сусрету теологији

У последње време све је више оних који Цркву и православље покушавају да посматрају са друге стране лупе својих социолошких истраживања. Нарочито активан и упоран међу њима јесте млади нишки социолог, др Драгољуб Ђорђевић, чест гост научних скупова у земљи и иностранству и изузетно плодан публициста. Његова лично изабрана научна спецификација односи се на „отварање питања социолошког проучавања православља“ на нашим просторима. О томе је г. Ђорђевић писао у многим својим чланцима и расправама, говорио на академским скуповима које је и сам сазивао на ту тему (оснивач је ЈУНИР-а, „Југословенског друштва за научно истраживање религије“, у Нишу), те приредио и неколико зборника радова које није тешко наћи у нашим књижарама. У том свом труду Ђорђевић изражава константно чуђење и негодовање због индолентности православних аутора тим питањима, у време када католички и протестантски социолози и теолози предано промовишу своја истраживања. Прилажемо овај рад као једну од реакција „на дате изазове“, али и као покушај да се пружи одговор на једно ново питање: може ли уопште бити социолошких тема у православљу?

Чини нам се да је социологу Ђорђевићу промакло запажање да у православних аутора није у питању никаква индолентност. Пример за то нека буде директан: на скупу „Човек и Црква у вртлогу кризе – шта нам нуди православље данас“, одржаном у Београду 1992. г, где је Ђорђевић и поставио овај проблем, бар четворица православних богослова су претходно, на доста недвосмислене начине, указивали на то зашто не може бити социологије православља. Најпре је у уводној речи, говорећи о основним појмовима расправе, епископ Иринеј Буловић подвукао значење речи „православље“, како се тај појам може а како не може третирати према свом изворном контексту. Нешто даље, Велимир Б. Поповић, скрећући пажњу на стварност Велике тајне побожности (новозаветни библијски израз), каже да је перспектива православне теологије таква да нуди решења не за спекулативне већ превасходно за егзистенцијалне проблеме човека. Декан Богословског факултета Димитрије Калезић чак отворено говори о неподударности сфера, штавише штетности наметања социолошких метода и граница темама у вези са хришћанском вером. Најзад, философ Жарко Видовић

* Изворно објављено у: *Образ* (1–2):41–42, 1996.

** Знајмо поуздано да данас аутор више не стоји иза већине изречених ставова.

пише о погудности (и недобронамерности) посматрања хришћанства као система обредних навика, институције, конфесионалног тела, итд. – управо су у питању схватања која социолог Ђорђевић узима као нужну полазну основу за своје концепције.

Црква и друштво: мојћности социолошкој ирејмана

Социологије православља не може бити, чак ни условно. Православље није социолошки феномен, нити пак било какав апстрактни појам – од почетка историје оно се остварује као Црква. Споља гледано, онима који искуствено не познају природу Цркве, она изгледа управо као једна социолошка појава – једно друштво, колектив или „заједница“, чак: друштво у друштву, део читавог друштва, оно што бисмо могли назвати сектом или партијом. Дакле, изванредан терен за социолошка истраживања. Међутим, у своме самосазнању, у сазнању православних хришћана, Црква није исто што и друштво као *societas*.

Црква је организам који има једну димензију више у односу на друштво. Та суштинска димензија, која је и чини Црквом и улази у сам њен идентитет, јесте Тајна Христова – библијски израз који означава начин живота људи као њихово јединство са Богом. Живот човека као слободне личности у заједништву са Богом и са другим људима у Христу јесте слика вечног живота у Богу, заједнице Царства Оца и Сина и Светога Духа. Стога је и Црква пројављена на литургијском сабрању и Духом Светим конституисана као то и такво заједништво.

Многима су познати главни моменти свете историје спасења, коју твори сам Бог у сарадњи са човеком, коју читамо у Светом писму и празнујемо у литургијском животу Цркве. На другој страни имамо широке, скоро универзалне токове историје света, а то заправо јесте историја друштва, историја светског поретка. Та историја је континуални показатељ пропасти у коју воде природни и друштвени начин живота, пропасти која се односи не само на социјалне околности већ и на само егзистенцијално биће човека. Проповед Речи Божје у Цркви пуна је благовештења упућених људима да би напустили тај свој „природни“ и „друштвени“ начин живота, и да би слободно прихватили једино спасавајући Божји дар и једину алтернативу тим животима – богочовечански начин постојања. Јер Црква је „народ помиловани“ и „народ под заштитом Божјом“, народ изабран за вечни живот.

Разлика је, дакле, у димензији која постоји у Цркви и која време испуњава вечношћу, овај век будућим веком, смртни живот вечним животом, и који историју венчава испуњењем њеног смисла. Та димензија доводи људе у сједињење са Богом, чинећи их тиме нечим већим од простих елемената друштва: чинећи их удима организма Тела Христовог и Пуноће Духа Светога.

Социолошко третирање Цркве исто је што и планиметријски рачун у вишедимензионалном простору у геометрији, исто што и говор без употребе именица и глагола у језику. Није стога у питању пуко игнорисање социологије од стране богослова. Ради се о томе да је полазна претпоставка свих социолога о Цркви као конфесионалном телу друштвеног типа, које постоји паралелно и пуноправно са осталим социолошким феноменима, потпуно погрешна. Тако се о Цркви не може размишљати чак ни условно – а раздвојити ту димензију од осталих немогуће је. Као што се у природи светлости не раздваја, осим у нашем аналитичком уму, честична природа од таласне, тако се још више у Цркви не могу спровести идеје људских умова о многосушностима и раздељивостима.

Свакодневно искуство учи нас да се људски живот у друштву претежно одвија у тим и таквим настраностима и лажно именованим стварима и појавама – у ствари, ради се о људском животу отуђеном и неутемељеном у животу Божјем. Тако настају и читаве науке засноване на неистини, односно незасноване на истини. И посебно међу њима социологија, која говори о идејама јединства људи без обзира на њихово јединство са Богом, те о законитостима у друштву потпуно аутономним и индиферентним у односу на Божје присуство. Заједништво људи без заједништва са Богом није заједништво већ изопачење идеје заједништва, а развој и напредак тог заједништва у разним кумулативним облицима које проучава социологија није прогресиван него дубоко, људски и природно, деструктиван пут. Социологија религије нити поседује метод који се односи на Тајну Христову као превасходну димензију црквеног сабрања, нити пак настоји на изналажењу тог метода. У пракси она чини друго: једноставно анулира ову димензију, називајући Цркву социолошким феноменом.

Социолошко виђење човека и антиројологија хришћанској дојословља

Социологија нуди своје виђење човека, и сама претендујући да буде антропологија по преимућству. Таква функција социологије практично је могућа само у оним системима у којим се човекова личност вреднује према улози коју одаваља у друштвеном поретку. Шта нам, међутим, социологија открива о људима? Другим речима, шта нам социолог може казати о тајни човека? Основно је питање: може ли се тајна људског бића одвојити од појма о људском бићу и ставити у страну, може ли се тајна посматрати на једној страни а друштвена димензија на другој? Ако је немогуће чинити таква подвајања, који су то онда параметри којима рачуна социолог?

О човеку као јединки у друштву, онако како га формира „друштвено уређење“ у држави и како га дефинише „наука о друштву“ нема се много шта рећи. Societas је изопачење нормалне и природне људске дружевности,

зато што подразумева потискивање човекове личности и свега што је у делу појединачног човека конкретно, јединствено, нарочито и непоновљиво. Последњи циљ друштва у свим светским пројектима и порецима, а нарочито у Новом светском поретку, јесте: створити човека без својстава. Државе по својој природи као да имају тежњу ка крајњој механизацији друштва; људску власт, уколико је отпађена од Бога, узнемирава то када други почне да дејствује на личној основи. То је појам систематске друштвене репресије и латентног претварања људских бића у завртње једне универзалне машине друштвеног космоса.

У Цркви је, опет, свако људско биће личност, јединствена, конкретна и апсолутна у свом идентитету. И слободна у свом бићу. Многи рационалисти покушавали су да својим фундаментално раслојеним умом дефинишу тајну тог идентитета и одреде идеал савршености. Први резултат који видимо јесте: мноштво различитих дефиниција и идеала. Но, оно што је битно за конкретни живот нас људи и за историју нашег друштва није та историја философије, није питање ко је како и шта смислио, већ: шта су смислили они који у својим рукама имају највише концентроване моћи и утицаја на земљи? Поставимо и ми своје питање: да ли су смислили и да ли смишљају истог савршеног Сина Човечјег, који се открио кроз Цркву? Савршени човек открио се и као савршени Бог, Господ Исус Христос, не разделяјући нити сливајући та два у себи. Слобода људског бића у Цркви праћена је духовном одговорношћу да буде остварена не као грех и смрт, када се човек изолује у сопствену љуштuru, већ као вечни живот: да се љубављу отвори ка заједништву са другима. О човеку се у Цркви говори сликама живе вере.

Стога није исто заједница Цркве и колектив друштва: јединство личности у љубави и поверењу и збир социјално уређених и међусобно крајње изолованих индивидуа, име сваког човека спомиње се у Цркви од крштења, те и после смрти. Напротив, лична имена људи у колективу нити се спомињу нити су икоме потребна, осим у картотеци, где играју улогу дројева. Исто је и са лицима људи. Док је духовност Цркве у заједништву, антидуховност друштва је у индивидуализму, повлачењу у себе и механичком функционисању. Прво је поље православног богословља, а друго је поље социолошких истраживања, која не творе никакву антропологију већ афирмишу тотално деградирани појам о људском бићу.

Зашто то није добро, већ смо наслутили. Можемо мало кренути и кроз историју, почев од Вавилона – првог светског поретка без благодати Божје. Можемо сагледати и стање цивилизације данас, у ходу ка новом, по многим и последњем светском поретку. Шта је философија тог „друштва“ после појаве Аристотелове метафизике, када су ликови и духовна искуства замењени појмовима и реторичким надметањем? Само замењивање истините

истине лажним „истинама“, и још горе: стварање самог тог појма лажних „истина“. Шта је вера тог „друштва“ пре и после језуитске инквизиције, која је насилно спасавала свет, проповедајући љубав без слободе? Само лажно очинство и протест против лажног очинства. Другим речима, само комплементарна двојка римокатоличке и протестантске, која је у духовности западног света силно угрозила изворно доживљавање хришћанства као „вере отаца наших“ и Јеванђеља које је све у релацијама очинства и синовства. Шта је пак свет после Хегела, који је говорио о вештачкој, другој природи човека, о Sietlichkeit (обичајности), о животу као навици и аутоматизму у покорности пред светским духом, организованим као држава? И после других германских класичара који су са универзитетских катедри, након вековне социјалне и религиозне фрустрације, загосподарили читавим царством земаљским? Погледамо ли лица студената у њиховим амфитеатрима и послушамо ли речи младих на њиховим испитима, све се своди на једно: ономе што је лично, ту, у конкретном животу, нема места. Уопште, у реалном животу који се ствара нема места никаквој слободи, а идеја хришћанске љубави заувек прелази у бесловесни романтизам.

Такво је напредовање историје света, старе вавилонске блуднице која заштрава борбу против људског лика у нама. Прогрес социолошки тумачен у свом правом лицу заправо је убрзана припрема за борбу о којој читамо у Апокалипси. На место васпитања (храњења) људског бића долази контролисање – контрола школства и контрола медија. И та контрола сразмерно гледа да формира нови антрополошки тип – човека без лица, некомуникативног на нивоу личног, који ће аутоматски функционисати у поретку бесмисла и који ће бити неспособан и за какав духовни живот. Предмет социологије, дакле, није Црква нити питање људског бића у њој, већ прогрес људског друштва, прогрес ка новом добу. А то ће бити доба које неће ни знати за оно што је уистину људско, осим у својим најдубљим, подсвесним страховима, страховима од лица Сина Човечјег, које целивамо на икони у Цркви.

Ивица Живковић
ПРАВОСЛАВЉЕ У КАНЦАМА „НАУКЕ“:
О СОЦИОЛОГИЈИ И РЕЛИГИЈИ* **

Научно и социолошко изучавање религије средином деведесетих у Југославији на врло успешан и плодотворан начин добило је право грађан-

* Објављено у: *Нова Искра* (44–45):10–12, 1997.

** Знајем поуздано да данас аутор више не стоји иза већине изречених ставова.

ства кроз Југословенско друштво за научно истраживање религије (ЈУНИИР), формирано 1993. године у Нишу. Ако ништа друго, ЈУНИИР је истински репрезентативно удружење, које озбиљно и чињенички представља врхунска достигнућа ове научне области данас.

На досадашњим конференцијама и научним скуповима ЈУНИИР-а, који су пропраћени издавањем обимних зборника, било је могуће упознати се са целовитим ставовима југословенских социолога, нарочито по питању отварања социолошког проучавања православља на нашим просторима. Наравно, нарочит предмет „социолошког посматрања“ било је понашање и друштвено деловање Српске православне цркве. „Општи приступ понашању СПЦ“ је такав да није потребно осуђивати Цркву, већ помоћи јој, методама и резултатима научних истраживања, да се снађе у времену и простору након многих промена на просторима бивше Југославије.

Трећа конференција ЈУНИИР-а на Палићу 1996. г. изазвала је многе расправе и недоумице о питању односа српске социолошке јавности и СПЦ. ЈУНИИР је отворено замерио српским теолозима на одбијању понуђене сарадње која би се усредсредила на што хитније формирање једног заједничког става. То би било од опште важности за решавање актуелних проблема везаних за учешће Цркве у новим токовима друштвене интеграције. Са друге стране, хришћанска јавност Србије оптужила је ЈУНИИР и његове „борце за прогресивну секуларизацију“ за увођење и спровођење модела националног саморазарања и негирање културног идентитета средине. Око свега тога подигнуто је доста прашине – по некима премало да би се дошло до увиђања правог проблема, а по некима и превише, с обзиром да сличним академским догађањима не би требало дати више пажње него што им по природи ствари припада. Што се тиче последње, четврте конференције, одржане у Нишкој Бањи 1997. г, могао се уочити труд водећих социолога на ублажавању ових тензија, што међутим не значи и промену унутрашњег става.

Није никаква историјска новост да из опште друштвено-политичке ситуације, иначе подложне социолошким тумачењима, настаје читава проблематика везана за Цркву и њено социјално деловање. Међутим, пре упуштања у разраду те проблематике ваља имати у виду нека темељна начела сваког социолошког приступа, као што су: потреба признања општеважећих појава, позитивизам у теорији сазнања, хуманистичка оријентација са одговарајућом ретроспективом историјских дешавања итд. Сва ова начела говоре о социологији као зрелом плоду једног вековног развоја западноевропске философске мисли, која је била и остала утемељена на ставовима и вредностима старогрчког филозофског наслеђа, неспојивог са православним богословским предањем и саборним самосазнањем Цркве. Социоло-

гија, а нарочито социологизам као принцип органичења, не одговарају начину размишљања православног човека, чак ни када се ради о најосновнијим вредностима и претпоставкама.

Социологија религије, посматрајући православље као друштвену појаву (или дар, теоретски, као феномен у његовој друштвеној димензији) издваја и негира ону страну његове стварности која пресудно одређује идентитет Цркве – то је тајна Тела Христовог и Пуноће Духа Светога. Ради се о нарочитом начину живота људи који се остварује као њихово литургијско јединство са Богом. Социологија нити поседује метод који би се на то односио, нити пак настоји на његовом изналажењу. Њена полазна претпоставка јесте да се друштвена димензија Цркве може одвојити од Тајне Христове и да се може изучавати независно од ње. Социолошки третман зато искривљава слику о Цркви, те уколико се питања хришћанства на тај начин преиспитују, ствара се нетачна и чудна представа некакве институције која самом својом појавом носи приличан број нерешивих противречности.

Социологија нуди своје сопствено виђење човековог идентитета, стреми да буде антропологија по преимућству. Таква улога једне друштвене науке могућа је само уколико се човекова личност, првенствено, вреднује према улози коју има у друштвеном поретку и уколико се, следствено томе, негирају или потискују њене особености. Општа синтагма „приватних ствари човека“, где спада и вера, служи како би издвојила лична својства људи и њихово деловање на личној основи, те како би људе свела на социјално уређене (безличне) појединце, чији збир сачињава социолошки појам „друштва“. Квалитет човека у тако схваћеном систему у потпуности је одређен његовим биолошким, моралним и друштвено признатим вредностима. Све оне су мерљиве и упоредиве, оне не рачунају на могућност личног стваралаштва, духовне „оригиналности“ и непоновљивости једног људског бића. То није наука људима какву би могли да прихвате православни хришћани. Светост као мера људског достојанства у хришћанству није ствар развоја човекових природних особина и способности нити се о њој може судити објективним путем. Савршенство људских односа, што значи и остварење људске личности у изворном виду, дато је у литургијском животу Цркве. Уколико се ти односи, онако како су они остварени на Литургији, поставе као социолошки проблем, долази до непремостивих тешкоћа. Немогуће је објективно дефинисати и образложити човеков лични, синовски однос љубави према Богу. Такође није могуће хришћанску љубав према човеку проценити у смислу утврђених механизма социјалне афирмације људи. Најзад, човеков подвижнички однос према природи неускладив је са хуманистичким принципом „задовољавања људских потреба“, чије је остварење један од основних теоријских и научних задатака со-

циологије. Ради се о разлици у темељног приступа. Циљ социологије је да нађе и зацрта повољан модел социјализације људи, ради решавања сукоба у земаљским односима и то на општем нивоу. За разлику од тога, у Литургији и уопште у хришћанском животу, људи се јављају у оним службама какве ће бити у животу будућег века. Стога социјални живот Цркве унапред превазилази све одређене друштвене моделе и категорије.

Данас се много говори о научном приступу стварима вере и социологија се управо јавља као носилац тог аутономног научног приступа, настало кроз дистанцирање од философског, уметничког, митолошког или теолошког приступа по методу, улози, мерилима и вредностима. Ово дистанцирање настало је на европском западу са појавом лажног проблема сукоба између вере и знања у схоластици. И вера и знање су ту били схваћени као делимичне, несуштинске и споредне антрополошке теме, за које не постоји заједнички именоватељ. Православни исток сведочио је о сасвим другачијој теолошкој и антрополошкој стварности, где су се ови термини схватили у животном значењу. Богословље и наука су у једном ширем смислу и данас синоними и на њиховој истоветности заснован је сазнајни модел аутентичног хришћанства, очуван у православљу. Тај метод односи се на целовит живот, живот вере, односно живот познања стварности у Логосу (Слову) Божјем – Христу. Говорећи о Цркви, нема разлога да се прихвати било какав критеријум разграничавања у приступу, којим би се издвојило неко посебно начело изучавања супротно или различито од богословског. Познат хуманистички став о непостојању јединствених начела за области теологије, философије, науке (социологије) и уметности није прихватљив, све док те „области“ не буду у потпуности отуђене од конкретног живота људи и док не буду засноване на пуким претпоставкама.

Та отуђеност и умишљеност и те како је приметна у социолошком изучавању Цркве. Представљање Цркве као „институционализоване вере“, као „система идеја, веровања и праксе“, обредних навика, конфесионалног тела и томе слично, ни најмање не узима у обзир унутрашњи начин живота, којим се хришћанство превасходно дефинише. Уместо тога, Црква и православље описани су као утврђени и програмирани формализам обредног типа, лишен сваке животне енергије и променљивости. Овакво представљање даје заокружену научну аргументацију нихилистичком опредељењу образованих људи. При свему томе, мало који социолошки критичар би умео да дефинише конкретно схватање појма институције, како је он види и описује у Цркви и у којој мери она опредељује духовно стваралаштво хришћанске личности.

Помоћ коју нуде социолози и која би требало да се заснива на њиховим научним истраживањима, закључцима и предвиђањима у вези са кри-

тиком појединачних чинилаца верског живота не може имати никаквог конкретног значаја. Црква је заједница која прихвата човека као слободно, лично биће са свим својим животним проблемима и питањима и ту нема места објективном оцењивању и статистичком сврставању. Разни друштвени и психолошки проблеми у којима постоји тзв. „верски аспект“ стоје у изравном домену личних односа људи и њихово решавање би понајпре требало ослободити плитког социологизма и програмске методологије.

Многи упућују на одговарајуће социолошке дисциплине које постоје у римокатоличкој и протестантској теологији и тамо достижу завидан теоретски ниво. Ипак, треба приметити да ове дисциплине не нуде ни минимум решења за типичне социјалне сукобе и кризе које носи егзистенцијална стрепња, међуљудска изолованост и еколошка ситуација. Ту се ради о зачараном кругу у који је човечанство и доспело тако што је упорно опстајало на декадентним темељима космичко-хармонске теорије везане за вишемиленијумску философску традицију Запада. На тим начелима утемељена је и неправославна теологија европског запада, а њено кокетирање са социологијом представља типичан манир историјско-моралне оптерећености, савременог комплекса политичке незаинтересованости и кризе социјалне неделотворности. Те појаве не могу бити ауторитет нити пример за деловање. Алтернатива није потребна ни у идеологији ни у ставовима, већ у начину живота. Њу свету нуди једино православље, не као институција или верска конфесија, већ као жива заједница људи ослобођених од потрошачког менталитета, једина заједница у којој су позитивно дефинисани сви они односи човека који се тичу његовог бића и остварења његове стварне слободне личности.

Наметање социолошког језика Цркви и њеном догословљу само може водити у разговор глувих. „Социјални“ проблеми Цркве који су од ширег друштвеног значаја, као што је то екуменско питање или питање односа са државом, ни издалека нису тако једноставни како то изгледа са социолошког становишта. За њихово решавање потребно је живо познање унутрашње природе Цркве, које није одређено никаквим спољашњим нормама или принципима, нити је подложно „неопходној систематизацији“. То не значи да у Цркви нема никаквог учења, али Реч Божја поверена епископима Цркве очигледно није предмет занимања социолога. Њихов вредносни интерес, уколико у овој нихилистичкој ери тако нешто уопште постоји, одређен је ужим оквирима и односи се на научно надгледање и оцењивање друштвеног деловања људи. Ово нарочито важи за специјално осетљиво поље уклапања или неуклапања у токове важеће социјалне интеграције. Прелазак са марксизма на нешто ново ту ништа битно не мења. Социолошки манири добро су познати нашој јавности од саме њихове појаве на нашим

просторима. У наше време они постају главни носиоци и настављачи злогласне традиције научног атеизма. Наравно, Црква ће надживети и те хирове, ма у шта они израсли.

Оно што, међутим, треба радикалније проблематизовати јесте оријентација званичне српске просвете, оне која „држи“ школство и медије и која и поред спољашњег утиска мирног сапостојања стоји у отвореној супротности са традиционалним хришћанским начелима просвећивања људи. Са тим проблемом ухватили су се у коштац још генијални мислиоци из прве половине нашег века, какви су били Димитрије Љотић, Велибор Јонић, о. Јован Рапајић и др. У новије време критички фронт је отворен епохалним текстом владике Амфилохија „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, којим је настављена богословска и педагошка мисија великог Аве Јустина Поповића.

У склопу наше теме, проблем се односи на читаво једно идеолошко усмерење, по коме веру и хришћанство треба изучавати строго „научним“ (читај: социолошким) путем и по коме тим научним достигнућима треба приписати искључиву правоваљаност.

ЈУНИР као чедо тог усмерења покушава да на један авангардни начин у модернизованој хрестоматској форми изгради целовит, општеважећи приступ датим темама. У том покушају Удружење има максималну политичку (колико је то потребно) и финансијску (колико је то могуће) подршку државе, издаје за наше прилике огроман број књига и зборника, а његови предводници уживају неприкосновени ауторитет и академској јавности о свим питањима вере.

Када се у земљи у којој живи неколицина водећих светских теолога тај ауторитет препушта импровизацији, то може говорити само о руководним начелима просветне политике нашег доба. Сувишно је и спомињати да се у школама о вери може учити само тим методама, штавише те су методе обавезне за све. Многи воле да говоре за или против увођења веронауке у школе. Колико њих уочава да веронауке у нашим школама и те како има, с тим што се она изучава на један другачији, себи несвојствен начин, у програму предмета социологије!? Када прелиставамо социолошки уџбеник за средње школе, обавезан за све ученике у Србији, уочавамо да тематика о вери, хришћанству и православљу (узгред речено: веома конфузно обрађено и изложено градиво, са великом количином намерних грешака) не садржи никакав одређен социолошки приступ или метод, нити се пак ограничава на социјалну пројекцију датих тема. Напротив, она је изложена у форми која треба да пружи ученицима основне информације о тим темама, врло осетљивим, о којима годинама није смело бити ни речи. Ученици имају задатак да из тог штива уче о тој теми, за оцену за коју ће одговорати пред на-

ставником социологије. Како пак наставник то може предавати, у овом тренутку страшно је и замишљати. „Социологија“ за трећи и четврти разред средње школе са темама о православљу једини је важећи уџбеник за који је одобрење добијено још код оног Министарства просвете којим је руководио Данило Ж. Марковић, који је био ментор Мирјане Марковић у Нишу, али који је био и ментор Драгољуба Ђорђевића, оснивача ЈУНИР-а и ученика злогласних совјетских професора научног атеизма, Угриновича и Јаблокова.

У садашњем светском поретку остварује се миленијумска тежња западноевропске метафизике, која никада није смогла снаге да се суочи са тајном човекове личности већ се против ње наоружавала системима и организацијом моћи. Плод тога је масовно васпитавање фанатичних потрошача, сурових такмичара и грубих професионалаца у чијем моралу преовладавају повученост, неповерљивост, дезвољност, деконцентрисаност и агресивност. Чини се да је Унивезитет као установа већ прописао све потребне алгоритме и да треба очекивати скори крај универзитетског школства као институције. У скорој будућности примат ће преузети рачунарско образовање, са тоталним искључењем личне комуникације. Хегелов „Објективни дух“ данас се постепено обликује као светска монархија са апсолутним, дожанским ауторитетом, чији се будући монарх у Библији назива Антихристом. Под његовом влашћу човек ће коначно бити дефинисан и запечаћен (жигосан) као антиличност, односно као улога у поретку. На нашим историјским просторима борба против духовности остварује се и као борба против Цркве. Црква је могућа само као заједница живих и духовно препорођених личности. Формирањем антиличности угрожава се могућност назидавања Цркве, али се истовремено ствара и антицрква, као систем формализма и обредних навика. У држави Објективног духа црквом ће се именовати „систем идеја, веровања и праксе“ који ће бити подложен социолошком испитивању. Уместо богословља потенцираће се социологија православља као једино истинито и друштвено признато теолошко знање. Другим речима, то ће бити једина могућа веронаука и њено увођење треба очекивати управо у високом школству Србије.

Од свих могућих реакција православних хришћана најважнији је сопствени напор на стицању већег хришћанског и богословског образовања, схваћеног као целовита духовна делатност која ће помоћи савременом човеку у очувању његовог идентитета, као и у заштити од свих врста духовног насиља. Није својствено православним хришћанима да одустају од вредновања, поготово оних животних области које су од примарне важности. А да ли се овде ради о простим академским и доктринарним питањима или о чињеницама које утичу на живот и спасење људи није тешко проценити.

Зоран Крстић МОГУЋНОСТИ И ДОМЕТИ СОЦИОЛОГИЈЕ ПРАВОСЛАВЉА*

Духовна зрелост и богатство једне средине може се, између осталог, идентификовати и по дилемама, проблемима, питањима које та средина себи поставља и покушава да нађе одговарајуће, у датим условима, одговоре. Судаћи према питањима која се односе на могућност постојања, места и улоге социологије православља, питањима која су елементарне природе, наша се средина не би могла похвалити великом духовном зрелошћу. Постављати елементарна питања, значи бити на почетку. Социологија религије постоји већ више од 150 година у областима западне духовности, с тим што јој корени сежу још даље у прошлост, па нам се чини бесмисленим и само питање о могућности постојања нечега што већ постоји. Што се тиче православних земаља ситуација је умногоме друкчија од оне на Западу. Почевши од средина у којима је социологија православља готово непостојећа (као што је то случај код нас), па до средина где се она још увек налази на почетку, као што је то случај са Грчком. И ту, тек прва генерација истраживача и професора поставља темеље науци која се зове социологија хришћанства, са посебним акцентом на православљу, наравно. Да поменемо само неке од њих, окупљене на катедри за социологију хришћанства и етику на Теолошком факултету у Солуну и њихове најпознатије радове:

Г. Манзаридис: Хришћанско друштво и свет – 1967, Православни духовни живот – 1986, Православна теологија и друштвени живот – 1989, Социологија Хришћанства – 1990, Етика – 1991.

Б. Јулцис: Теологија и персоналне везе према Фотију Великом – 1974, Духовност и друштвени живот – 1975, Социологија атеизма – 1984, Увод у социологију религије – 1985.

Ј. Петру: Црква и политика – 1992, Друштвена правда – 1992, Теологија и друштвена динамика – 1993.

Судаћи према искуствима суседне нам Грчке, социологија хришћанства у оквиру православља је, и те како, могућа, оправдана и може да буде од велике користи мисији Цркве у ширем друштву.

Што се наших простора тиче, потребно је због непостојања традиције у овој научној области, осветлити нека елементарна питања, чије би разрешавање упутило, охрабрило и заинтересовало за истраживања и у овој области. Чини нам се да су основна питања на која ћемо покушати, према нашим могућностима, дати одговор следећа:

* Објављено у: *Календар СПЦ*, стр. 102–105. Београд: СС СПЦ, 1998.

Која је разлика између теологије и било које друге науке, па самим тим и социологије хришћанства?

Шта може да буде предмет истраживања у области религије?

Шта је предмет социологије хришћанства, могућности, домети као и корисност у вршењу црквене службе?

Већ дуго времена се говори о разлазу црквеног живота и теологије. Са једне стране, чују се притужбе теолога да нико не обраћа пажњу на њихово мишљење и истраживања, да немају никакву могућност утицаја на црквени живот, нити пак неко од њих тражи мишљење. Са друге стране, критике на рачун теолога и савремене теологије су, такође, бројне. Да је она својим „академизмом“ сама „испала“ из црквеног живота, да се теолози баве уским, стручним темама које немају везе са стварним потребама и проблема Цркве, да су теолошки радови намењени „колегама“, стручњацима, а не читавом црквеном телу. Вероватно је да су оба мишљења тачна, а сигурно да се ради о неспоразуму и мешању животних и научних сфера.

Православна теологија чува особену, отачку методологију која представља пут Богопознања, а она је двострука – реч је о харизматској теологији и научној теологији (као и свакој другој науци).

Свака од њих има своје посебности, али су оне и функционално сједињене. Иако је отачки период познавао сасвим другачије схватање науке од данашњег,¹ ова дупла методологија је у савременим условима још више корисна и актуелна.

Пре свега, харизматска теологија представља литургију у оквиру Цркве. Апостоли, јеванђелисти, мученици, исповедници, свети оци нису тек хероји, већ пре свега, харизматски носиоци истине и живота.² Они су чланови јединственог тела, чланови „народа Божијег“, Цркве, и њихов доживљај, њихово искуство и Боговиђење је у исто време и искуство Цркве, јер га она као такво препознаје и усваја као своје. Харизматска теологија представља сам живот Цркве и само Богопознање, јер се до Бога не стиже тек исправним мишљењем, а још мање доследним научним мишљењем, већ исправним начином живота и то живота у Цркви.³ У сфери додиром створенога са нествореним остварује се смисао људског живота, па човек већ сада постаје житељ будућег века. Боговиђење, присуство Бога у природи и историји и Његово откривање свом народу не остаје само у сфери доживљаја, оно добија и своје тело, оваплоћује се у хришћанске споменике, сведоке и знаке поменутог искуства Боговиђења. Ту функцију врши харизматска теологија, дакле функцију оваплоћења. Она треба да искаже, саопшти, изрази дојама, тоновима, исклеше у камену лепоту и истину будућег Царства Божијег. Шта бисмо, према томе, све могли да назовемо хришћанским споменицима? Све оно што је нашло своје тело, свој израз који одговара

људској створености: богослужење, Литургија, Јеванђеље, посланице, одлуке васељенских сабора, отачка и аскетска књижевност, црквени канони, архитектура, иконописање, музика итд.

Овде долазимо до тачке када на сцену ступа још једно врло важно методолошко разликовање на апофатичну и катафатичну теологију. У нашој се литератури ова два пута често поистовећују са појмовима схоластичке теологије *via affirmationis* и *via negationis*. *Via affirmationis* представља приписивање Богу одређених афирмативних појмова и имена, па кажемо да је Бог добар, праведан итд. *Via negationis* је супротни пут. Богу приписујемо особине које су супротне од оних које познајемо у нашим оквирима простора и времена, па кажемо да је Бог бесмртан, вечан итд. Али и један и други пут остају у сфери створенога, говоре о Богу из перспективе земље. Апофатична теологија, онако како је сачувана у православном предању, је сасвим нешто друго. Она одриче сваку могућност да се Истина потпуно обухвати и искаже на начин створенога. Што год, дакле, из искуства Боговиђења рекли о Богу, што год катафатична теологија искаже, остаје у сфери симбола и знака који указују на оно суштинско, на сусрет.

Бога и човека, на искуство Богопознања. Доследно пратећи ову методологију православље је избегло искушење, које, нажалост, Римска црква није успела да избегне, искушење академизма, схоластике. А оно је – да се Истина може потпуно обухватити и исказати људским појмовима, да су Истина и оно што кажемо о Истини истоветни. Сви хришћански споменици у православљу су увек и свагда симболи, иконе које указују, али и учествују на начин створенога, у реалности будућег Царства.

Како бисмо, сада, на најједноставнији начин могли да искажемо стварање једног хришћанског споменика?

Полазећи од искуства Боговиђења које далеко превазилази сваку могућност његовог потпуног преношења и исказивања, харизматски носилац се спушта и улази у сферу катафатичног богословља када, ипак нешто треба, на богодоличан начин, да искаже користећи било коју, човеку подобну форму изражавања – речи, доје, тонове. Оно што је створено постаје символ и знак који упућује на његово искуство и уколико га католичанска Црква препозна као своје, постаје хришћански споменик. Оног тренутка када уђе у сферу створенога, када угледа светлост дана, хришћански споменик може да буде и објекат научног истраживања, јер се наука креће искључиво у сфери створенога. И ту је место академској теологији, као и свакој другој науци. Харизматска теологија ствара, а наука проучава, систематизује својом методологијом хришћанске споменике. Разликовање харизматске и академске теологије аналогно је основној онтолошкој подели на нестворено и створено. Харизматска теологија је додир и искуство нестворенога које се

постиже исправним начином живота у Цркви, а предмет проучавања академске теологије може да буде само оно што је „створено“ дакле, резултати харизматске теологије. У тој сфери се, исто тако, налази и простор за социологију хришћанства. Социологија, као геометрија друштва, може својом методологијом да проучава хришћанске споменике, али она не може да их ствара, јер су то две сасвим различите области – једно је животна, а друго научна.

Сама социологија код нас, али и у Европи има, или је дар до скоро имала, марксистичку доју, тако да је то још једна отежавајућа околност за развој социологије хришћанства. Али, истини за вољу, и остале науке су претрпеле сличне идеолошке утицаје. Можда би најбољи начин афирмације социологије хришћанства био да се њоме даве теолози. Тиме би и многи неспоразуми и предрасуде били превазиђени и избегнути.

Предмет социологије хришћанства

Социологија хришћанства је део социологије религије и своја истраживања ограничава на област хришћанства. Социологија православља би по свом предмету била још ужа наука и ограничила би се на истраживања у области православља.

„Хришћанска, дакле, вера, као уосталом и религиозност уопште, има непосредне последице и утицаје на друштвени, економски, политички и културни живот човека, као и на глобално тумачење света. Са друге стране, различити фактори друштвеног, економског, политичког и културног живота утичу на формирање и манифестацију религиозне вере. Ово су теме које истражује социологија хришћанства.“⁴ За истраживања у овој области неопходно је познавање догмата, богослужења, моралних и других чинилаца хришћанског живота, али социолошка истраживања не могу, ни у ком случају, да задиру у анализу суштине догмата, богослужења или морала или у оцену њихове веродостојности, јер истраживање увек остаје на феноменолошком нивоу и у вези је са утицајима на форме, институте и друштво уопште.⁵

Социологија као помоћна теолошка наука

Постоји још једна могућност, исто тако значајна при садашњим околностима, а то је коришћење социологије као помоћне теолошке науке. Напоменули смо већ да социологија представља својеврсну геометрију друштва и може да пружи врло значајна сазнања о функционисању савременог друштва, а то пак знање да допринесе успешнијој мисији Цркве.

Дакле, са једне стране, социологија православља би могла да допринесе, са своје стране, успостављању „дијагнозе“ у оквирима самог црквеног

живота, које је, по нашем мишљењу, неопходно потребно. Оно што нам је задато, што представља „идеал“, не значи да се аутоматски остварује и у пракси. Потребно је утврдити реалну ситуацију, па тек онда тражити путеве ка остварењу задатога. Тај процес бисмо могли да означимо као идентификацију греха и проналажења путева покајања. Динамика хришћанског живота се и изражава на тај начин – у непрестаном препознавању греха, јер грех, као стање богооутуђености, у историји мења своје форме постојања и увек је потребна духовна бдуност и мудрост за његово уочавање. На пример – да ли би фактичко стање у нашим парохијама могло да буде окарактерисано као грех? Једно је оно што би парохија требало да буде, оно чему тежимо, а сасвим друго постојећа ситуација. Поистовећивање фактичког и идеалног већ говори о нездравости приступа. Теологија би у овом случају, свакако, требало да има главну реч, али би и социолошка истраживања била од велике користи.

Са друге стране, иако Црква није од „овога света“ у овом свету делује и овом свету сведочи о будућем еону. Апсолутно неприхватљив и хришћанству стран је став затварања и некомуникације са светом. На Цркви лежи одговорност за спасење света. Она је истина истог тог света, а уосталом, и сам Господ нам је заповедио „идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“ (Матеј 28, 19). Заповест Господња крије у себи непрестану бригу, непрестани контакт и непрестано оцрквљење света. Тај задатак никада није био, а посебно данас, лак. Да би се са неким комуницирало потребно је знати његов језик, његов начин размишљања, његове корене. У том смислу, комуникација Цркве са савременим друштвом је изузетно компликована, а посебно због динамичности истог тог друштва које непрестано мења своје форме постојања, начин живота и организацију. Немогуће је старим и превазиђеним формама, мишљењима и језиком општити са савременим светом. У овом случају се не ради о већ многоосуђиваним покушајима модернизације, по среди је нешто сасвим друго. Мисија Цркве се састоји и састојаће се у проповеди оваплоћеног, распетог и васкрслог Сина Божијег, који је у све векове исти. Ту се ништа не мења, нити се пак може мењати. Али, начин на који ћемо свету проповедати Истину мора да буде примерен том свету, иначе сви наши напори остају узалудни. Свет нас најпре неће разумети, а затим ће нас одбацити као нешто анахроно и њему непотребно. Сами смо сведоци овакве ситуације широм света, а делимично и код нас. А не ради се само у проналажењу нових и савремених изражајних форми, већ, пре свега, у одговарајућој и примереној проблематици. Један од показатеља животности црквене мисије јесте да она одговара на постојеће, а не умишљене и теоретске проблеме. Пред нама се подиже огромна неман савременог света са новим формама неправде, ропства, силе, моћи, лажи, свакојаким обли-

ка искоришћавања и манипулације, еколошке катастрофе, и то су реални проблеми, проблеми савременог човека, на која он тражи одговоре. При томе, ми не мислимо на неки други свет који је далеко од наших врата. Напротив, ми пре свега мислимо на наше, данашње, српско друштво. Активна улога Цркве се у свим овим стварима просто подразумева, јер ако не буде у матици живота, остаће маргинализована и сведена на део фолклора. Али, сваки покрет Цркве према свету мора бити заснован на познавању функционисања, корена и разлога који су довели до тога да савремено друштво личи на стари Вавилон. Истини за вољу, „овај свет који у злу лежи“ је увек то и дио, и проблем није у њему, већ у спремности и способности хришћана да се са таквим светом „ухвате у коштац“ да га преображавају и христијанизују. За тај посао су потребни огромни стваралачки напори, јер није довољна само критика већ и стварање нових животних модела, другачијих, хришћанских животних вредности, братских међуљудских односа у свим животним сферама, који би били узор за превазилажење кризе савременог друштва. Кажемо стварање, а заправо се ради о поновној актуелизацији изворних и предањских хришћанских вредности. Због свега тога, социологија својим методама друштвене анализе може да допринесе успешнијој и конкретнијој мисији Цркве и њене резултате не би требало занемаривати.

Напомене

1. Незамисливо је било оштро одвајање харизматске и научне теологије као што је то могуће данас, јер нема ни науке без просветљеног ума.
2. Види N. Ματσουκας – Δογματική και συμβολική θεολογία, Θεσσαλονίκη 1990, стр. 133. и даље.
3. „До Бога стижемо одређеним начином живота, а не мишљења.“ X. Γιανναрас, Αλφαβηταρι της πιστης, Αθίνα 1988. стр. 28.
4. Γ. Μαντζαριδης, Κοινωνιολογία του χριστιανισμου, Θεσσαλονίκη, 1990, 19.
5. Исто, 20.

Драгољуб Б. Ђорђевић
СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВЉА И СОЦИЈАЛНО УЧЕЊЕ СПЦ;
УСЛОВ ЦРКВИ ЗА ПОСПЕШИВАЊЕ РАЗВОЈА СРПСКОГ ДРУШТВА*

Текст сачињавају два, на први поглед, неповезана дела. У првом се излаже кратка социологија историје досадашње расправе о могућности уте-

* Црква и држава, ур. Ђ. Вукадиновић и С. Антонић, стр. 77–87. Београд: ИИЦ Нова српска политичка мисао, 2007.

мељивања социологије православља и православне цркве, а у другом у знацима разматра улога Српске православне цркве (надаље: СПЦ) у транзицији и изградњи српског цивилног друштва. У анализи и повезивању тих двеју тема, полази се од следећих поставки:

СПЦ доброно касни у заснивању социологије православља и социјалног учења;

СПЦ може бити важан актер транзиције и изградње цивилног друштва;

СПЦ ће то постати ако задовољи ниску услова, тј. ако се теоријски и практично заокупи низом конкретних друштвених питања; и

СПЦ не може испунити тај задатак без доприноса социологије религије, тачније социологије православља, развоју њеног социјалног учења.

1 К социологији хришћанства у СПЦ, најоко

„Централни задатак социологије православља састојао би се у истраживању духовног и економско-социјалног развоја на православном културном простору, тј. у проучавању православне духовности као чиниоца развоја или стагнације православне цивилизације. Она мора препознати ово питање и одговорити на њега, угледајући се на Веберово маестрално решење везе између протестантске етике и духа капитализма. Православни писци, и религијски и лаички, систематски избегавају сусрет са овом упитношћу – као да се ишчекује појава неког православног Вебера, уместо приањања на посао.“

Кад сам уочи овогодишњег православног Ускрса купио троброј Политике и намах се латио Васкршњег додатка „Култура-уметност-наука“, па у њему још пронашао текстић у коме се наговештава увођење од јесени предмета социологија хришћанства на Православни богословски факултет Универзитета у Београду, чини се да у том трену није било срећнијег човека од мене (Пешић, 2006:13). Лепши дар за ускршње празнике нисам могао ни сањати – остварило се оно за шта се годинама залажем, чиме је задовољена и моја професионална сујета. Јер, код нас спорења око социологије хришћанства, прецизније могућности утемељења социологије православља и православне цркве, имају „бурну“ историју коју вреди у обрисима евоцирати.

Истине ради, све је почело штампањем мога текста Према социологији православља и православне цркве (Ђорђевић, 1993:194–205), који је као реферат поднет 1992. год. на научној конференцији Човек и црква у вртлогу кризе: шта нам нуди православље данас?²⁰ У њему се, након представљања

²⁰ Скуп је организовао београдски Институт за европске студије и на њему је учествовала, поред знаних лаичких културолога и социолога религије (Сретен Петровић, Зоран Глушчевић, Дарко Танасковић, Веселин Илић, Душан Пајин, Сениша Јелушић...), православна интелектуална елита:

тзв. католичке и протестантске социологије религије, указује на кашњење унутар СПЦ у коришћењу социолошке оптике и истраживања зарад сопственог бољитка и поентира програматским закључком: „Централни задатак социологије православља састојао би се у истраживању духовног и економско-социјалног развоја на православном културном простору, тј. у проучавању православне духовности као чиниоца развоја или стагнације православне цивилизације. Она мора препознати ово питање и одговорити на њега, угледајући се на Веберово маестрално разрешење везе између протестантске етике и духа капитализма. Православни писци, и религијски и лаички, систематски избегавају сусрет са овом упитношћу – као да се ишчекује појава неког православног Вебера, уместо приањања на посао (204).“

Тредало је да прођу три године да би неко из СПЦ реаговао на понуду. Први се у расправу укључио Ивица И. Живковић (1966:41–42) – тада талентовани студент Богословског факултета СПЦ, сада професор Призренске богословије са седиштем у Нишу – објавивши у Образу малецки напис под насловом Црква и друштво: зашто није могућа социологија православља? Одстрани ли се накана благог жигосања моје академске и професионалне каријере, што делује потпуно нефункционално али је изгледа било примерено карактеру часописа, текст се своди на апсолутно одбијање могућности социолошког изучавања православља и СПЦ, поготово заживљавања социологије хришћанства/православља: „Социологије Православља не може бити, чак ни условно (подвукао Д. Б. Ђ.). Православље није социолошки феномен, нити пак било какав апстрактни појам – од почетка историје хришћанства оно се остварује као Црква. Споља гледано, онима који искуствено познају природу Цркве, она изгледа управо као једна социолошка појава – једно друштво, колектив или ‘заједница’ чак друштво у друштву, део читавог друштва, оно што бисмо назвали сектом или партијом. Дакле, изванредан терен за социолошка истраживања. Међутим, у своме самосазнању, у сазнању православних хришћана, Црква није исто што и друштво као *societas* (41).“ У другом, за страницу дужем писанију Православље у канцама „науке“: о социологији и религији, публикованом у Новој Искри – Образ па Искра, а не које теолошко гласило – богослов Живковић (1997:10–12) делимиче одступа од тврдокорног става, модификује однос према социологији православља, али је се „ужасно“ придојава и неосновано јој калема империјалистичке намере: „У држави објективног духа црквом ће се именовати систем ‘идеја, веровања и праксе’ који ће бити подложен социолошком испитивању. Уместо богословља потенцираће се социологија православља као једино истинито и друштвено-признато теолошко знање (12).“

Иринеј Буловић, Владета Јеротић, Димитрије Калезић, Жарко Видовић, Димшо Перић, Велимир Б. Поповић, Предраг Р. Драгић Кијук, Милорад Лазић, Гордана Живковић, Зоран Милошевић...

Следећег лета, очевидно реагујући на моје залагање и Живковићеве текстове, Ђакон Зоран Крстић (1998) придружује се дискусији јасним опредељењем: „Судећи према искуствима суседне нам Грчке, социологија хришћанства у оквирима православља је, итекако, могућа, оправдана и може бити од велике користи мисији Цркве у ширем друштву (102).“ Он, огромно се удаљавајући од Живковића а приближавајући мени, већ пише не о томе зашто није могућа социологија православља, него, сходно наслову свога рада, о њеним могућностима и дометима смештајући је час у социологију религије, час у помоћну теолошку дисциплину.

У првој згоди нивои општости налажу да имамо социологију религије која обухвата социологију хришћанства, а она социологију православља. Тада иде и просто Ђаконово (1998:104) образложење: „Хришћанска, дакле, вера, као уосталом и религиозност уопште, има непосредне последице и утицаје на друштвени, економски, политички и културни живот човека, као и на глобално тумачење света. Са друге стране, различити фактори друштвеног, економског, политичког и културног живота утичу на формирање и манифестацију религиозне вере. Ово су теме које истражује социологија хришћанства.“ Кад пак социологију православља третира као помоћну догословску науку, онда он мисли на дијагностицирање самог црквеног живота, оног унутар цркве, на расцеп између фактичког и идеалног, раскорак оствареног и догматског када би теологија, „свакако, требало да има главну реч, али би и социолошка истраживања била од велике користи“.

Доприносећи домаћој дискусији о социологији православља и знајући за отпоре, З. Крстић (1998:103–104) завршава конкретним предлогом: „Сама социологија код нас, али и у Европи има, или је дар до скоро имала, марксистичку доју, тако да је то још једна отежавајућа околност за развој социологије хришћанства. Али, истина за вољу, и остале науке су претрпеле сличне идеолошке утицаје. Можда би најбољи начин афирмације социологије хришћанства био да се њоме даве теолози. Тиме би и многи неспоразуми и предрасуде били превазиђени и издегнути.“²¹ Опрез је у реду, но излишно јесте инсистирање једино на догословима. Слично стоји и са дилемом: религијска (религиозна) и/или лаичка социологија религије. Стога ћу подсетити на расправу – о којој нас још пре три деценије известио на свој начин Срђан Врцан – поводом деобе социологије религије на тзв.:

лаичку социологију религије; и

религиозну социологију религије; а потом религиозне на:

²¹ И. Живковић је спремио оштру реакцију и на Крстићев напис под насловом *Могућности и домети социологије православља*, али га, ево већ ће деценија, не објављује. Текст је у мојој личној архиви, јер ми га је писац још 1998. поверио на чување. Преостаје ми да у пригодној прилици сакупим све текстове поводом полемике око социологије православља и угодној форми штампама.

католичку социологију религије;
 протестантску социологију религије; и
 православну социологију религије.

Та, у почетку јасна и оштра диференцијација – каткад доведена и до отвореног сукоба – на Западу је превазиђена и ретко издија на површну. („То је разлика између религиозне социологије и социологије религије, која, дакако, није била само терминологијска разлика. Религиозна социологија у основи се формирала на подлози пасторалне социологије и претежно се развијала као црквена социологија. То је била социологија која је по својој природи била доиста религиозна, а предмет њезина истраживања није била само религија. На другом крају, социологија религије се барем у дјелима неких својих представника конципирала и практицирала као радикално лажичка знаност. Истина, та се подјела поступно барем у називу изгубила: религиозна социологија преузела је назив социологије религије (Врцан, 2001:297–298).“)

Било како да јесте, књигом Православље између неба и земље (Ђорђевић, 1991), преводом далекосежног чланка Демостенеса Саврамиса (1991:80–95) Макс Вебер и православна црква, текстом Према социологији православља и православне цркве (Ђорђевић, 2003:194–205), зборником Човек и црква у вртлогу кризе: шта нам нуди православље данас? (Живковић, 1993), издавањем монографије Андреаса Буса (1994) Макс Вебер и Азија,²² припремљен је терен за оцртану полемику о могућности и дOMETИМА социологије православља и СПЦ, па и њено конституисање деценију доцније.²³ На том је путу др Радован Биговић, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду, несумњиво најлибералнији и „најсоциолошкији“ учењак у окриљу СПЦ – тако га вреднујемо у нашем последњем зборнику (Ђорђевић, 2006д) – изистински највише допринео заживљавању социолошких тема у српском православљу својим двама студијама Црква и друштво (2000) и На извору вере (2006), премда могу закључити, а да се не огрешим, како је ипак кључни принос превод и издавање чувене Социологије хришћанства Георгија И. Мандзаридиса (2004).²⁴

²² О значају тога посла за истраживање православља у: Симић, 2005:631–637.

²³ Има правде у чињеници да ће социологију хришћанства од академске 2006/7. год. предавати баш спомињани З. Крстић – онда ђакон, сада протојереј и професор канонског права – који је докторат стекао у Солуну код проф. Јоаниса Петруа на Катедри за социологију хришћанства (Пешић, 2006).

²⁴ У оквиру *Хришћанској културној ценџира* (Београд), чији је оснивач, публиковао је још две битне књиге за социологију православља: *Глобализам и православље* (2002) и *Хришћанство и европске интеграције* (2003). [Није на одмет забележити да сам почетком девете деценије истеклог века први у нас дошао до Мандзаридисовог већ класичног дела посредством Василиоса Н. Макридеса, грчког социолога религије, који сада шефује последипломским студијама из социологије религије на

II К социјалном учењу СПЦ, најзад

„Христолошки и пнеуматолошки основ социјалног учења Цркве упућује да не постоји ништа што би могло да се назове приватним (индивидуалним), већ све што је лично припада и другима и обрнуто. Тај основ и повезаност са есхатолошким архетипом историје показује богатство и могућности заједничког мишљења, а као круна тог мишљења долази и заједничко делање.

Овај документ објављен је на српском пре многих већих језика у свету.²⁵ У новије време диће редигован и такође званични документ Православне Цркве у Русији из 2000. г. Тада ће се показати јединство два учења. На основу та два текста и аналогних студија могуће је развити даље богато заједничко истраживање социјалних проблема. То би био можда и наш најбољи одговор на проблеме секуларизације и глобализације: превођење темељних вредности хришћанског предања на језик савремених људи.“

Иринеј Буловић

Коју недељу пре васкршњег усхићења због податка да се коначно на високошколској институцији СПЦ инсталира социологија хришћанства/православља исто тако сам се лепо осећао у време промоције компендијума *Основе социјалног учења Католичке цркве* (2006), објављеног на српском језику, одржане 5. априла 2006. г. у амфитеатру Православног богословског факултета СПЦ.²⁶ Не толико због тога што је промовисање по себи било културни догађај са големим одјеком у штампи и електронским медијима, што је пример екуменизма и што се одиграло уз високог госта из Ватикана тамо где му је и било место, него ради тога што ми се опет остварује предвиђање о нужности изградње социјалног учења СПЦ.

Ретко ће који службеник СПЦ оспорити потребитост таквога чина, више ће – попут З. Крстића (Пешић, 2006:13) – опрезно констатовати да формулисање социјалне доктрине СПЦ и православља у целости неће баш тако лако ићи: „Претходна питања на која сам указао у вези са друштвеном активношћу Цркве и извесна колебљивост у формулацији ставова могу у

Универзитету у Ерфурту (Немачка). Намеру да *Социологију хришћанства* објавим у ЈУНИР-овој библиотеци *Религија и друштво* осујетио је колега Драган Коковић „немаром“ у комуникацији са преводиоцем.]

²⁵ Владика бачки мисли на: *Osnove socijalnog učenja katoličke crkve*. 2006. Beograd: Fondacija Konrad Adenauer i Beogradska nadbiskupija.

²⁶ Промоцијом је модерирао надбискуп београдски монс. Станислав Хочевар, а говорили су још протојереј З. Крстић, владика Игнатије (Мидић), др Стјепан Баладан, професор на Католичком богословском факултету у Загребу, др Антон Стрес, мариборски помоћни бискуп, др Радован Биговић, владика Иринеј (Буловић) и кардинал Ренато Рафаел Мартини, председник Папског већа за правду и мир.

пракси, на различите начине да се манифестују. Могу да прикрију равнодушност и страх пред друштвеним проблемима и да одврате хришћане од активне и хришћански препознатљиве друштвене активности. У том случају се они од света окрећу ка пустињи и стварају предуслове за гетоизацију Цркве. Али, Црква је окренута ка свету, а не ка пустињи и Њен је задатак да свет као творевину Божију афирмише, а не да одбаци.“ Оно што је Московска патријаршија усвојила још 2000. – Основи социјалне концепције Руске православне цркве – и што је блиска будућност српског православља – Основи социјалног учења Српске православне цркве – многи лаик унутар цркве и ван ње одбија.²⁷ А, где парадокса – вели Антон Стрес на представљању католичког социјалног компендија – управо су верници лаици првопозвани да раде на непосредном спровођењу социјалне доктрине: „Главну улогу у томе носе вјерници лаици. Њихова је улога да просветљују разум, потичу вољу, да дају оријентирне тачке, да чине људе осетљивим на друштвене проблеме и страдања, да у свим удружењима па и политичким раде на промицању тих темељних вриједности.“²⁸

У српском контексту, а у позадини дебате о социологији православља и социјалном учењу СПЦ, поставља се кључно питање: да ли Српска православна црква може бити важан актер транзиције и изградње цивилног друштва, тј. чиме треба да се заокупи да би то постала? Неоспорно, она може бити учесник цивилног друштва – што и јесу верске заједнице у западним државама, тамо где већ постоји учвршћено демократско уређење – под условом да: поштује његова строга правила понашања;²⁹ скрајне традиционално-патријархалну вертикалу;³⁰ изгради савремен однос према политичком пољу;³¹ гаји цивилизован став према свакоме мањинству;³² заступа борбу за заштиту природе;³³ и формулише и залаже за планску социјалну политику.³⁴

²⁷ Последњи пример је наступ Саше Гајића на научном скупу *Нове српске политичке мисли* „Црква и политика“, одржаном 20. маја у Вуковој задужбини у Београду.

²⁸ Он вели да се друштвено учење РКЦ темељи на пет принципа: достојанству, солидарности, супсидијарности, друштвеној правди и заједничком благостању.

²⁹ Мој став у: Ђорђевић, 2003.

³⁰ Мој став у: Ђорђевић, 2005а., али видети и: Радун, 2005.

³¹ Мој став у: Ђорђевић, 2006а., али видети и: Марковић, 2005.

³² Мој став у: Ђорђевић, 2006г.

³³ Мој став у: Ђорђевић, 2006д.

³⁴ Мој попис није исцрпан и треба га допуњавати, што није сврха овога есеја. Тај сам проблем разрађивао у написима – *Crkveno-religijski kompleks kao актер civilnog društva* (Ђорђевић, 2004); *Nekoliko razmišljanja o našoj crkvi* (Ђорђевић, 2005а); *Religijsko-crkveni kompleks u postoktobarskom periodu* (2000–2005) (Ђорђевић, 2006а) – па овде већма понављам аргументацију.

А да би подбројаном одговорила, она мора имати изграђену социјалну доктрину, коју, опет, не може добити без увида социологије православља. Примера ради, да би СПЦ била активни судионик цивилног друштва, што важи и за остале верске структуре, она мора да поштује строга правила понашања која владају у њему, да цени чињеницу „бачености“ на тржиште, да је у својеврсној утакмици са другим актерима и да у том оштром такмичењу неко у једном тренутку добије док ини, у том истом трену, губе. Свакако да се ово клатно помера: нема унапред загарантованог права на успех; правила цивилног друштва, а тиме и тржишне утакмице, све више налажу кретање од религије судбине према религији избора. Ако то применимо на цркву као институцију, тада ствар излази на следеће: црква се бира али не мора бити изабрана.

Овде не мислим на строгу примену теорије рационалног избора, већ имам у виду разлику између ранијих и садашњих преобраћавања. При масовним преобраћањима у прошлости, у дугом временском трајању одигравао се драматичан и далекосежан процес проверавања православних Срба: они, више силом и ради голог опстанка него милом и због повластица, напуштају прадедовску веру и „пригрљују“, на пример, ислам – њима страну религију и културу. Наравно, ту нема говора о прелазу са религије судбине на религију избора. Али када у модерно уређеном, мултикултурном и вишеверском друштву, свеједно нашем или француском, пунолетни грађанин слободно, својевољно и артикулисано пређе, ако јесте Србин, из православља на протестантизам или, Француз ли је, из католичанства у православље, онда имамо посла са оним што се формулише реченицом „прелаз са религије судбине на религију избора“. Он је изабрао, и то његово право је резултат развоја верских слобода и демократије.

СПЦ неће бити учесник цивилног друштва уколико се буде придржавала вертикале коју промовише и по којој наша заједница треба да буде устројена према тројству: Бог на небу, помазани краљ у држави а домаћин у породици. То јесте негда била вертикала српског народа, али она не може функционисати у грађанском друштву јер по дефиницији одбацује многе, често множину. Ако вели „Исус Христос на небу“, онда то не важи за све људе, не само по систему опозиције – верници и они који то нису, него и по томе што то не симболизира бога свих грађана у држави: он може бити и Алах и Шива, на пример. Фаворизује ли помазаног краља у држави, тада елиминише оне који нису за монархију, јер су за републику, а ни део становништва, можда, није за конкретну лозу из које би потицао суверен. Тек је домаћин у кући превазиђен модел – напосто неодновљив.

Утолико, да би СПЦ била битан чинилац, саобразно узусима који опредељују грађанско друштво, треба да прекрије и области које до сада

није покривало ни свеколико православље (Анастасије, 2002). Прво, уопште не постоји артикулисан став СПЦ и њених највиших званичника према идеји цивилног друштва. Истоветно, однос према демократији је врло проблематичан, затим однос према политичким партијама, па и могућности, која постоји на Западу, да се профилишу веома утицајне демохришћанске партије. Дакле, на старомодан начин се комуницира са сфером политике у најширем смислу тога појма; одатле и најжустра повика на СПЦ. Друго, СПЦ нема изграђено становиште према основним људским правима, а још мање према мањинским правима, при чему овде не желим да их сведем на етничко мањинство, него истичем значај и религијског, политичког, културног, родног, сексуалног мањинства. Верске заједнице у другим државама и те како потцртавају простор посебних људских права. И када смо сведоци реаговања неког ко можда самостално, не заступајући званичан став СПЦ, износи гледиште о овоме – углавном се то сведе на превазиђену реторику. Чак се и не развија мњење које православно учење гаји поводом мањинских права. Трећа област, важна за цивилно друштво, а истовремено је и светски проблем, јесте екологија. Она је у православљу, специјално у СПЦ, заиста занемарено подручје, док Римокатоличка црква већ дуго има чак и еколошког свеца. Зато Р. Биговић, најлибералнији српско-православни богослов, тек текуће године (2006:8. наставак) задаје православнима еколошки задатак и бригу о људским правима: „Православна црква неће погрешити ако подржи и охрабри све еколошке и миротворне покрете у свету, све покрете који се залажу за безусловно поштовање елементарних људских права и слобода и потпуно разоружање света, макар се по мотивима од њих и разликовала. Овај век има предиспозиције да буде век свеопште катастрофе, али исто тако и век Цркве, човечнији и хуманији од претходних. Шта ће тријумфовати – у великој мери зависи, међу многим субјектима, и од сведочења и деловања православних хришћана.“

И на крају, област социјалне политике јесте оно што је, поред спомених корпуса права, у директној вези са цивилним друштвом. Уопште у православљу, а тиме и у СПЦ, не постоји дефинисан концепт социјалне политике. Немате реферисање на проблем транзиције и приватизације; имате искључиво залагање за повраћај црквене имовине (и Римокатоличкој цркви и Исламској заједници). СПЦ уопште нема став према радништву, синдикатима, праву на рад; она, у том социјалном пакету, не разматра проблем беде, сиромаштва, понижених и маргинализованих људи. Има ту хуманитарног рада, али не у смислу изграђене политике која би се наметнула цивилном друштву и самој држави, као што је то случај на Западу у католичким и протестантским земљама. У оквиру социјалног простора није кон-

ститутисан ни однос према особама са посебним потребама, нити према делинквентима, нити према секс-трафикингу, наркоманији и алкохолизму.

* * *

Елем, као социолог религије у побројаним подручјима и видим шансу за религије, вероисповести и верске заједнице које делују код нас. Посебно ђи активност у њима годила афирмацији Српске православне цркве и њеној могућности да поспешу српско друштво у транзицији, тиме и потпомогне пастви и народу које заступа. Али пре тога она мора, уз помоћ и социологије православља, да развије социјално учење, тј. да се приклони „свету“ а мане „пустиње“.

КЊИЖЕВНОСТ

Анастасије (архиепископ Тиране и целе Албаније). 2002. Глобализам и православље. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ и Хришћански културни центар.

Биговић, Радован. 2000. Црква и друштво. Београд: Хиландарски фонд при СПЦ, 2006. „На извору вере“, 1–27. Политика од 3. до 30. јануара.

Blagojević, Mirko. 2005. Crkva i religija u transformacijama društva. Beograd: IFDT i Filip Višnjic.

Бус, Андреас Е. 1994 Макс Вебер и Азија. Ниш: Градина и ЈУНИР.

2003. The Russian-Orthodox Tradition and Modernity. Leiden/Boston: Brill.

Vrcan, Srđan. 2001. Religija u vrtlozima tranzicije. Split: Dalmatinska akcija.

Ђаковац, Александар (прир.). 2005. Православље и екуменизам. Београд: Хришћански културни центар.

Ђорђевић, Драгољуб Б. 1991. Православље између неба и земље. Ниш: Градина.

1993. „Према социологији православља и православне цркве“ Стр. 194–205, у Шта нам нуди православље данас?, приредила Г. Живковић. Ниш: Градина.

2003. Секте и култови. Београд: Ж. Алдуљ.

2004. „Crkveno-religijski kompleks kao akter civilnog društva“. Str. 35–37 u Civilno društvo i multikulturalizam na Balkanu, priredili Lj. Mitrović, D.B. Đorđević i D. Todorović. Niš: Sven i Filozofski fakultet – Institut za sociologiju.

2005a. „Nekoliko razmišljanja o našoj crkvi.“ Str.120–139 u Peščanik FM: Zašto se u crkvi šapuće?, knj. 3, uredile S. Lukić i S. Vuković. Beograd: Fabrika knjiga.

2006a. „Religijsko-crkveni kompleks u postoktobarskom periodu (2000–2005)“. Str. 239–253 u Pet godina tranzicije u Srbiji, II, priredio S. Mihailović. Beograd: Socijaldemokratski klub i Fondacija Fridrih Ebert.

(прир.). 2006б. У штампи. Муке са светим. Ниш: Машински факултет и др.

- 2006в. У штампи. „Према социологији религије верског живота Рома.” У Друштвене науке о Ромима. Београд: САНУ.
- 2006г. У штампи. „Религије и вероисповести националних мањина у Србији.” У Положај националних мањина у Србији. Београд: САНУ.
- 2006д. У штампи. „Религија и екологија: од зеленог према плавом.” У Еколошка култура и образовање: искуства Русије и Србије. Ниш: ФЗНР и др.
- Живковић, Гордана (прир.). 1993. Шта нам нуди православље данас? Ниш: Градина.
- Живковић, Ивица И. 1996. „Црква и друштво: зашто није могућа социологија православља?” *Образ* (1–2):41–42.
- _____. 1997. „Православље у канцама ‘науке’: о социологији и религији.” *Нова Искра* (44–45):10–12.
- Јаковљевић, Драган. 2006. Религије и вредности. Подгорица и Београд: Ratio и Свен.
- Крстић, Зоран (ђакон). 1998. „Могућности и домети социологије православља.” Стр. 102–105, у *Календар СПЦ*. Београд: СС СПЦ.
- Lukić, Svetlana i Svetlana Vuković (uredile). 2005. *Peščanik FM: Zašto se u crkvi šarpuće?*, knj. 3. Београд: Фабрика књига.
- Мандзаридис, Георгије. И. 2004. Социологија хришћанства. Београд: Хришћански културни центар.
- Марковић, Слободан Г. 2005. „Клерикализам у Србији: мит или стварност?” *Нова српска политичка мисао/Анализе* 1(4):15–27.
- Osnove socijalnog učenja katoličke crkve*. 2006. Београд: Фондација Konrad Adenauer i Beogradska nadbiskupija.
- Пешић, Миленко. 2006. „Издећи гетоизацију Цркве: православна теологија и савремено друштво (разговор са др Зораном Крстићем, професором на Православном теолошком факултету у Београду).” *Политика, Култура-уметност-наука* (Васкршњи додаток), 22. април, стр. 13.
- Радун, Бранко. 2005. „Црква између Сциле и Харидде.” *Нова српска политичка мисао/Анализе* 1(4):35–45.
- Savramis, Demostenes. 1982. *Zwischen Himmel und Erde – Die orthodoxe Kirche heute*. Stuttgart: Seewald Verlag
1991. „Макс Вебер и православна црква.” Стр. 80–95 у *Православље између неба и земље*, приредио Д. Б. Ђорђевић. Ниш: Градина.
- Симић, Жикица. 2005. „Веберова теза и Русија у визури Андреаса Е. Буса.” *Теме* 29(4):631–637.
- Хришћанство и европске интеграције. 2003. Београд: Хришћански културни центар.

Демостенес Саврамис

МАКС ВЕБЕР И ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА

„Док је калвинизам развио толико песимистички обојено схватање Бога и човека, да је Џон Милтон морао да каже: 'Нека и у пакао одем, али такав један Бог никада неће заслужити моју пажњу', дотле православна црква има учење које се заснива на јакој вери у љубав Божју и на сродству људске и божанске природе.“

„Неке мисли Макса Вебера, нпр. она о 'етици братства' у вези са рационалном привредом, стварношћу и унутарсветовним силама, помогле би нам да објаснимо, како то да је на тлу једне цркве која проповеда 'комунизам љубави' могао да успе комунизам *без* љубави.“

1.

Тврђење Макса Вебера да савремени човек, и поред све своје воље, није у стању да у целости представи себи значај који су за начин живота, културу и карактер народа имали религиозни садржаји свести, важи посебно за европски Исток, конкретно за земље и културе које су се развијале искључиво под утицајем религиозности православне цркве. Доказ је и што у социолошким истраживањима религије Макса Вебера домен православне цркве остаје мало запажен, и што ни у осталој литератури нема покушаја да се покажу односи духовног и економског развоја на територији православне цркве.

Кад *Алфред Милер-Армак* пише да су „социолошка истраживања религије тек последњих деценија прокрчила себи пут у Немачкој да би разрешили један тако компликован проблем као што је реалсоциолошки утицај византијских цркви“, онда он тиме истиче чињеницу која нас убедљиво доводи до теза и методе Макса Вебера, тим више што је, по мом мишљењу, једино ова метода погодна да разјасни нека важна питања, као на пример: зашто у православној цркви нема реалсоциолошког утицаја који би се поредио са утицајем калвинизма.

Љубав Макса Вебера према *истини* и његов успели покушај да аскезу помоћу социологије „приближи стварности“ две су чињенице које би могле

бити од великог значаја за православну цркву. До сада је сваки православни или неправославни научник који се бавио православном црквом покушавао да заобиђе конкретне проблеме настале на основу својеврсне религиозности православних народа, или би их помињао само узгред.

Књигу *Ернста Трелча* „Социологија хришћанских цркви и група“ (Тиндинген, 1912) Макс Вебер овако коментарише: „Аутору је више стало до науке, а ја више држим до практичног утицаја религије.“ На другом месту Макс Вебер пише: „Нама наравно није стало до тога шта је теолошко-етичка теорија развила појмовно, него шта је *важећи морал* био у практичном животу верника, дакле, како је религиозна оријентисаност деловала практично.“ Ово конкретно разматрање реалсоциолошких утицаја религије чини ми се погодним средством, које би се коначно требало примењивати за однос цркве и аскезе, а тај однос се у принципу ограничио на теорију и науку. Смиао и задатак овог рада је, према томе, прва оцена непознатог и незапаженог прилога Макса Вебера о бољем разумевању и критичком разматрању вансветовне аскезе, односно о отуђењу православне цркве од света с обзиром на њен реалсоциолошки утицај.

Мој задатак није да, на основу методе Макса Вебера, у свим појединостама правим и анализирам економски и социјални развој на територији православне цркве. То би био задатак неког научника који би ово истраживање схватио као своје животно дело. Једини циљ овог рада је да се покаже колико би Веберове тезе и методе могле бити драгоцене за такав један подухват. Зато приказивање религиозности православне цркве и економског и социјалног развоја народа на том простору – пре свега Грчке која је преживела као једина слободна православна земља у Источној Европи – служи овде само као пример и биће употребљено само онда када буде потребно да се боље протумачи значај Макса Вебера за социолошка истраживања религије православне цркве.

За моја истраживања драгоценим су се показали они Веберови радови који се баве протестантском етиком и духом капитализма. Та „филозофема која је постала чувена по својим тезама“, или да цитирамо Рене Кенига „тај светски успех“, садржи пре свега мисли Макса Вебера о аскетском протестантизму и религиозним основама унутарсветовне аскезе, а те мисли су погодне и за разумевање православне вансветовне аскезе и њеног реалсоциолошког утицаја. Али и Веберова „теорија нивоа и праваца религиозног неприхватања света“ и „економска етика светских религија“ биле су информативне, нарочито због извесних врло умесних констатација које, мање или више, важе и за свет православне цркве. Драгоцене подстицаје за своја истраживања нашао сам и у Веберовим „типовима религиозних заједница“ у његовом делу „Привреда и друштво“. За разумевање вансветовне

аскезе православне цркве главно полазиште може бити, ипак, само његова „протестантска етика“ која је, како Рајнхард Бендикс с правом примећује, постала Веберов социјални проблем и полазна тачка за Веберова даља разматрања односа религије и друштва у различитим културама.

2.

Онај ко нити је упућен у учење о предестинацији „као догматској позадини пуританског морала у смислу методски рационалног, етичког вођења живота“, нити саосећа са човеком православне вере, лако ће и без много размишљања тврдити да на територији православне цркве није било економског развоја, који би одговарао развоју у најразвијенијим капиталистичким земљама јер је баш на том простору недостајало учење о предестинацији. Ово упрошћавање проблематике је у основи погрешно, што се види из кратке расправе, како православна црква схвата човека.

Како пише Макс Вебер, било би могуће „фатализам логички дедуцирати као консеквенцију предестинације. *Психолошки* ефекат је, међутим, због укључивања ‘условног мишљења’ био управо супротан.“ Али исто би тако било могуће и безбрижну сигурност логички дедуцирати као консеквенцију разумевања човека православне вере. *Психолошки* ефекат је, међутим, због *вансвештовне аскезе* био управо супротан. Да бих доказао тезу да се учење о предестинацији може искључити као обавезан предуслов за економски развој православног света, хтео бих укратко да прикажем православно учење о човеку.

У Старом завету у 1. поглављу Књиге постања у 27. стиху каже се: „Да начинимо човјека по својем обличју, као што смо ми...“ Слично каже Вулгата: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Грчки црквени оци интерпретирају ово место у смислу да то обличје чине *разум, слобода и љубав*. *Василије Велики* каже како обличје значи да човек потенцијално може постати сличан Богу. Још већу тежину има учење грчко-православне цркве да дожанско обличје („eikon“) није сасвим нестало, него је само слабије и нејасније. Већ овде видимо да је у протестантској теологији у првом плану учење о опроштају, према коме је човек због свог прагреха *сасвим* искварен, те му је потребан опроштај пред Богом. У православној цркви влада *ојџимисийичко* схватање да је човек у стању да самог себе обнови, просветли, усаврши, па чак и претвори у дожанство. Док је калвинизам развио толико песимистички обојено схватање Бога и човека, да је *Дон Милијон* могао да каже: „Нека и у пакао одем, али такав један Бог никада неће заслужити моју пажњу“, дотле православна црква има учење које се заснива на јакој

вери у љубав Божју и на сродству људске и божанске природе. Одатле следи да православца, на основу учења своје цркве, поседује неки ентузијазам и осећај сигурности који би *лоички* морао да га начини сарадником Бога при уобличавању света. Штавише, православца би, као носилац аскетског протестантизма, био прикладан да развије једну унутарсветовну аскезу, пошто би његове божанске особине *разума, слободе и љубави*, ослабљене грехом, морале да га доведу дотле да схвата обавезу, што налазимо у унутар-световној аскези.

Поставља се сада питање: Како то да оптимистичко схватање човека у православној цркви није постало носилац привредног, културног и социјалног развоја у православним земљама? Да најпре дамо одговор на питање: „Како да постанем сигуран у своје божанство?“, што је од велике важности јер у православној цркви одлучујућу улогу игра учење о претварању човека у божанство.

Још је *Иринеј* ово претварање човека у божанство (*Theosis*) сматрао за коначни циљ стварања човека. Класичну формулацију налазимо код *Аџи-насија Великог*, који учи: Бог је постао човек да бисмо и ми могли постати богови. Учење о дивинизирању човека налазимо код већине грчких црквених отаца. Док је оно играло поседну улогу код *Григорија Паламе* (умро 1359.), једног од главних представника асоцијалног, односно антисоцијалног од света отуђеног хришћанства, дотле се идеја дивинизирања излаже код Василија Великог веома опрезно, а за *Јована Златоустог* може се рећи само то да „њему ова идеја није сасвим страна“. Оба ова црквена оца су, међутим, главни носиоци православног учења и етике социјалних питања.

Иако нас реч дивинизирање (*Theosis*) зачуђује, ово учење о претварању човека у божанство још не значи да човек не живи на овом свету и да не мора да живи за свет. Смисао дивинизирања је у *уздицању* људске природе у *сферу* божанског и у његовом спиритуалистичком, мистичном сједињењу са Богом. Наравно, већ ту леже основе неопходности једне вансветовне аскезе и неприхватања света. Али коначна фаза неприхватања света наступила је у моменту када је човек покушао да одвоји свет од сфере божанског. За наше истраживање остаје важно да се главна карактеристика дивинизирања, наиме, превазилажење материјалног света и спиритуализација живота, остварује не у свету, већ у самоћи, у манастиру. Тиме је настао један једностранни спиритуализам и жртвовање света, тј. поремећај равнотеже између трансцендентализма, дакле склоности цркве ка вези са *небеским* светом, и *задајика хришћанског обнављања светиња у користи њансценденцијализма*.

Оптимистички карактер схватања човека православне цркве *мојао* је постати снага за обнављање света и *мојао* је заговарати световни рад. Соте-

риологија православне цркве, која у себи укључује свет, једностраном аскезом и мистиком постала је, међутим, вансветовна сотериологија која не оставља отвореном никакву могућност за унутарњу везу са световним радом. Оптимизам, који проистиче из схватања човека православне цркве, довео је до једне *осећајне* религиозности и сентименталности, што се, на пример, огледа и у речима једног младог грчког теолога: „У православној вери удишем арому светости“, или „У овом животу живим, додуше, као човек, али се понашам као Бог“. А Макс Вебер тачно примећује да је „и мисао о предестинацији *мојла* постати фатализам да је – насупрот гегуиналним тенденцијама калвинистичке рационалне религиозности – постала предмет усвајања према расположењу или *осећању*“.

Основна разлика од реалсоциолошког значаја, између православне цркве и аскетског протестантизма, је у *форми аскезе*. На једној страни (на Западу) имамо *активну* аскезу, делање по вољи Бога, као оруђе Бога; на другој страни (православна црква) имамо контемплативно спасоносно поседовање мистике, где „имати“ не значи „делати“ и где појединац није оруђе него „посуда“ дожанског, световно делање које према томе мора изгледати као угрожавање апсолутно ирационалног вансветовног задужења за спас. Ова јасна и разумљива тврдња Макса Вебера води ка читавом низу мисли које се односе на деловање православне аскезе.

3.

Управо цитирано мишљење Макса Вебера о различитим путевима које аскеза може да дера и које налазимо у његовој „теорији нивоа и праваца религиозног неприхватања света“ понавља се и у „религиозним основама унутарсветовне аскезе“ и то у следећој мери: „Религиозни виртуоз може се уверити у своје милосрђе тако што ће се осећати или као посуда или као оруђе дожанске моћи. У првом случају његов религиозни живот склон је мистичној култури осећања, у другом случају склон је аскетском делању.“ Питање „Како да постанем сигуран у своје блаженство?“ води или ка активности или ка пасивности. Калвинизам на ово питање одговара једним „Да“ за свет док се православље одлучује за „Не“. Тиме је хришћанска мистика на простору православља прихватила форме „у којима свет, па и ближњи остају ван погледа верника“. Док је калвиниста унутарсветовном аскезом постајао сарадник у стварању и обликовању друштвеног и економског живота, православца је вансветовном аскезом остао чисто рецептиван на тај начин што је у смислу религиозног индивидуализма употребљавао идеју дивинизирања не за друштво, како *ди мојло* бити, већ *само* за самог себе.

„Мистично сједињење“ са дожанством постало је главно обележје и главни циљ аскезе православне вере, а православно монаштво на Светој Гори удаљило се од својих социјалних основа које је утемељио Василије Велики. Две ствари на Светој Гори одају *живојини идеал* противуречан суштини монашке заједнице какву је предвидео Василије Велики: настанак исихастичког покрета и идиоритмија. Исихастички покрет, преко свог чувеног представника Григорија Паламе, кога сам већ споменуо у вези с учењем о дивинизирању, тражио је да се као једини идеал испуни чежња за *vita contemplativa*, при чему је замрло свако интересовање за свет и његове проблеме. За наше истраживање посебно је важна чињеница да је уместо „молитве и рада“ прокламована једна нова синтеза „молитва и мир“.

„Унутарњи континуитет између вансветовне монашке аскезе и унутарсветовне професионалне аскезе“, који је на Западу открио Макс Вебер, није могао постојати у православљу. У мојој књизи „О социологији византијског монаштва“ већ сам говорио о различитим принципијелним разликама између источног и западног монаштва Овде бих желео само да уз помоћ Веберових излагања истакнем главне супротности. „Историјски значај монашког начина живота на Западу, супротно оријенталном монаштву, заснива се на следећем: у принципу оно је еманциповано од непланског дежања од свега и од виртуозног самокажњавања, почев од бенедиктинаца, још више код реда клуниацензара и цистерцијанаца, те најзад најригорозније код језуита.“ На Западу је, дакле, и вансветовна аскеза имала један *рационални* карактер који код вансветовне аскезе у православној цркви није могао да успе. У сваком случају, за жаљење је што Макс Веберу нису били познати списи Василија Великог о аскези. Могао је да види да се већ код Василија јављају „смишљено хтење“ које је он открио у западном монаштву, и идеја *ora et labora* која је на Западу веома важна за реалсоциолошку делатност.

Разлог томе је и што смо навикли да развој на Истоку и на Западу посматрамо *паралелно* и *независно* један од другог, при чему се Исток и Запад сагледавају као правци који се крећу у супротном смеру. Ако пак прекршимо овај традиционални начин мишљења – а ту би нам од помоћи била метода Макса Вебера – можемо пратити *линеарни развој* који води све до открића *ora et labora* у Новом завету, и који би могао да нам покаже унутарњи континуитет између вансветовне аскезе *Василија Великог* и унутарсветовне аскезе аскетског протестантизма. Његове се методе могу употребити за боље схватање православне вансветовне аскезе. Те методе и његова истраживања упућују нас да правимо разлику између рационалне аскезе (активне аскезе монаха), вансветовне *нејланске аскезе* (пасивне аскезе монаха) и унутарсветовне аскезе. На Западу је активна аскеза монаха, као калвини-

стичка унутарсветовна аскеза, нашла носиоца у световној хришћанској аскези. У православљу, напротив, активну аскезу монаха на Светој Гори смењује социјална, односно антисоцијална пасивна аскеза монаха. Тако се хришћанска аскеза скрила иза врата манастира и – реалсоциолошки гледано – нестала.

Није, дакле, првобитна вансветовна аскеза, коју је у православној цркви засновао *Василије Велики*, била та која је спречавала настајање унутарсветовне аскезе у православном свету, него је то била идеја спасоносног поседовања мистике која је настала *касније* на Светој Гори и која је проузроковала одезвређивање света и активног рада. То одезвређивање могло је као једино консеквентно понашање да проузрокује само спољно бекство од света.

Вансветовна аскеза, као посвећивање изван световног живота, и *унутарсветовна* аскеза, као строго покоривање некој одговорности и посвећењу у световном животу које носи вера, на Западу нису прешле у своју супротност. „Знати водити активан, свестан, промишљен живот“ – пише Макс Вебер – „насупротив неким популарним представама чији циљ је био уништити нагонско уживање у животу – увести *ред* у начин живота оних који су томе привржени – најважније је *средство* аскезе. Сва ова пресудна схватања налазе се у правилима католичког монаштва, као и у животним принципима калвиниста“. Зато је и могао да се очува већ поменути „унутарњи континуитет“ оба облика аскезе. Тај континуитет долази до изражаја и у следећим речима Макса Вебера: „Сада на сцену живота ступа хришћанска аскеза, затворила је за собом врата манастира и својом *методиком* *проже* *ла* *свакодневни световни животи*, преобликовала га у *један рационални животи* на овоме свету, али *не од* овог света нити *за* овај свет.“ Хришћанска аскеза на Западу у свом унутарсветовном облику могла је да се покаже у свакидашњици јер је било одговарајућих *носиоца* те аскезе. Вансветовна аскеза у православној цркви, напротив, изгубила је сваки унутарњи континуитет са принципима аскезе Василија Великог, а тај континуитет могао је постати унутарсветовни. Та аскеза више није била у стању да на свету измири два најважнија предуслова унутарсветовне аскезе: *етику професије* и *смернице* за један *хришћански животи*ни *стил*, Грчка реч *askesis*, која је у старом веку садржавала позитиван значај телесног каљења спортиста, а у филозофији етичку стегу, служи овде једном негативном ставу да би се постигли позитивни религиозни циљеви. На Западу је унутарсветовном аскезом *askesis* служила за постизање позитивних циљева, како религиозне тако и економске и друштвене врсте. Ово, између осталог, доказује и ова реченица о аскези: „Одрицати се треба, треба да се одричеш“ и њена промена у позитивно-капиталистичку: „СТИЦАТИ треба, треба да стичеш, зарађујеш.“

4.

Сада се јасно уочавају две супротности: с једне стране *унутарсветљовна* аскеза, у чијем случају свет постаје нека врста „дужности“ која је наметнута религиозном виртуозу, и са друге стране православна *вансветљовна* аскеза која напушта свет у корист *vita contemplativa*. На основу карактеристика методике аскетског протестантизма и реалсоциолошког утицаја те методике, када је упоређујемо са православном, можемо боље разумети реалсоциолошки утицај занемаривања овог света православном вансветовном аскезом.

Свет је „једини материјал на коме мора да се потврди сопствена религиозна харизма, и то рационалним етичким делањем, да би човек остао свестан сопственог милосрђа. Предмет овог активног потврђивања за аскету постају световна правила и ‘процесија’ коју он треба да испуњава рационално.“ *Професија и рационална систематизација* начина личног живота главне су особине аскетског протестантизма које омогућавају да унутарсветовна аскеза постане узрок привредног и друштвеног напретка.

Аскетски протестантизам – како пише Трелч – третира професију као средство доказивања, а ревносно вршење свог занимања служи као знак препознавања милосрђа. Или – да се вратимо Макс Веберу – „издвори Христ је ту због тога и само због тога да са своје стране на свету увећа славу Божју извршавањем његових заповести. Али Бог жели социјални учинак хришћана јер хоће да социјално уређење живота буде сходно његовим заповестима и да одговара том циљу. Социјални рад калвиниста је на овом свету само рад *‘in maiorem gloriam Dei’*. Такав карактер има зато и *ипрофесионални рад* који је у служби овоземаљског живота.“ Резултати оваквог схватања професије били су концентрација свих снага ради обављања професије, уз то обезвређивање свих земаљских ствари и добара до чисто корисних средстава и примена прихода за свеопште благостање.

Што се тиче православне аскезе, аскета сматра да је у *контимпљативном* животу достигао највише ступњеве натприроде или милости и он се у себи не осећа обавезним према захтевима активног живота, него их посматра само као предступњеве за *виши* натприродни морал. *Рад* му постаје оптерећење. У протестантској етици каже се да и „опседнути“ не треба да једе ако не ради, јер ако му за задовољење његових потреба није нужен рад, онда постоји заповест Божја којој се он повинује онолико колико и сваки сиromашак. Григорије Палама, као представник пасивне монашке аскезе, напротив, тежи да нађе пут ка животу без рада, а да се ипак не одрекне *најнужнијег* за живот. Овај проблем он је разрешио тако што му је у сну Девица Марија обећала да ће постојати исихасти који неће смети да раде. Уместо

религиозног поштовања рада (Запад) ступа религиозно оправдање нерада (Исток).

У сваком случају, овде у области рада и професије поново доживљавамо удаљавање православне аскезе од њених првобитних идеала који нису признавали нерад. Василије Велики је доколицу сматрао штетном и опасном, и било му је довољно да цитира речи апостола Павла да „ко неће да ради, не треба ни да једе“. На основу овог конкретног примера може се препознати већ поменути унутарњи континуитет између активне вансветовне аскезе Истока и унутарсветовне професионалне аскезе протестантизма. Василије пише: „Шта још да кажем, какво је зло лењост, будући да апостол изричито заповеда да онај ко не ради не треба да једе“ и „као што је свакоме потребна свакодневна храна, исто му је тако потребно и да ради колико може“. Отприлике исто мисли и *Бенедикт* кад пише да су монаси „стварно монаси онда када попут наших очева и попут апостола живе од рада својих руку“. У истом смислу изјашњава се о аскетском протестантизму и *Бакстџер*, када каже следеће: „Свако ко је члан цркве мора да се заузме и за додоброту цркве и за опште добро.“ Занемаримо ово и рецимо: „Молићу се и размишљати као што би ваш слуга одбио ваш најтежи посао и прихватио неки мањи. А Бог вам је, на овај или онај начин, наредио да за свој свакодневни хлеб радити, а не да као трутови живите на зноју других.“ Овоме тежи и упутство апостола Павла „ко не *ради*, не треба да једе“. На занимљив начин до изражаја је дошла и идеја да је контемплација без рада, бар кад се врши на рачун професионалног рада, безвредна, па чак и за осуду. Слично је и учење Василија Великог, нпр. у одговору на 37. питање у „*Regulae Fusius Tractatae*“, где се он бави проблемом, да ли се рад сме занемарити под изговором да се поштују заповести, па каже: „Све у своје време“ или пак „Сусрет са Богом не треба да се врши на рачун рада“.

Ако се мисли о раду и професији код аскетског протестантизма упореде са оним код Василија Великог које је он предвидео у првом реду за *активни* монашки живот, могу се показати и многе друге сличности. Колико се, међутим, *пасивни* вансветовна аскеза, која је настала на Светој Гори, одвојила од учења Василија Великог показује, на пример, чињеница да је главног противника Григорија Паламе, монаха *Варламу* (умро 1350. год), православна црква званично осудила. Варлама је покушао да баци проклетство на ћутање и нерад заузимајући се за делање. Уосталом да подсетимо: *ћутање* и *рад* у аскетском протестантизму *нису* били у међусобној супротности. Кад је у нормални световни живот где постоје професије, почео да се уводи обичај крштења, значило је то, на пример, да Бог говори само кад човек ћути. Очигледно је: „Васпитање да се мирно прихвати *рад* и оријентисање тога рада на брижљиво, индивидуално *испшвање савести*.“ Јер:

„Прећутати заповест је – полазећи од библијске претње казном за сваку бескорисну реч – доказано аскетско средство васпитања самоконтроле још од реда клунијанаца.“

Било је то потпуно раздвајање ћутања, тј. контемплације и делања, што је православна вансветовна аскеза сасвим одвојила од подручја световног догађања. Јер – како каже Макс Вебер – „супротност је радикална кад се на једној страни аскеза делања одржава унутар света као њено рационално уобличавање ради савлађивања свега што је човек уништио, и то радом у световној „професији“ (унутарсветовна аскеза) и кад мистика са своје стране извлачи пуну консеквенцу за радикално бекство од света (контемплација која бежи од света)“. Ово последње дио је случај у православној цркви и тако је настала једна чисто *осећајна* религиозност која нас подсећа на *Ричлово* означавање осећајног пијетизма као „религиозне играчке“ за „нерадне класе“.

Осећајна религиозност, која је стекла предност на територији православне цркве, довела је до тога да појединац није никада развио способност да, гледајући стварност овога света, обавља једну религиозно условљену систематску самоконтролу. Макс Вебер цитира Гетеа: „Како да упознаш самога седе? Никада посматрањем, већ наравно радом. Покушај да испуниш своју дужност и одмах ћеш знати, шта треба да радиш. А шта треба да радиш? Оно што се тога дана тражи.“ Ове речи показују зашто православца, с једне стране, своју религију сматра врло угодном, док, са друге стране, лако одбија унутарсветовну аскезу као „радост на овоме свету“ и као „материјализам“. Тај човек никада није дошао до искуства, шта значи свакодневно упознавати самога седе у смислу цитираних Гетевих речи. *Кениј* о Макс Веберу пише да је „Веберу успело да служи само ономе што и сам означава као захтев дана“, а и сам Кениг каже на крају тог научног рада да „свако налази и слуша свог демона који држи конце његовог живота“. Он тако даје конкретан пример живота који се никада није задовољио неком угодном религиозношћу.

5.

Религиозни осећај, који на простору православне вере влада као последица пасивне вансветовне аскезе, имао је још један важан економски, реалсоциолошки гледано, негативни утицај. Он је ометао *рационално систематизовање* и *уобличавање* властитог начина живота, па према томе и економског и друштвеног живота. Над православним светом, који је рационализам и рационализацију често изједначавао са безверјем, владају ирационалне силе које утичу на економску свакидашњицу и које сваки развој

одвајају од рационалног и унутарсветовног начина живота. Јер “унутарсветовни аскета је рационалиста... у смислу да унутар овога света и његовог поретка одбија све етичке ирационалности, било вештачке, било лично осећајне. Али специфични циљ остаје увек исти: да се методски ‘живо’ овлада сопственим начином живота.” *Рационални карактер* унутарсветовне аскезе и његов значај за модерни стил живота морамо поредити са *ирационалним* карактером православне аскезе. У светлу генијалних истраживања Макса Вебера то ће нас довести до сасвим новог социолошког тумачења религиозне супротности Исток-Запад.

Док је, на пример, енглеско-амерички пандан континенталном пијетизму, *методизам*, већ самим својим именом најавио као своју главну бригу „методско систематизовање начина живота да би се постигло *certitudo salutis*, дотле је православац живео и живи, у етичком смислу, донекле од данас до сутра. Наравно, овој ситуацији допринели су у православним земљама и други *нерелигиозни* фактори. Ту спада, на пример, чињеница да су православне земље, пре свега Грчка, вековима биле под туђом влашћу, као и да су те земље још дуго након тога сачувале аграрну структуру.

Није ми намера да једнострано, спиритуалистички и каузално тумачим развој културе и историје у православним земљама. Али утицај православне религиозности не може се мимоићи у економском и социјалном животу православаца. Ево једног конкретног примера. Чувени археолог Хајнрих Шлиман је у свом путопису 1868. године писао о Истоку: „Велика је несрећа на Итаки, а и у целој Грчкој, чињеница да се поред 52 недеље слави још 97 празничних дана годишње, дакле укупно 149 дана. Ова превелика злоупотреба наравно да је велика препрека развоју пољопривреде, занатства и индустрије.“ Слично пише и *Милер-Армак*: „Став према раду, који је лишен морала, чини разумљивим и то што је *број црквених празника* на југоистоку Европе могао да набуја толико да је готово превазишао број радних дана. Према *Otou fon Frangsu*, сељак у Србији ради просечно само 160 дана, а остатак отпада на празнике и неповољне временске услове. Ту је и читав низ крсних слава, што са недељама чини укупно 160 празничних дана у години. У Бугарској за сељаке добијамо просечно само 120 радних дана, рачунајући и време када се не ради због зиме.“ (Овде је наравно за основу узето стање у Србији и Бугарској под комунистичком влашћу.)

То је само једна страна утицаја религије на економски развој православних земаља. Према Макс Веберу, може се лако показати и каузални однос осећајне религиозности православаца према *капитализму авантијурисма*, који је на Истоку остао једини облик капитализма. Запитамо ли се за разлоге овог феномена који нам је пао у очи, онда нам се као одговор нуди следеће тврђење Макса Вебера, које се односи на религиозност азијат-

ских секти и спаситеља: „Недостаје баш оно што је за економију Запада одлучујуће: продор и рационално остваривање *најонској* карактера тежње за зарадом и његово усклађивање у систем рационалне унутарсветовне етике рада, онако како је ‘унутарсветовну аскезу’ извео протестантизам на Западу. Неодуздана тежња за зарадом код православаца остаје нагон за стицањем који се задовољава свим средствима. Недостаје хришћанско схватање професије и захтев за аскетским начином живота, па тако нема ни директног хришћанског утицаја на развој капиталистичког стила живота.“

Живот са зарађивањем је тако код православног света ишао својим путем без етичких принципа и одвијао се као капитализам авантуриста. И овај случај показује како је задатак активне аскезе, који је поставила православна црква, деловао у прилог пасивне аскезе. Ако се социјалетичко учење представника православне активне аскезе упореди са принципима аскетског протестантизма, могу се открити многе сличности, како у области рада и професије, тако и у области зараде и расподеле богатства. Веровање пуританизма да је, на пример, човек само „*ујрављач* добара која су му милошћу Божјом поклоњена“ налази се и код великих православних црквених отаца, код Василија Великог и Јована Златоустог. Јован Златоуст на једном месту као и пуританизам заступа мишљење да се Бог управо у овом животу постарао да вернике благослови и у материјалном погледу. Као аргумент против оних православних „аскета“ који су животни стил унутарсветовних аскета на Западу сматрали „материјалистичким“ важна је усаглашеност мишљења о *уживању* богатства и о *луксузу* аскетског протестантизма са мишљењем Јована Златоустог. „Добра значе добра зато што се њима завештава добро, поседовање значи *ујојиредљаване*, а не својину“ пише Јован Златоуст. Тиме се он изјашњава слично пуританским списима који „*огмарање* на поседу и *уживање* у богатству сматрају морално непоштеним“. У оба случаја оштро се напада луксуз. Наравно и овде у погледу учења о раду и схватања професије има разлике између аскетског протестантизма и великих црквених отаца који су хтели да створе једну социјалну етику. Ове се разлике, међутим, могу објаснити тако што на пример Јован Златоуст није желео да прикаже позитивне стране живота са зарађивањем, поседовањем и употребом богатства. Напротив, хтео је да се бори против неправде настале из похлепе и користољубља, тј. из интересовања само за материјална добра. За ово је имао доста повода јер је живео у друштву које се одликовало неједнаком поделом добара и гомилањем богатства на мали број људи, што је пратила безодбирна експлоатација економски слабијих. Велико сиромаштво, које је карактерисало друштвену слику његовог доба, објашњава зашто је он, супротно аскетском протестантизму, давање милостиње уздигао до главне врлине.

Оно што је Макс Вебер настојао да покаже било је „како је, упркос ‘антимамонистичком’ учењу, дух ове аскетске религиозности (наиме религиозности аскетског протестантизма), ипак, породило економски рационализам, јер је награђивао оно главно: аскетски условљене рационалне нагоне“. Макс Вебер нас својом методом усмерава да схватимо како је, упркос борби највећег православног црквеног оца Јована Златоустог против похлепе и користољубља, тј. упркос његовом „антимамонистичком“ учењу, на простору православне цркве уобичајен капитализам авантуриста са неограниченом трком за зарадом, те како баш у једној православној земљи као што је Грчка могу егзистирати екстремно једно поред другог *сиромаштво* и *луксуз*. Одговор је јасан. На православном простору недостајало је оно одлучујуће: „аскетски условљен рационални подстрек“. Занемаривањем света у корист једне пасивне вансветовне аскезе на Светој Гори пала је у заборав социјална етика, као и учење великих црквених отаца које се *никада* и није развило у један систем. Представници аскетског протестантизма увидели су опасност од богаћења, но ипак су проклели сиромаштво и предузели борбу не против рационалног зарађивања него против ирационалног начина коришћења својине. На тај начин се капитал образовао „аскетском принудом штедње“. Вансветовна пасивна аскеза је, напротив, *уздигла сиромаштво до врлине* и тиме капитализму авантуриста дала алиби за давање милостиње и оставила слободан пут ирационалној употреби својине стечене на лакој начин.

Та ирационална употреба својине на православном тлу је, међутим, спречила настајање модерних капиталистичких *ипредузећа*; јер предузеће се, пре свега, базира на прорачунима и планирању. Планирање је главно обележје сваког рационалног привређивања; јер: под рационалним привређивањем Макс Вебер подразумева *планску* привредну оријентацију за коју су пуританска организација рада и пуритански капитализам били изразито погодни као носиоци једног етоса у рационалном, грађанском предузећу. За такву једну оријентацију нису подесни капитализам авантуриста и осећајна религиозност; јер: „рационална привреда је објективно предузетништво, оријентисано је на *наирађивање*. У *новицу* које настаје на тржишту у међусобној борби људи за интерес.“ Нису зато случајно највеће тешкоће у индустријализацији Грчке били недостатак једног општег систематског економског програма и рационално организованих предузећа.

Има наравно много научника који за привредну заосталост Грчке предају одговорност на спољни, историјско-политички положај земље. Да такав један положај не може бити једини одговоран за негативни привредни развој, показује нам Макс Вебер констатацијом „да су протестанти (и владајући и подређени слој, и већина и мањина) показивали специфичну

склоност ка економском рационализму који се код католика не запажа на исти начин“. Дакле, разлог за различито понашање мора се потражити углавном у трајној унутарњој својствености конфесија, а не само у њиховом спољном историјско-политичком положају.

Грчка, као и остале православне земље, није дала полазне тачке за настанак модерног капиталистичког предузећа, јер је православцу *недостигајало* рационално објективизирање нагонског карактера живота са награђивањем и *систем* рационалне унутарсветовне *еџике пада*. Из тога се може објаснити зашто у Грчкој уопште није било *социјалне ѿолиџике* у пословању. У вези са тим чини се занимљивим запажање да, на пример, православна црква и њени представници хоће да се од, како кажу, асоцијалних напада бране тврђом да је православна црква учинила већ много тога у области *социјалној сџарања*. При том се превиди чињеница да у високо развијеном друштву нема *давања милосџиње*, него се спроводи *социјална ѿолиџика*. Такав став цркве и истовремено недостатак социјалне политике при пословању доказују да код православних народа, који социјалне проблеме решавају према осећању (милостиња) а не систематски и рационално (социјална политика), постоји осећајна религиозност. Велики допринос православне цркве области социјалног старања и њеног позитивног става према давању милостиње потврђује да се у православној цркви *социјалне делатности* сврставају у путеве издвљења. Ту се, међутим, ради, с једне стране, о путу којим је ишла *акџивна* вансветовна аскеза, а касније је заменила *џасивна* аскеза, док су, с друге стране, ове социјалне делатности цркве неповезане и без координације.

Осећајна религиозност православне цркве, која се увек тесно везивала за државу и остајала зависна од државе, није могла допринети рационализацији развоја државе. Са овим феноменом у тесној вези је и чињеница да у једној слободној православној земљи, у Грчкој, на многе тешкоће наилази организовање *чиновниџиџва*. У тој земљи влада непотизам уместо одговорног попуњавања службеничких места, а непотизам чини службенике зависним од личности и политике. Тиме се спречава *верности служби* која, према Макс Веберу, треба да служи безличном, објективном циљу.

6.

Рене Кениџ, с правом, указује на то да калвиниста не чека срећу скрушено, него је сам ствара у сталној „систематској самоконтроли“. Ту откривамо јединствену синтезу *пада* и *осећаја одговорности*, која је од аскетског протестантизма начинила привредну и социјалну моћ и која је на свету и за

свет створила „аристократију светаца“, тј. *electi*. Православна, пасивна, вансветовна аскеза, напротив, нити је могла да доведе до неке одговорне делатности, нити да створи неку унутарсветовну аристократију светаца. На простору православне вере недостајали су они „психолошки импулси“ који одређују и усмеравају начин живота и одлучују о индивидуи. Појединац тада није приморан да сам ствара своју срећу. Срећу му гарантује црква која, као света установа, својим сакраментима дарује блаженство. Православна црква често примењује аргумент да црква може ући у све области свакодневног живота *само* снагом свог сакраменталног живота и да јој се не може приговорити да занемарује социјалне и социјалноетичке проблеме.

Парола „Помози себи, па ће ти и Бог помоћи“ не важи сасвим за православца. Као резултат тога дошло је до хришћанства које празнује недељу и до даљег стабилизовања осећајне религиозности, а не јавља се ни феномен „размађијавања света“, то такође не би било могуће без рационализације свакодневице. Зато, тамо где није могла да се продије интелектуална и морална снага, тј. личност православца, као нешто примамљиво, долази усамљеност. Резултат тога је настајање другоразредне заједнице монаха и квантитативно повећање броја монаха, што је, пак, повукло за собом „освакидашњавање харизме“. Тај феномен се, са пуном консеквенцом, може проучавати у Византији. Одрицање човека од учешћа у стабилизовању друштвеног поретка његовим делањем у друштву уздигло се, међутим, до врлине. Тако на пример, један грчки монах је добро уочио, – и то сада у новије време, 1961. године, а не у доба Византије – да је за православно монаштво једини идеал Бог и његово царство. Притом овај монах напада западни свет због „активизма“ и „обожавања“ рада. Он је још конкретнији када са поносом говори да ни најбољи међу монасима на Истоку нису придавали значај томе да се човек докаже као користан члан друштва и са извесним презиром помињу производну делатност монаха на Западу.

Вансветовна аскеза се не брине за свет, а свет је пак са своје стране изгубио аскезу из свог видокруга. То, свакако, није остало без последица, што можемо открити и у карактеру самих Грка. Унутарсветовна аскеза чини све да човека васпитава као *личности* и да му у живот уведе *reg*. То се одразило на карактер људи у земљама које су познавале ову аскезу. Православна црква је, међутим, покушавала да на човека утиче једино својим сакраменталним животом. Настао је јаз између *учења* и начина *живоћа*, што између осталог запажамо и у новогрчким народним песмама. С једне стране, учење које се базира на вансветовној аскези негира свет, а с друге стране, у грчким народним песмама као фундаментално осећање издија афирмација живота. Ово најбоље долази до изражаја у следећој песми с играњем: „Радујте се младићи, радујте се девојке, јер дан полако пролази и Харон нам

броји дане. Заиграјте и нека све буде као и обично, црна ће нас земља и тако све прогутати... Земља коју газимо прогутаће нас. Та земља, која ће нас прогутати, допушта нам да је угазимо нашом игром.“ И нехотице се присећамо Посланице прве Коринћанима (15, 32), где апостол Павле каже: „Да једемо и пијемо, јер ћемо сјутра умријети“ да би показао да је нестала вера Коринћана у васкрсење. Овакво веровање и овакав начин живота не могу се спојити ни са неком аскезом, ни са тежњом за уредним животом. Јасно је и да такав живот нема ничег заједничког са учењем православне цркве.

Према томе, религиозност православних народа – која је уосталом у многим православним земљама, пре свега у Грчкој, ненарушена и јака – остала је само као народно веровање које је ишло до сујеверја и које није могло да васпита *појединца* и личност. Неприхватање света од стране вансветовне аскезе и њеног одустајања од рада на обнављању света у корист трансцендентализма, проузроковало је *овосветљено* усмерену народну религиозност која је тежила за *срећним живото*м на *овоме* свим средствима, па и празноверјем. Али не постиже се то планским вођењем живота, већ испуњавањем извесних религиозних обавеза и формалности које диктира традиција. Даљи резултат ове наглашено осећајне религиозности јесте *сензидилизирање савести*, што, на пример, може подстаћи неког богатог Грка да у тренутку ентузијазма да неком сиромашку огромну суму новца, док, с друге стране, тај богаташ никада неће бити свестан тога да је плаћање пореза једна етичка обавеза.

Негативне реалсоциолошке последице неприхватања света могу се, пре свега у Грчкој, свести на то да је овде деценијама недостајао политички грађански сталеж као социјална творевина града, што је пак омело раћање рационалне унутарсветовне етике. Стварање градова је у пуном јеку у Грчкој и са тим у вези јављају се следеће нове тенденције: 1. „Новогрчки хришћански покрет“ који чине *светљовњаци* и који има доста сличности са аскетским протестантизмом; 2. Поновно оживљавање осећајне религиозности и неприхватања света, и 3. секуларизација. Сва три феномена омогућавају следеће закључке: прво, да је у оквиру православне цркве *мојућа* унутарсветовна аскеза јер не противуречи *суштински* православља; друго, да рационалном уобличавању животног стила још увек смета традиционализам, и треће, да се отварање хришћанства према свету и секуларизација не могу спречити једностраном спиритуализацијом живота.

Опсежније разматрање наведених трију феномена подстакло би више занимљивих социолошких истраживања религије. Овде бих желео да у кратко ставим следећу примедбу. Мишљење Макса Вебера да *рационална* метафизика и религиозна етика представљају удруживање несвештеничких присталица култа, тј. световњака налази своју потврду у Грчкој, где су све-

товњаци, који према демократском духу православне цркве имају иста права и обавезе као и духовна лица, постали једини носиоци дуђења и поновног оживљавања хришћанског *живоїа* на свету и за свет.

О другом феномену – феномену поновног оживљавања осећајне религиозности и неприхватања света – може се рећи само то да су његове присталице потпуно изгубиле контакт са реалним животом. Паролама, као што је „Једина нада за изгубљено човечанство је православље“, чија се суштина и прави карактер види на Светој Гори, ови људи продубљују јаз између социјалне и привредне стварности, тј. између свакодневице и још постојећих духовних снага у Грчкој. Дозвољавајући да их нагонски воде ирационалне силе, они се боре против сваког оног световњака који радом и критиком прихвата реалност, а пре свега, боре се против оних који преузимају рационално мишљење Запада. На њих гледају као на неко „страно тело“ у православљу. Тиме се отежава настајање једне *свакидашњице* која се заноси на етичким принципима, а обнављање осећајне религиозности и неприхватање света не може да утиче на начин живота појединца или да *їревасїїїа* појединца, јер *оде* чињенице заправо више доприносе неимању плана и система. То показују и тврдње Макса Вебера које се односе на реалсоциолошки значај *метїоде раціоналної начина живоїа*, методе која је систематски разрађена према религиозној процени вредности моралних *їосїїуїака*.

Што се тиче трећег феномена – секуларизације – желео бих да укажем само на једну чињеницу. И унутарсветовна и вансветовна аскеза морале су довести до секуларизације. „Тиме што се (унутарсветовна) аскеза латина преправљања света и деловања у њему“ – пише Макс Вебер – „спољна добра овог света добила су неизбежну и то већу моћ над људима него икада пре у историји.“ Али исто тако се и о вансветовној аскези може рећи да су неприхватањем света „спољна добра овог света добила...“ (овде се могу поновити наведене речи Макса Вебера). Са једном великом разликом: док је на Западу секуларизовани свет преузео вредности и врлине које су очигледни плодови аскетског протестантизма и које и надаље могу утицати, у религиозном смислу, позитивно, дотле у Грчкој постоји опасност да се са прљавом водом издаци и дете. Пошто на територији православне вере не постоји традиција неке методе рационалног вођења живота која би се заносила на религиозним уверењима, то и сусрет са Западом може довести да се све етичке и метафизичке вредности сматрају бескорисним. Ново схватање живота на бази конкретних представа о новцу, потрошњи и престижу, непостојање плана и система, неправична подела добара, све су то снаге које сада, када наочиглед грубе реалности овог света настаје и осећајна религиозност, лако могу довести до тога да се чак и религија сматра су-

вишном. Асоцијалан и антисоцијалан став религије – у нашем случају то је отуђење православне цркве од света – може довести до антирелигиозног става друштва, што је већ случај (сем Грчке) у свим православним земљама, пре свега у Русији. Док на Западу религија у свету и за свет делује и врши утицај новим облицима, јер тамо секуларизација значи посветовљење које човека ослобађа сваког туторства и одговорно обавезује њега самог и његове ближње да човек опет буде човек, дотле на Истоку постоји опасност од једног секуларизованог православног света где неће бити ни светаца ни људи, јер *ирационална* идеја „претварања човека у дожанство“ бекством од света *делује* апстрактно, иреално и антисоцијално. Велика је опасност да човек тамо постане нечовек и да се у име неких „изама“ развије у непријатеља ближњих, да опет поменемо пример *православних* земаља под комунистичком влашћу.

Овим, међутим, улазимо у научно још необрађено поље, јер разлози успеха комунизма баш на православном тлу још нису довољно проучавани помоћу социологије религије. За мене је немогуће да, овде макар и укратко, обрадим ову тему, али хоћу да је поменем јер сам чврсто уверен да се допринос Макса Вебера дољем разумевању православне религиозности састоји и у примени његове методе у социолошком истраживању ширења комунизма у православним земљама. За полазну тачку морају се узети посебне теорије Макса Вебера о реалсоциолошком утицају вансветовне аскезе, као и друга његова истраживања о улози религије у друштву, а треба обавити и нарочито важно истраживање религиозних узрока настанка двеју супротстављених идеологија комунизма и капитализма. Испитивање супротности Исток-Запад уз помоћ социологије религије дало би једну сасвим нову актуелност Максиму Веберу. Неке мисли Макса Вебера, нпр. она о „етици братства“ у вези са рационалном привредом, стварношћу и унутарсветовним силама, помогле би нам да објаснимо како то да је на тлу једне цркве која проповеда „*комунизам љубави*“ могао да успе комунизам *без љубави*. Можда је одговор и у томе да „већина социјал-политичких импулса није пошла од православних верника, него од противника цркве и религије – насупрот англосаксонским земљама где су социјалну обнову носили углавном свесни хришћани, пре свега они из кругова слободоумне цркве.“

Превео са немачког: Драган Ј. Ристић

Андреас Бус

СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ

УВОД

Доминантни правац у савременој социологији се најчешће дави савременим типовима друштва на Западу, а заснива се на западној мисли и западном поимању друштва од којих се не може одвојити. Савремена социологија углавном не преиспитује саму идеју друштва каква данас постоји на Западу, то јест поимање да друштво почива на интеракцији аутономних појединаца и да се одликује индивидуализмом.

Неки људи имају атомистичке или емпиристичке научне погледе и за њих индивидуализам и појединци постоје свуда, у свакој култури и периоду. Према њиховом схватању идеје су само епифеномени, а аналитички не разликују емпиријско људско биће, појединачни примерак људског рода, који постоји у свим културама и друштвима, од независног и аутономног појединца коме се у савременом друштву приписује највиша вредност. Француски аутор Луј Димон (Louis Dumont 1982) инсистирао је на овој разлици, што га је навело да упореди две врсте друштва – тамо где је појединац аутономан и где представља највишу вредности говорио је о индивидуализму, а у другом случају, где је највиша вредност друштво у целини и где оно обухвата емпиријске појединце или конкретна људска бића, говорио је о холизму.

Осим овога, Димон је сугерисао да би у потрази за пореклом савременог индивидуализма требало следити пример Макса Вебера и придавати важност религији. Имајући ово у виду, Димон је изнео тезу да се у раном хришћанству сматрало како је појединац као вредност одвојен од дате друштвене или политичке организације, да је изван и изнад ње као извансветовни појединац, за разлику од унутарсветовног појединца у савременом друштву. У традиционалним холистичким друштвима, и као на пример у Индији, где се појединац као вредност развио тек изван хијерархијског кастинског система међу онима који су се таквог система одрекли (*sannyasin*), или у сектама, како каже Димон, појединац или индивидуализам се могу појавити само у извансветовном облику, и то у смислу да је појединац обезвредио или чак напустио сопствену друштвену улогу, а транзицију од из-

вансветовног ка унутарсветовном појединцу или од холистичког друштва ка индивидуалистичком или модернизму треба објаснити.

Димон је понудио објашњење за ову транзицију на следећи начин – рани хришћани су прво усвојили стоичку идеју о релативном закону природе како би своје извансветовне вредности делимично прилагодили друштвеном и политичком свету. Међутим, црквено поимање сопственог односа према држави убрзо постаје централно, јер јасно исказује однос између носиоца вредности, извансветовног појединца, и „света“. Прелазак на хришћанство, који су извршили Константин и Римско царство, натерао је цркву да се приближи држави. Први јасан резултат била је Геласијева формула односа између свештениковог ауторитета (*auctoritas*) и краљеве моћи (*potestas*), а драстична промена се одиграла у осмом веку – папа је прекинуо односе са Цариградом и тврдио како на Западу има врховну власт, и то не само *auctoritas* већ и *potestas*. Ова тврдња се заснивала на фалсификату, тзв. Константиновој даровници (*Donatio Constantini*), а касније је оправдана теоријом два мача. Последња фаза се може наћи код Калвина, који је сматрао како је задатак појединца да на свету ради у славу бога, уместо да од тога бежи, и да црква више није холистичка институција, већ друштво сачињено од појединаца које је само инструмент дисциплиновања.

Унутарсветовност појединца наставиће да живи у протестантским сектама, просветитељству и још понегде, али напустићемо овај правац развоја на Западу, који је почео са извансветовним појединцем-хришћанином, и упитаћемо се шта се десило том извансветовном појединцу у сасвим другачијем контексту једне друге хришћанске традиције – у православљу, или, да прецизније опишемо тему овог чланка, у византијско-руској традицији. Како је однос између цркве и државе, за који је Димон сматрао да је најбитнији фактор који је допринео појави унутарсветовног појединца на Западу, у Источном римском царству, а касније и у московској Русији, био сасвим другачији, и како у православљу није било реформације нити Калвина, поставља се питање да ли је у Византији и касније у Русији појединац одувек био извансветовни и да ли се модернизам тамо заправо никада није ни примио, или је у православљу било других механизма који су довели до унутарсветовног индивидуализма. Ово нас доводи до питања о постојању социологије појединца у православним земљама.

РАНИ МОНАСИ И ЊИХОВЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Како је навео Ернст Трелч (Ernst Troeltsch), рани хришћани су били „појединци наспрам бога“, који су ипак, иако су остали дистанцирани и равнодушни према друштвено-политичком поретку, прихватили овај поре-

дак на том нивоу, и то према Христовим речима: „Подајте, дакле, ћесарово ћесару“ (Матеј 22:21). Држава и њен владар, приватно власништво и ропство нису напосто одбијени нити негирани. На пример, одбегли робови нису примани у манастире и слали су их назад господарима, а закони и традиције „света“ су били релативизовани и није им придавано достојанство које припада богу. Становиште хришћана било је слично учењу стоика, а можда и под утицајем њиховог учења о релативном природном закону, јер стоици су проповедали да би мудар човек требало да испољава одрицање и самодовољност, те да друштвено-политички поредак има само релативну вредност. Ово учење било је резултат тога што су разликовали златно доба, када су се слободни појединци повиновали само разуму, и актуелни друштвени поредак, који због животних услова којима управљају људске страсти, нужно захтева политичку моћ, *patria potestas*, ропство и законе. На сличан начин хришћани су проповедали како све друштвене институције које су са њиховог аспекта недопустиве потичу од првородног греха и да ће се природни закон променити када безакоње, похлепа и насиље буду продрли у друштво, те да ће остати присутан само у облику принуде и државних закона. Ово је релативни природни закон, који је истовремено и последица греха и лек против њега. Тако су и хришћанство и стоицизам проповедали извансветовни идеал, или, како је Трелч рекао, верски индивидуализам.

Извансветовни хришћански појединац могао је бити или обичан припадник хришћанске цркве или, отприлике од четвртог века, уколико није желео да прави компромисе са светом, анахорет или монах. Манастирски живот је био готово синоним за византијски идеал аутентичног хришћанског живота. Анахорети и монаси, који су побегли од света, нису одбацивали цркву, како су то пре њих чинили монتانисти и енкратити. Они су, заправо, признавали право цркве да постоји и никада нису губили контакт с њом, а од Четвртог васељенског сабора, њихови манастири су се покоравали власти епископа. Међутим, релативизовали су вредност цркве и настојали су да остваре визију бога и вечног живота у пустињама Египта и на другим местима. Анахорет, онај који се одрекао живота у традиционалном холистичком друштву које има законе и ограничења, био је чак и религиознији појединац од обичног припадника хришћанске цркве, али је био извансветовни појединац,¹ као индијски *sannyasin*, о чијем одрицању

¹ Извансветовни појединац се може описати као неко ко релативизује своју друштвену улогу, или уколико је монах или анахорет, онда се одриче своје улоге у друштву како би преузео улогу која нема еквивалент у друштву и која је истовремено и лична и универзална.

Могло би се тврдити како концепт извансветовног појединца не обухвата дубље значење нити суштину праве природе човека у византијској теологији, јер Кападокијски оци су развили теорију о личности и теози (*theosis*), према којој човек није „аутономан“, већ предодређен да дели божански живот, а своју улогу у створеном свету може испунити само уколико задржи нетакнуту слику бога

од живота у кастинском друштву и од точка поновног рођења како би остварио слободу изван света читамо у древним индијским текстовима. Као и ови индијски испосници, хришћански анахорети су могли да живе као пустињааци или да се придруже групи анахорета. Овакав развој је почео од Пахомија, који је први почео да тежи ка киновијском животу (живот у монашкој заједници), а достигао је врхунац са Василијем Великим, који је позивао на живот у манастирској заједници и обезбедио унутрашње дидлијске и теолошке основе за киновијско живљење извансветовних хришћанских појединаца, то јест монаха. Његови уставни монашког живота заслужују да буду помно проучени, и то не само зато што су му погледи на однос појединца и заједнице били оригинални већ и зато што је предвидео шта ће се десити у руском православљу, па и у руском друштву, и то цео миленијум раније.

Према Василијевом мишљењу² анахоретски идеал не испуњава Христове захтеве, јер осим љубави према Богу, Христ је заповедао и да човек мора волети ближњег. Особени духовни дарови анахорета узалудни су свима осталима, а сâм анахорет, који не поседује све духовне дарове, не може остварити потпуни духовни живот. Осим тога, недостају му неопходни критички став према сопственим грешкама и манама, као и подршка у духовним питањима. С друге стране, многи појединци који живе у заједници могу лакше испунити већину заповести од самог појединца, јер испуњавање једне заповести често онемогућава испуњење неке друге. Василије заправо тврди како су духовни дарови сваког појединца примљени зарад добробити других и да је у животу у киновији енергија Светог Духа, коју добија појединац, заправо заједничко добро за целу заједницу. Због тога живот у заједници не изискују само наше мане, већ је у питању суштина хришћанског идеала, која се може достићи само кроз заједницу, јер једино се путем заједнице могу испунити све Христове заповести. Иако је Пахомије оставио отвореним питање да ли монаси могу напустити заједницу и вратити се у „свет“, Василије је сматрао да се таквим чином скрнави *koinobion*.

У Василијевим уставима монашког живота имамо први пример идеје како је индивидуализам, било да је извансветовни или унутарсветовни, са-

(Meyendorff 1975, p. 4). Извесно је да савремена наука углавном не прави разлику између појмова личности и појединца (појам личности још од старог века обично означава однос, нпр. улогу глумца на позорници, друштвену улогу у Риму, однос између три дожанске *personae* у Августиновој тринитаријанској теологији).

Ипак, она се односи на савремено друштво у смислу да данашњи појединац и рани хришћани имају нечега заједничког, а само из практичних разлога је корисно говорити о раним хришћанима као о извансветовним појединцима који су се попут савременог појединца, иако се од нас разликују у многим погледима (у поимању личности и теозе), осећали релативно аутономним у односу на друштво.

² Резиме Василијевих устава са коментарима може се наћи у К. Holl 1898:166 и даље.

мо стазица, тако да *koinobion* није само корисно средство физичке заштите и материјалне утехе којој се ренунцијант или анахорет могу придружити и напустити је по сопственој вољи, већ неопходан предуслов за потпуни духовни живот и узвишени пут ка спасењу. Тредало би споменути и то да Василијев *koinobion* нема много тога заједничког са Тенисовим (Tönnies) *Gemeinschaft*-ом, који се описује као органски настао, заснован на природно датим условима, крвним везама и везаношћу за место живљења, традиционалним јединством и целовитошћу породице, племена и народа (*Volk*), јер *Gemeinschaft* не зна за појединца, није га познавао нити искусио, док је *koinobion* резултат удруживања независних појединаца на нивоу вишем од заједнице.

Василије је тражио од монаха и да раде, што је делимично било подвижничко средство за борбу против доколице и страсти, али превасходно из социјалних разлога, то јест да би се помогло сиромашнима. Ово је, међутим, створило унутрашњу противречност у Василијевом идеалу, јер се радна обавеза у корист других и правило апсолутне послушности не могу у потпуности ускладити са највишим циљем монаха и самог Василија – усмерењем свих мисли ка догу и размишљање о дожанској лепоти. Само су се анахорети могли надати да ће постићи потпуну и непрекидну посвећеност догу, коју је чак и Василије признавао као највиши циљ, па стога и не чуди што је анахоретски живот, упркос Василијевим реформама и обнови његових устава коју је извршио Теодор Студит у осмом веку, и даље био сматран супериорним у односу на киновијски живот (Holl 1898:198). Извансветовни појединац је задржао првенство, а идеал *laborare* (кроз формулу *ora et labora*, која се касније приписивала бенедиктинском реду) није постао доминантан у православном монаштву (Savramis 1966). Идиоритмички покрет и исихазам касније су подстакли ову тенденцију. Стога и не чуди то што су чак и касније у Русији извансветовни монаси сматрани супериорнијим у односу на свештенике.

За борбу извансветовног индивидуалистичког идеала анахорета и Василијевог киновијског идеала индикативна је разлика која је чак и у манастирима почела да се прави између редовних монаха и оних којима је после тридесет година узорног подвижничког живота (у Русији) дозвољено да пређу у виши ред (μεγαλοσχημοί, *megaloskhimi*).³ Док су се редовни монаси дринули о економским аспектима живота у манастиру, *megaloskhimi* су били ослобођени свих врста посла, неких заједничких молитви и литургијског појања како би се потпуно посветили изолованом *vita contemplativa*. Епископи који су припадали овом реду морали су се одрећи епископског положаја.

³ Heiler 1971 p. 258 & 272; I. Smolitsch 1953, p. 264.

Карл Хол (Holl) изражава жаљење што Теодор Студит, наш први извор података о разлици између монаха *mikroskhima* и *makroskhima*, није ништа написао о мотивима који су до тога довели (Holl 1898:200). Међутим, из социолошке перспективе, мотиви су веома јасни – ђраниоци киновијског идеала покушали су да интегришу могућност анахоретског живота у манастиру, прихвате анахоретски начин живота само као тренутак на крају дугог киновијског живота у служби манастирске заједнице. Усвајање анахоретских идеала као последње фазе живота у киновијском манастиру као да је био покушај да се ограничи извансветовни и индивидуалистички анахоретски идеал, јер није могао бити негиран, пошто се *koinobion* и даље сматрао почетном фазом за одрицање од света, док је анахоретски живот остао узвишени пут ка савршенству.

Нешто касније у Русији су анахоретски и киновијски идеали, као и покушај да се они измире у теорији и пракси *megaloskhima*, почели да дивствују заједно, и то од почетака монаштва у пећинама близу Кијева. Киновијски студитски устав, засновани на Василијевим уставима, као модел је у четрнаестом веку поново усвојио Сергеј Радоњешки, а у петнаестом Јосиф Волоцки, оснивач јосифљанског покрета, који је остварио знатан утицај на двору и у оквиру цркве. Међутим, јосифљански покрет, који је наглашавао колико је важно да киновијски манастири поседују земљу, успео је да политичким средствима, како ће се касније видети, потисне анахоретско монаштво Нила Сорског и „стараца из Заволожја“, који су живели по двојица или тројица у малим скитовима и који су снажно наглашавали непосредовање и исихастичке молитве. Подигавши тако вредност *koinobiona* и у великој мери смањивши важност извансветовног индивидуализма, јосифљани су културном развоју Русије дали карактеристичну црту.

ЦАР И ЦРКВА У ЦАРИГРАДУ

Када је у четвртном веку под Константином хришћанство добило поштовану и водећу улогу у оквиру царства, Црква је морала да реагује и размотри однос према држави и цару. Концепција односа са државом коју је Црква развила постаће кључна у развоју односа између извансветовног појединца и „света“.

У овом контексту је неизбежно споменути концепт цезаропапизма који је у прошлости (премда данас уз нешто више оклевања и ређе) често коришћен да означи однос између Цркве и државе у византијско-руској традицији. Овај концепт понекад једноставно означава древно сакрално краљевско достојанство архаичних друштава у којима идеја о јединству цр-

квене власти и политичке моћи никад није нестала. Међутим, у другим епохама, а нарочито у случају историјских религија (које се често повезују са појавом издиференцираних религијских активности и бар делимично са независним верским и политичким хијерархијама, као нпр. што то чини Бела (Bellah) говорећи о идеалним типичним фазама верске еволуције), овај термин се обично користи кад год неки цар или император 'присвоји' духовне функције, или, што је чешће, оствари утицај на црквену организацију. Ово се може десити на фактуелном нивоу или због личних диспозиција цара, а противно доминантној идеологији, или се може десити да доминантна идеологија не искључује или не спречава ову могућност или је чак оправдава.

Дебата о цезаропапизму у Византији је понекад нејасна, јер се није одувек признавало да постоје две теорије о односу Цркве и царства, а које се не могу тако лако помирити. Узгред, ово је чињеница која је вероватно навела Трелча да сматра како је римско-хеленска држава, са древним законима и културом, могла само да прави компромисе са хришћанском мишљу, али се никада није истински сјединила с њом, тако да се није развило изнутра једнообразно хришћанско друштво, као што се то десило на Западу, већ је цео систем постао паралелизам чије је саставне делове једино цар могао држати у правилном међусобном односу.

С друге стране, идеје о хеленистичком сакралном краљевством достојанству као и сећање да је цар *pontifex maximus* одувек су живеле у Византији, а староримски правни принцип *publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit* (јавно право се односи на верске обреде, свештенике и великодостојнике – Ulpian, Dig. I, 1, 1, 2), који указује на то да су верска питања део јавног права, није била заборављена. Еузебије је Константина назвао надзорником спољних питања цркве, а цареви су именовали патријархе, бранили границе црквених провинција, могли су доносити извесне црквене прописе, а за одлуке синода било је потребно њихово одобрење. Поврх тога, за хришћанске царе се сматрало да су 'духоносци' (Beck 1959:36), иако не у истом смислу као епископи или свештеници, а у основи њиховог права да владају била је *pneuma*. Стога, када је Јустинијан у шестој новели споменуо да постоји *symphonia* између свештенства и царског достојанства, није мислио на склад две врсте моћи или два оделита друштва, већ на унутрашњу кохезију и јединство циља једног људског друштва.

Међутим, по питањима литургије и доктрине настала су трвења са Црквом. Зарад политичког јединства било је царских интервенција по питању аријанства и у дебатама о монофизитизму и монотелетизму, али, као и у случају иконокластичке кризе која ће наступити касније, где су политички интереси царства по свој прилици били на страни иконокласта, а и касније, када је поново из политичких разлога (борба против Турака) начи-

њен покушај уније са Римом на саборима у Лиону (1274) и Фиренци (1439), цареви нису успели да наметну вољу хришћанском становништву. Иконокластички писци, као што су Јован Дамаскин и Теодор Студит, експлицитно су одбијали доктринарни ауторитет цара.

Доктринарне дебате су се односиле на питања разумевања и формулисања јединства овосветовног и оносветовног или о Богу и човеку у Христу.⁴ Током иконокластичке кризе расправљало се да ли се и како у икони може остварити јединство светог и материјалног или овосветовног и оносветовног. У оквиру ранохришћанске мисли било је заправо много сличних опозиција које су биле фундаменталне за хришћанску мисао у целини. Као и код слова и духа закона, Старог и Новог закона или овосветовног и оносветовног, два пола су се супротстављала један другом, али су били уједињени својом комплементарношћу. Осим тога, постојао је и хијерархијски однос између полова у смислу да се један сматрао бољим или супериорнијим у односу на други. По аналогiji, извансветовни појединац и свет били су два таква пола, а покушаји цркве, пратиље извансветовног индивидуализма, да се разјасни прави однос између ње и државе мора се сагледати у истом контексту.

Геласије, који је био римски папа крајем петог века, проповедао је како је Црква супериорна у односу на државу по питању духовног, док је религиозни појединац као припадник Цркве по световним питањима подређен цару. Према његовим речима, религиозни појединац није ушао у „свет“, већ се сматра да је у хијерархијском односу са њим.

Фотије, који је био патријарх цариградски по завршетку иконокластичке кризе у другој половини деветог века, по свој прилици је аутор *Εἰκοναῖοι* (*Исаῖοι*), увода у планиране измене византијског законика. *Εἰκοναῖοι* је особита, не само због тога што као највишу правну инстанцу Цркве наводи патријаршијско седиште у Цариграду већ и због тога описује однос цара и патријарха, односно царства и државе. На основу Аристотеловог учења Фотије је тврдио да се супстанца састоји од форме и материје, жива супстанца од душе и тела, а да Црква усмерава *politeia* баш као што душа усмерава тело као формални и крајњи узрок, дајући му јединство и сврху. Слично икони, *politeia* и Црква су спојени у вишем јединству у коме, међутим,

⁴ На основу догме о инкарнацији, која се развијала од V века, сматрало се да је Христ икона бога, али и даље живо биће. Он је пренео божанско видљиво у људско тело. Током иконокластичке кризе то је довело до идеје да јединство светог и материјалног, овосветовног и оносветовног, може да се појави и другде, а нарочито у самој икони. На основу Аристотеловог разликовања материје и форме, Теодор Студит је проповедао да у аутентичној слици (икони) имамо истинског Христа или истинског свеца, док је само материја другачија (Harnack 1991, p. 275). Луј Димон је сматрао како се суштина хришћанства налази у ефикасној транзицији од извансветовног у унутарсветовно, у инкарнацији вредности.

остају савршено оделите (можда се ово односи на одвојеност људског и бо-жанског у Христовој личности, како је установљено на Четвртом васељенском сабору), а Фотије ово више јединство такође назива *politeia*.

Према *Εἰσαναίοι*, цар није само на челу ове нове *politeie*, већ је и први представник Цркве која се сматра само огранком хришћанске *politeie*. Једна од улога цара јесте да ствара и чува моралност међу људима тиме што ће проглашавати законе. С друге стране, патријарх нема право на супериорност, иако морално стоји раме уз раме с царем. Патријарх тумачи догму и традицију, али би требало да буде „распет пред светом“ (Епанагога III,3). Забрањено му је било какво дављење друштвено-политичким питањима. Он је извансветовни појединац.

На основу ових теорија Црква је после иконокластичке кризе успевала да се одупре већини покушаја царева да наметну своја виђења или политичке циљеве у доменима доктрине и литургије.⁵ Истовремено је монаштво, које одражава идеално типични став извансветовног појединца или оних који су, како пише у Епанагоги (али и у Посланици Галатима 6:14), „запети... свијету“, стекло више искуства, јер су углавном монаси водили борбу против иконокластичке политике. Ова тенденција је добила нову подршку када је Григорије Палама, монах са Свете Горе, у расправи са филозофом Варлаамом одбацио световни хуманизам и имплицитни номинализам који су били у основи Варлаамових изјава о Богу и одвео је исихастички покрет до победе на црквеном сабору из 1351.

Извансветовни појединци, који су напустили своју улогу у друштву, обично прихватају личну, а истовремено, и једну универзалнију улогу. Због тога и није чудно што су монаси који су водили Цркву у последњој фази царства, према речима Мајендорфа (Meuendorff), били наклоњенији наднационалним ставовима од саме државе, која је у тешким политичким околностима све више тежила да *politeiu* тумачи у смислу хеленског наслеђа и културе. Ипак, у складу са *Εἰσαναίοι*ом, Црква није претеновала да се по том питању издваја. Ово је јасно речено у често навођеном писму патријарха Антонија великом московском кнезу Василију из 1397. године: Немогуће је да хришћани имају Цркву, а немају царство. Царство и Црква живе у заједништву и јединству, и немогуће их је раздвојити (Meuendorff 1981:103).

Било да се у обзир узима Геласијев хијерархијски поредак или Фотијево аристотеловско разликовање између форме и материје, или ако се на просто разматра след историјских догађаја, јасно је да у раном хришћан-

⁵ Чини се да већина стручњака сматра како је Црква била независнија после иконокластичке кризе (Ostrogorsky, Barker), док други (нпр. Svoronos) истичу како је цар стекао већи утицај над Црквом као институцијом после иконокластичке кризе јер су се патријарси морали заветовати на верност цару.

ству и у Византији није повучена граница између појмова *sacerdotium* и *regnum*, као што је то учињено на Западу. О цезаропапизму у Византији се може говорити у смислу царског уплитања у спољна црквена питања или законске аспекте црквене структуре. Осим тога, може се говорити и о цезаропапистичким тежњама неких царева по питању доктрине и литургије, што подржава стара хеленистичка теорија о сакралном краљевском достојанству, али њој се противе теорије које је о свом односу са државом развила сама Црква. Црква, међутим, никада није узурпирала функције *imperium*, бар не на идеолошком нивоу, а извансветовни појединац није начинио никакав напор како би ушао и завладао „светом“.

Иако је било могуће говорити о спиритуализацији цркве у Византији, на Западу, где је папа преузео политичку функцију и инхерентно право да има политичку моћ, црква је постала унутарсветовна, а некада извансветовни хришћански појединац се још више укључио у свет после тзв. папске револуције, чији су главни извори у Клинију и грегоријанској реформи, која се десила много пре реформације.⁶ Зарад поређења овде ћемо направити једну кратку и корисну дигресију о догађајима на Западу, о чему ћемо детаљније дискутовати у наредном поглављу.

Клинијанци су били први манастирски ред у коме су сви манастири, расути по целој Европи, били подређени једном старешини, опату клинијском, а у том погледу су Римокатоличкој цркви и њеном свештенству служили као узор транслокалне организације и јединства. Повучена је јасна линија између свештенства и лаика, при чему је бивши свети цар постао обичан лаик, нижи и од последњег свештеника. Клинијанци су учествовали и у политичком покрету *pax terrae* и нападали су симонију и николаизам (ступање свештеника у брак) и тако допринели независности Цркве од феудалних структура.

Напајајући се овим идејама, папа Григорије VII је у свом делу *Dictatus Papae* (1075) објавио политичку и законску супремацију папства над Црквом и независност свештенства од секуларне контроле, док су претходни цареви и краљеви давали епископима не само цивилни и феудални ауторитет већ и црквени, што подсећа на ситуацију из Византије. Григорије VII је отишао и корак даље па је прогласио супремацију папе и у секуларним питањима, укључујући и овлашћење да свргава и екскомуницира цареve и краљеве. Папство је тако добило политичку и унутарсветовну функцију, и од тог тренутка, можемо тако рећи, присвојио духовну власт (*potestas*), а не ду-

⁶ Све је чешће мишљење да је Грегоријанска реформа или оно што Берман назива папском револуцијом у једанаестом и дванаестом веку била прва велика прекретница у историји Запада, извор главних аспеката западне друштвене мисли, због насилног одвајања црквене заједнице од секуларне власти, а потом и судординације секуларне власти.

ховну моћ (*auctoritas*).⁷ Извансветовни појединац је закорачио у свет и почео да у њему делује.

ЦАР И ЦРКВА

С друге стране, у Русији се после више од две стотине година монголске владавине Златне хорде која се примакла крају, поново појавио византијски идеал *symphonia-e* између цркве и државе које не могу постојати једна без друге. Московски кнежеви су већ почели да сматрају себе заштитницима православља, а када је митрополит Исидор у Фиренци потписао указ о јединству између православне и католичке цркве, ухапшен је одмах по повратку у Москву. Касније, после пада Цариграда 1453. године, православна црква, а нарочито јосифљани, видели су у владару Москве, који се прогласио за цара, једини стуб подршке и оживели су Агапетову политичку теорију (VI век), према којој је „цар телом исти као сви остали, али је по положају налик догу“. Али, ова студија византијских списа, у које спада и *Исаіо-іа*, није предвидела развој односа цркве и државе, као ни статуса појединца, који се морају сагледати из различитих углова.

У то време су се развиле две различите концепције монаштва и цркве. Јосиф Волоцки, оснивач јосифљана, наглашавао је како је важно да црква поседује земљу уз аргумент да јој је потребна ради добротворног рада. Поврх овога, тврдио је и како монаси неће имати времена за стицање знања и искустава потребних да би постали епископи уколико буду морали да раде како би се издржавали, јер православна црква узима епископе из монашких редова. Осим тога, сматрао је и да у том случају социјално виши елементи друштва не би уопште желели да постану монаси. С друге стране, Нил Сорски, монах исихастичке традиције и снажно везан за Свету Гору, почео је да живи као испосник у горњем току Волге замишљајући идеалну цркву, неоптерећену световним дужностима, која би била морална савест земље. Критиковао је манастире због поседовања земље и инсистирао да само сиромашна црква може представљати моралну савест земље и као таква исту-

⁷ Уколико преузмемо концепте из западне традиције и из политикологије која је анализира, обично размишљамо и говоримо о пролазној и духовној 'власти' и о њиховом сукобу на исти начин као што говоримо о рату између секуларних сила. Овакво размишљање је уобичајено још откако папа не поседује само верски ауторитет већ и политичку моћ, па је тако у западно друштво уведена фундаментална идеолошка промена. Било би, међутим, погрешно веровати да су и у Византији сматрале да постоје две силе. Када Острогорски (Ostrogorsky 1968:294) преводи одељак Лава Ђакона (101) речима: „Признајем да у овом животу постоје две силе, свештенство и царство“ користи оно што би се могло назвати вестернизмом. Бољи превод би због термина *αρχη* био: „Признајем два принципа (или домена) у овом животу – свештенство и царство.“

пити пред царем. Истовремено, следбеници Јосифа и Нила нису се слагали око тога како би се требало односити према јеретицима, а нарочито према тзв. јудаизантима, који су остварили извештан утицај у Новгороду.

Нилов покрет стараца из Заволожја, који су хтели да живе скривени од 'света' више је од осталих представљао традицију извансветовног индивидуализма у Русији. Када је почео њихов прогон уз помоћ московских кнежева (Нилови ученици су били прогоњени, затварани, понекад убијани и сматра се да су неки Нилови списи којима је данас познат само наслов, намерно уништени), а јосифљани стекли премоћ, бар на званичном нивоу, ово је представљало раскид са једним битним аспектом руске православне црквене идеологије. После овога, извансветовни идеализам је опстао само у северним шумовитим областима Русије, (за шта се као пример могу узети Капитон и његови следбеници) и касније међу никим сектама, али његова важност је смањена и званична црквена идеологија је полако интегрисала индивидуално у *koinobion*.

Осим тога, на основу пророчанства Даниловог, јосифљани су развили теорију о томе како је Москва Трећи Рим. Петров и Константинов Рим су пали, писао је монах Филотет, али Трећи Рим (Москва), једино чисто царство Христово на свету, и даље стоји, а четвртог неће бити. Ове речи се могу протумачити као позив цару да прихвати улогу суверена и универзалног императора у римској традицији (ово становиште је усвојено на тзв. Стоглавом сабору из 1551), али и као позив да прихвати одговорност за непрекидно постојање света (Nitsche 1991:94), јер је Рим, према његовој теорији, последње од четири царства из Набукодоносоровог сна. У сваком случају, цар је сматран поглаварем Цркве коме се свештенство мора покоравати и који понекад чак и надилази канонске и ритуалне оквире.

Није било одвајања нити хијерархијског устројства надлежности секуларних и верских институција, јер се то десило током папске револуције у Западној Европи. Ништа се није променило откако је Јустинијан објавио у 131. *Новели* да канони екуменских сабора морају бити поштовани као закони царства. Цареви нису сматрали да су обавезани природним или црквеним законом, већ су заправо санкционисали црквено законодавство, сазивали саборе, одређивали кандидате у црквеној хијерархији, а понекад и судили клеру и тако потпуно доминирали спољним аспектима цркве. Иако је тачно да је правни имунитет често даван 'црквеним људима' и да су они који су живели на црквеним имањима углавном били под јурисдикцијом својих верских поглавара, ове привилегије су такође могле бити поништене царским указом, као што се 1649. десило са црквеним кодексом (*Уложение*). Власт цара је, међутим, надилазила чисто спољне аспекте цркве.

Тако је, на пример, Иван IV тврдио како је воља аутократског цара заправо Божја воља, и без оклевања је наредио погубљење једног митрополита који је бранећи црквени закон одбио да испуни његове жеље. Било који покушај да се докаже како је *sacerdotium* већи од *empirium-a*, као што показује случај Максима Грка, који је порицао верску природу цареве аутократије, па је завршио у затвору, сматран је за јерес. Чињеница да је Москва постала седиште патријаршије 1589. године није променила ову ситуацију. Руска црква се позивала на тзв. Константинову даровницу само када би захтевала земљишне поседе и остале економске привилегије, али никад и на супериорност *sacerdotium-a*, наспрот ситуацији каква је била на Западу, где се *sacerdotium* користио да поткрепи политичка супериорност Цркве.

Тачно је да је у 'смутним временима' (*смутна*) црква била једини елемент друштвено-политичке кохезије и да је чак и испуњавала политичке задатке (патријарх Јов је сазвао Земски сабор и њиме председавао како би се одредило ко испуњава услове за владара), али то се десило с намером да се стабилизује држава, а не како би се остварио трајан политички утицај. Не много касније цар Алексеј је без оклевања интервенисао по питањима духовне дисциплине и црквеног обреда, као нпр. у расправи о једногласју [*единогласие*], која се односила на употребу једног гласа у појању и литургији.

Док Медлин (Medlin 1952:146/8) тврди како се цар Алексеј по свој прилици више од претходника приближио појму идеалног владара Источног римског царства и да је Москва директна рефлексја Византије из доба Јустинијана I, други⁸ су сугерисали како је византијски идеал склада између цркве и државе у великој мери нестао од доба Ивана IV, и да је чак и на московску политичку идеологију увек више утицао азијски деспотизам, него римски или византијски закон. У сваком случају, јасно је да за разлику од Византије, у којој је црква уз помоћ извансветовних монаха постала независнија по питању догматских и литургијских питања после иконокластичке кризе и касније после победе исихазма, Русија је остала превасходно цезаропапистичка. Према Каптерјову, коначна одлука у вези са црквеним и световним питањима припада суверену, нарочито пошто је именовање митрополита постало независно од Цариградске патријаршије. Ово је углавном последица репресије јосифљана над извансветовним индивидуализмом исихаста, стараца из Заволожја.

Једино је патријарх Никон, у седамнаестом веку, по свој прилици мотивисан тиме што је замољен да се стара о државној управи када би цар био одсутан током ратова, покушао да успостави супериорност црквеног права у односу на грађанске законе. Једино је он покушао да духовном аутори-

⁸ Benz 1971, p. 147; Pipes, 1974.

тету да приоритет над секуларним питањима када је навео како епископ има извесних интереса у секуларном правосуђу зарад доношења бољих одлука, док цар нема никаквог ауторитета у црквеној и духовној сфери, а и када је додао како је у извесним случајевима епископ овлашћен да цензурише или екскомуницира цара.⁹ Могуће је да је на Никонове идеје утицала западна мисао. Међутим, не само што цар није подржао његове политичке амбиције већ је и црквени сабор из 1666/67. потпуно одбацио филозофију овог патријарха, који је, попут цара, желео да има титулу великог господара (*великий йосударь*). Византијско-руска традиција се наставила одмах после Никона, иако је цар прво вратио свештенству привилегије и права.

На Западу је, међутим, било доба апсолутизма, Луј XIV је поништио Нантски едикт (1665), а апсолутистичке идеје су почеле да продиру у Русију. Петар Велики је укинуо патријаршију и црквене судове, а новоустановљена управа за манастире је преузела бригу о свим црквеним имањима и уведена је обавеза свештенству да положи заклетву на верност цару. Највиша инстанца за црквена питања (без јасне разлике између *ius circa sacra* и *ius in sacra*, користећи терминологију Пуфендорфа, чији су списи тада доспели у Русију) постала је држава.

Та држава није више видела своју сврху у стварању услова за моралност и духовно спасење, већ у интересу саме државе мерило за просуђивање о свему. Била је то држава која је сматрала да је цар или император изнад закона (*princeps legibus solutus*) и коју није контролисало ништа што подсећа на савремену традицију мишљења, у којој се сматра да државу сачињавају аутономни појединци.

РУСКИ СТАРОВЕРЦИ

Изван Русије, расколнички покрети су врло често били блиско повезани са индивидуализмом. У калвинизму, на пример, црква више није била холистичка институција, институција Божје милости и спасења, и постала је пуки инструмент за дисциплиновање појединаца који је сачињавају. Макс Вебер је подвукао тај отрежњени и песимизму наклоњен индивидуализам, који се, према његовим речима, може идентификовати са националним карактерима људи пуританске прошлости, а Луј Димон је анализирао извансветовни индивидуализам индијских испосника и њихову блиску везу са секташким покретима у Индији. Да ли је било места за индивидуализам и какве је врсте био тај индивидуализам у расколничким и секташким покретима у Русији?

⁹ Palmer 1871, Vol I, p. 251 sqq.

Површно гледано, руски раскол је резултат реакције необразованих делова популације који су се држали небитних или чак тривијалних аспеката црквеног обреда, приписујући им магичне моћи, а настао је када је патријарх Никон покушао да асимилује руске обреде са онима из грчке традиције. Нарочито су протестантски интерпретатори, који су суштину религије видели у догми, а не у ритуалу, показали недовољно разумевања за 'сујеверно истицање небитних делова обреда' што су чинили староверци. Карташов је, међутим, показао да руски православни народ не сматра како су иконе створене људском руком (*нерукоѿворный*), а да црквени обред сматра светим, те да кроз поменуто није могуће достићи истински живот и поглед у спасење, већ се он може остварити у садашњости, али само привремено. Поврх тога, ове идеје су биле повезане са идеологијом Трећег Рима, која је истицала важност мисије Москве у очувању чисте истине православља, нарочито у доба када се страховало од доласка Антихриста. Многима се чинило како су Никонове реформе, а недуго затим и Петров апсолутизам, последица доласка Антихриста.

Староверци, који су се одлучили за раскид са званичном црквом, суочили су се са једном тешкоћом – наиме, ниједан епископ се није придружио расколу, тако да је постало немогуће рукоположити нове свештенике. Удружили су остали без свештенства и многих светих тајни (нарочито без причешћа и брака), осим оних које према древним црквеним обичајима могу вршити и лаици (крштење и исповест), али нису имали ничег заједничког са протестантима, који верују да су свете тајне '*magis opinione quam re*' (да важе кроз мишљење верника, а не саме по себи). Староверци су се одрекли светих тајни, али не због уверења да су бескорисне. Напротив, староверци су сматрали како су свете тајне нужне, али и да су услед недостатка свештенства недоступне.¹⁰

Било је неких који су покушавали да свештенике 'Никонове цркве' придобију за своје циљеве, у које спадају тзв. *ѿѿѿовци* (*ѿѿѿовцы*), али група која је постала највећа, тзв. *бесѿѿѿовци* (*бесѿѿѿовцы*), одбацила је овај компромис и све остале додире са светом Антихриста. Лаички живот у цркви којом управљају свештеници им више није био доступан, а из целе хришћанске традиције им је остао само начин живота монаха, и то, према речима Зенковског (Zenkovsky 1970:442), само „оних који нису рукоположени“.

Неки од њих су раскинули све везе са друштвом и живели као бескућници (*сѿѿранники* или *деѿѿуни*) у извансветовном индивидуализму, према

¹⁰ Удаљеност између раног [руског] расколништва и протестантског, а нарочито калвинистичког индивидуализма је огромна у Авакумовој аутобиографији, који је био један од најпоштованијих вођа у седамнаестом веку, јер увек наглашава склад аутора и његовог друштвеног положаја у свету који је остао, како би то рекао Вебер, 'зачарани врт'.

су их могли издржавати чланови исте групе који су наставили да живе с људима, али су се заклели да ће им једног дана приступити.¹¹

Ипак, многи староверци су се ослободили холистичких веза са црквом и нису могли ступити у брак, јер им та света тајна није била доступна, живели су животом „нерукоположених монаха“, животом извесног унутар-световног индивидуализма, али за такав индивидуализам су сматрали да је нижи пут до спасења, јер у питању је индивидуализам који је прихваћен из нужде, а не избором или као идеал, прихваћен само због губитка холистичке цркве. Поврх тога, староверци су наставили да живе у оквиру руске православне традиције која је од појаве јосифљана преферирала Василијев концепт више вредности *κοινωνία, заједнице, оноја итпо ће удрзо дийи названо саборноси* (*соборносиѣ*).

Бесѣйовци, који су се вољом судбине или стицајем околности одвојили од традиционалне цркве, усвојили су Василијево и јосифљанско схватање према коме је живот у заједници узвишени пут ка савршенству. Вођа подгрупе познате као *ѿморци (ѿморцы)*, који су припадали овој секти, А. Денисов, није се обзирао на схватање Москве као Трећег Рима и да је цар духовни и аутократски поглавар Цркве. Он је увео схватање према коме је руски народ примарни носилац духовне власти и први пут је у руској литератури употребио термине *сабор* и *саборный* са конотацијама заједнице коју је благословио Бог. Као и већина руских манастира, Денисовљева заједница у манастиру Виг (Выг) такође је примењивала принцип заједничке својине, и према Зенковском, постала је минијатурна социјалистичка држава заснована на колективној привреди. И правила теодосијанаца, још једне групе која није имала свештенике, била су слична манастирским правилима Јосифа Волоцког. И они су живели као нерукоположени монаси, имали су заједничку својину, радили су за заједницу, имали заједничке просторије за молитву и институције за старе и немоћне.

Због недоступности свете тајне брака разматрана су многа решења за оне који нису могли да живе без жене. За неке је брак подразумевао само пристанак обеју страна и да је у питању раскидива веза, други су сматрали брак делом природног закона и независним од било које свете тајне или обреда, што је извесно индивидуалистички став, али је брак ипак увек био сматран за нужно зло, па брачни парови обично нису прихватани као пуноправни чланови заједнице, те су током верских служби добијали места иза осталих (Conybeare 1921:200–205). Очигледно је да је у овом случају инди-

¹¹ Према речима Конибера (Conybeare 1921), организација ових бескућника је била веома слична катарској, јер се њихов поглавар одвојио од света, док су остали следбеници наставили да живе на свету, хранили су га и пружали му уточиште и гајили наду да ће и сами бити једног дана одабрани.

видуалистичка позиција била нижа стаза ка спасењу. Индивидуалистичка схватања заснована на идеји природног закона била су прихватана на инфериорном нивоу и биле су одухваћене идеалом саборности „нерукоположених монаха“.

Гледано у целини, могло би се рећи да су руски расколници били или извансветовни појединци или да су стављали унутарсветовни индивидуализам на хијерархијски нижи ниво од свеобухватне саборности. Савремени индивидуализам нису створили они.

СЛОВЕНОФИЛИ И ПОПУЛИСТИ

Када је средином деветнаестог века избио Кримски рат, и у Русији и на Западу многи су гледали на њега као на резултат борбе два суштински различита света који су се сукобили не само као политички непријатељи већ и као отеловљења два диспаратна духовна принципа или идеологије. Није било једногласности поводом тога да ли је непријатељско расположење које је као последицу имало рат потекло из Русије или са Запада. Западне силе су виделе седе у неизбежној борби против потпуно различитог варварског света, као представнике права и слобода који се боре против тираније и ропства, док је Русија у себи гледала правог и јединог браниоца православља супротстављеног просветитељству и револуцији.

Нису само они у Русији деветнаестог века осећали да њихову културу угрожава савремена индивидуалистичка култура Запада, већ су и словенофили и прозападњаци били уверени у постојање суштинских идеолошких и духовних разлика између Русије и Европе, те да кључ за схватање Русије треба тражити у православљу. Руски министар културе Уваров је 1832. године основе руске културне политике формулисао као аутократију, православље и *народносѝ* (*народносѝѝ*). Термин *народносѝ*, који је вероватно изведен из немачке романтичарске мисли (јер се односи на оно што се у немачком назива Volkstum), у комбинацији са православљем сугерише важност друштвене целине. Руска културна политика, међутим, није тражила потпуно окретање леђа Европи, већ је само осуђивала одушевљеност Западом. Требало је одбацити само „такозване европејске идеје“, то јест оне које се противе аутократији цара и православља (Schelting 1948:25).

Неколико година касније је Чаадајев у свом *Првом филозофском ѝисму* (1836) у византијско-руском православљу пронашао *idée défigurée* хришћанства, критиковао његов цезаропапизам и пасивно-контемплативну етику и предложио потпуно преваспитавање руског народа како би му се усадиле исте унутрашње предиспозиције и исти ставови према Западу, који су пре-

ма његовом мишљењу резултат дугог образовања у католичкој традицији. Али, чак се и Чаадајев гнушао 'такозване' Европе, револуционарне и индивидуалистичке Европе, Француске револуције и идеја друштвеног уговора (Schelting 1948:170). Он је прихватио индивидуализам, али само уколико не угрожава свеобухватну друштвену целину.

Словенофилство је бар делимично била реакција на *Филозофско йи-смо* Чаадајева, а било је и реакција на продор културе просветитељства. Словенофили су одбијали сваки страни утицај и предлагали да се Русија врати сопственим изворима, истинској вери православној, јер су сматрали како је истинско хришћанство могуће једино у Русији јер је њена традиционална друштвена организација, сеоска заједница (*община* и *мир*), наводно сродна са хришћанском заједницом.

Хомјаков је истицао важност православља да би се схватила Русија. Према његовим речима, православна црква наглашава примарност друштвене целине, а само у оквиру цркве, у братској љубави према другима, како је сугерисао, појединачно људско биће проналази своје таленте. Концепт 'цркве као целине' за Хомјакова није означавао укупан збир појединачних припадника православља. Оно што је називао *саборности* означавало је савршено органско јединство и заједништво људи које спајају вера и љубав. Успут се може напоменути и то да је реч *саборности* превод грчког *ekklesia* („црква“). Сматрана је домом човека у православном смислу и условом његовог развоја, док за појединца у савременом смислу ту није било места.

Хомјаковљева епистемологија је веома интересантна. На основу тумачења његових списа које даје Валицки (Walicki), поседовање истине није улога појединачне свести, већ цркве. Истина је неприступачна изолованим појединачним мислиоцима који су осуђени да поседују само делимично знање, или „рационалност“, док органско јединство саборности омогућује истинско разумевање. Узгред би требало споменути да је В. Соловјов касније разрадио идеју како се истина и интегрална верска правда не могу остварити у изолацији, већ су дате само универзалној цркви (Soloviev 1947:70).

Хомјаков је у овом контексту формулисао словенофилску критику Запада. За њега је католичанство слепо покораване ауторитету, а протестантизам слика усамљених појединаца у атомизованом друштву, па је сугерисао да папа или Свето писмо нису једина мерила истине, већ је то степен хармоније која се постиже у колективној свести цркве. Западна црква, која је прихватила нову догму (*filioque*) без пристанка источне цркве, уништила је моралне услове знања и тако поклекла пред „рационализмом“. Рационализам се овде схвата као логичко знање изоловано од моралних принципа, док је постизање истинског знања за Хомјакова заједнички спознајни напор обасјан љубављу.

Кирејевски, још један значајан писац словенофилске оријентације, критиковао је древно римско наслеђе на Западу, а нарочито рационализам римског права и правне науке,¹² као и његов утицај на западне цркве и бирократску државу, затим на просвећеност и индустријализам, који су довели до 'друштвеног уговора' који по његовим речима није изум енциклопедиста, већ идеал коме несвесно стреме сва западна друштва. У старој Русији, међутим, основна јединица друштва је по његовом мишљењу била сеоска заједница (*община*), која се заснивала на заједничком коришћењу земљишта и којом је управљао мир (*мир*), односно савети стараци. Није било друштвеног уговора, већ солидарности и вере. Цела светија Русија је заправо била један велики мир,¹³ док су на Западу, према његовом мишљењу, приватни и друштвени живот засновани на појму појединца и одвојене независности која претпоставља изолацију појединца.

Кирејевски се супротставио западном тренду формализације и универзалности знања, демократском захтеву да истина буде иста за свакога и говорио је о истинама које признају само конкретна колективна тела. По врх тога, тврдио је и да способност за право разумевање не поседује сваки појединац у истој мери. Епистемолошки атеизам Кирејевског, да употребимо речи Валицког, стављао је на врх духовне хијерархије оне који су обасјани узвишеном светлошћу и поседују необично снажну веру. Такви људи, како је написао, дугују своју „потпуну личност“ (*цельная личность*) и потпуни ум – хармонично јединство свих душевних моћи, за разлику од логичког ума који има сваки човек без обзира на моралну вредност – органичним везама које их везују за заједницу и цркву или за натпојединачну свест. Они нису изоловани појединци који услед једностраног нагласка на рационализам пате од дезинтеграције психе и друштвених веза. Кирејевски је формулисао ове идеје у складу са православном традицијом, у којој рационални дедуктивни методи, иако нису потпуно елиминисани, одувек представљају најнижи и најмање поуздан ниво теологије.¹⁴ Још од визан-

¹² Ово словенофилско виђење, као и још нека друга, касније је потврдио Макс Вебер, који је писао о рационализму римског права и његовог дубоког утицаја на историју Европе, нпр. на западне цркве и бирократску државу (*Economy and Society*, р. 828). С друге стране, заиста је било релативног недостатка правног рационализма у православној традицији, нпр. у томе како црква приступа греху. Сматрало се да су грешна дела манифестације човекове унутрашње болести који се могу превазићи само теозом (одожењем), док је на Западу Анселмо проповедао како се греси могу окајати привременом казном, а да се искупљење може објаснити као правна трансакција која води ка оправдању.

¹³ Kireevsky Vol. I, р. 192; Термин *община*, у стручном смислу, означава сеоску заједницу као привредну јединицу, док се *мир* односи на друштвени и правосудни аспект. У нестручној литератури, ова два термина су синоними.

¹⁴ Бесансон (Besanson 1977) је, као и остали, инсистирао на чињеници да су словенофили позајмили све битне идеје из Западне Европе, нарочито од немачких романтичара, а не од грчких отаца, како је навео Кирејевски. Ова примедба, међутим, много мање чуди ако се има у виду сличност

тијских времена, мистичка *theoria* (контемплација), која не имплицира емоционални индивидуализам, већ стално општење с духом који бивствује у целој цркви, представља пут којим појединац достиже највишу истину (Me-yendorff 1975:9).

Народни покрет (*народничесѣво*) није се разликовао од словенофилског по новим схватањима о историјским разликама између Русије и Запада, већ по схватањима о будућем развоју Русије (сматрали су да Русија може заобићи фазу капитализма и идеализовали су аутархичну сеоску привреду). Најутитајнији теоретичар Михаиловски одбијао је поделу рада и тврдио како у племенском друштву, заснованом на једноставној сарадњи, човек живи примитивним, али испуњеним животом, развијајући целовиту личност (*целостѣная личностѣ*), док подела рада и друштвена диференцијација уништавају ту личност и претварају људе у специјализоване монофункционалне органе једне веће целине. Индивидуални напредак и друштвена еволуција су зато узајамно искључиви. Напредак је заправо „постепено приближавање целовитом појединцу (*к целостѣности неделимых*), најпотпунија и најразноврснија подела рада међу човековим органима и најмање могућа подела рада међу људима (Mikhailovsky 1896, Vol. I, p. 150).

Тачно је да је Михаиловски говорио и о борби за 'индивидуалност', и да је за њега једноставна друштвена организација без безличних механизма напосто представљала средство за остваривање веће индивидуалности, али његова борба за индивидуалност имала је мало тога заједничког са савременим индивидуализмом. Иако се Михаиловском не може порећи индивидуалистички аспект, пошто никада није напуштао идеале интелектуалне и моралне аутономије и рационалног избора општих вредности, позивајући се на Диркемову механичку солидарност, истицао је фактуелну узајамну независност, а истовремено, и „жељу да буде утопљен у масу људи“, као и перцепцију о јединству с народом, сељацима, и то у смислу саборности. Ово је сасвим супротно у односу на данашњу ситуацију, где је свака особа зависна на материјалном нивоу, али где нас идеологија тера да поверујемо у то како смо аутономни појединци. Модел Михаиловског се понекад назива хибридом (Walicki 1979:263), јер је идеализовао прекапиталистичку привреду комуне, а истовремено је инсистирао на вредности човека-појединца. Међутим, ово уопштено тумачење занемарује разлику коју је Михаиловски правио између нивоа и типа друштвеног развоја, његово мишљење да су западно друштво и његов индивидуализам постигли виши ниво него руско, али да је руска 'целовита личност' у сеоској комуни, припада вишем типу. Можда би се могло рећи да је Михаиловски поку-

историјских околности, јер су немачки романтичари, као и руски словенофили нешто касније, представљали реакцију претежно холистичког друштва на западни индивидуализам (Dumont 1991).

шао да индивидуалистичке и холистичке идеје смести у хијерархијски поредак.

Примедбе које Михаиловски даје о јединствености руске речи *йравда*, која се односи и на истину и на правду, откривају тензију између индивидуализма и холизма у његовом ставу и ставу Русије тога доба. „Никада не бих могао да поверујем“, говорио је, „да је забрањено пронаћи становиште према коме *йравда* као истина (рус. *йравда – истина*) и *йравда* као правда (*йравда – сйраведливостй*) не могу да иду руку под руку и обогашују једна другу“ (Billington 1958:34). Михаиловски овде покушава да задржи оно што се у савременом индивидуалистичком свету раздвојило. У делу *Наука као йозив (Wissenschaft als Beruf)* Макс Вебер нас је подсетио да нешто може бити свето уколико није лепо (као у педесет трећем поглављу Исаије), а не може бити лепо уколико није добро, као у Бодлеровом *Цвећу зла*, односно да је данас уобичајено како нешто може бити истинито, иако није лепо, свето и добро. Иако је Сократ можда веровао у јединство знања и врлине или у то да је истинско знање извор моралности, савремени човек одваја Истину и Доброту, науку и моралност, шта јесте и шта би требало да буде, чињеничне и вредносне судове, а то може да уради само зато што наглашава супериорност појединца као вредност и зато што моралност налази искључиво у савести појединца уместо да налази Добро у друштву као целини. У сваком случају, Михаиловски није био вољан да прихвати ово савремено становиште.

Интелектуална историја Русије деветнаестог века може се описати као сукоб холистичког културног идентитета и западне индивидуалистичке конфигурације¹⁵ и као готово очајнички покушај да се вредност појединца која се не би могла потпуно порећи интегрише у холистичко становиште. Резултат међу словенофилима и популистима био је понекад претерани холизам, али и концепт „целовите личности“ који прихвата аспекте западног индивидуализма на подређеном нивоу.

Требало би дар узгред споменути да су у руској књижевности истог периода и Лав Толстој и Достојевски осуђивали западни индивидуализам и позивали на понизност пред „истином народâ“ (Каратајев у Толстојевом роману *Раји и мир* и критика руских „передвижника“ у *Обраћању Пушкину* код Достојевског), а Толстој је проповедао да би поделу рада у друштву требало заменити принципом поделе рада сваког појединца на различите „амове“ – свако би могао да се успешно дави свим врстама посла и тако испољи све своје способности. Овде је прва асоцијација целовита личност.

¹⁵ Термин индивидуалистичка конфигурација не обухвата само индивидуализам, већ и сродне појмове, као што су слобода, једнакост, раздвајање вредности од чињеница и подела знања на различите дисциплине.

ЗАКЉУЧНЕ ПРИМЕДБЕ

Као што је показано на примеру традиционалног православног друштва, аутономни појединац није дио норма мишљења нити носилац вредности. Носилац вредности су били *κοινωνιον, саборност, община, мир* и „целовита личност“, а било је и релативно извансветовног индивидуализма и индивидуализма који се сматрао нижим путем до спасења. Све су ово констелације појединаца, емпиријски вишеструке, али идеолошки и онтолошки јединствене.

Ипак, после овог кратког историјског прегледа и врсте индивидуализма у православној традицији, човек може пасти у искушење да сугерише како „Божје мисли“ нису стања, већ културна и верска традиција, и да те мисли надживљавају све политичке револуције, а процес културног прилагођавања западној индивидуалистичкој конфигурацији је у деветнаестом веку постао неизбежан.

Марксизам, који се у Русији примио само међу уништеном интелигенцијом и градским пролетаријатом, свакако је дио потпуно западни систем идеја, чији су извори у просветитељству и у индивидуалистичкој традицији. Гледано из економске перспективе, није се залагао за опште циљеве, већ само за циљеве појединаца, како је показао Димон (Dumont 1977).

Лењин је пригрлио марксизам, али га је прилагодио идеји која је обузимала умове руске интелигенције још од Чаадајева и Херцена, а која је касније названа теоремом привилегије заосталости, према којој заостала култура може издећи грешке неке друге или напредније културе и сачувати раније облике друштвеног живота који садрже клицу неке будуће синтезе. Стога је Лењин одвео Русију директно из царизма у социјализам, покушавајући да угуши индивидуализам који се инфилтрирао у земљу према принципу који се назива *партийность* (партијност, партијска опредељеност) и тако наметнуо вештачки холизам – тоталитарни режим и тоталитарну бирократију (Davudov 1995:163).

Процес прилагођавања православне традиције западној индивидуалистичкој конфигурацији траје и данас и представља компликован процес који комбинује традиционално и модерно, а није једноставна замена старог новим. У овом контексту је можда и корисно подсетити на то како нови и савремени руски унутарсветовни индивидуализам, иако можда јесте прихваћен на фактуелном нивоу, нема основу у традиционалној православној идеологији, осим на инфериорном нивоу.

У целини, међутим, чини се како би било упутно признати социјални релативитет аутономног појединца као мисаоне категорије. Диркемова формула 'колективне свести' је можда сумњива или нејасна са становишта

индивидуалистичке социологије, али ју је можда лакше интегрисати у савремену социологију уколико се схвати да социологија има шта да научи од православља – да *κοινωνιον, саборности* или *община* могу бити друштвене вредности повезане са доминантном идеологијом.

Потребно је, међутим, бити опрезан. Иако православни концепти и идеје обезбеђују податке које универзална социологија може корисно употребити, а социолошко проучавање православља обезбеђује оруђе за боље разумевање не само православне традиције већ друштва у целини или чак и западног друштва – наравно, уз услов да се ови појмови преведу на универзални језик социологије – социологија православља не може да постоји. Право проучавање неког друштва је компаративно, а чак и ако човек критикује аспекте западне индивидуалистичке и социоцентричне социологије, то чини спомињући нормативну дефиницију универзалне дисциплине, а не како би се испровоцирало повлачење у солипсизам.

ЛИТЕРАТУРА

- Barker, Ernest (1957) *Social and Political Thought in Byzantium*, Oxford, Clarendon
- Beck, H.-G. (1959) *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* München: C.H. Beck
- Bellah, Robert (1970) 'Religious Evolution' in: *Beyond Belief* New York: Harper & Row
- Benz, Ernst (1971) *Geist und Leben der Ostkirche* München: Fink
- Berman, Harold (1983) *Law and Revolution* Harvard University Press
- Besançon, Alain (1977) *Les origines intellectuelle du Léninisme* Paris: Calman-Lévy
- Billington, James (1958) *Mikhailovsky and Russian Populism* Oxford
- Conybeare, F. (1921) *Russian Dissenters* Harvard University Press
- Davydov, J. & P. Gaidenko (1995) *Russland und der Westen* Frankfurt: Suhrkamp
- Dumont, Louis (1991) *L'idéologie allemande* Paris: Gallimard
- Dumont, Louis (1982) 'A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism' in: *Religion* 12, pp. 1–27
- Dumont, Louis (1977) *From Mandeville to Marx* University of Chicago Press
- Harnack, A. von (1991) *Dogmengeschichte* Tübingen: Mohr (1889)
- Heiler, F. (1971) *Die Ostkirchen* München: Ernst Reinhard
- Holl, Karl (1898) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* Leipzig
- Kartashov, A. (1925) 'Smysl staroobryadchestva' in: *Mélanges Pierre Struve*. Prague
- Kapterev, N.F. (1909–1912) *Patriarkh Nikon i Tsar Aleksei Mikhailovich* Sergiev Posad
- Kireevsky, I. (1911) *Polnoe Sobranie Sochinenii*, 2 vols. Moscow
- Medlin, William (1952) *Moscow and East Rome* Genève: Droz

- Meyendorff, John (1981) *Byzantium and the Rise of Russia* Cambridge University Press
- Meyendorff, John (1975) *Byzantine Theology* London & Oxford: Mowbrays
- Mikhailovsky, N.K. (1896) *Sochineniya Mikhailovskogo* St. Petersburg
- Nitsche, Peter (1991) *Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus. Russen und Griechen im Selbstverständnis des Moskauer Staates*. Düsseldorf: Droste
- Ostrogorsky, G. (1968) *History of the Byzantine State* Oxford: Blackwell (1940)
- Palmer, William (1871) *The Patriarch and the Tsar* London: Trübner
- Pipes, Richard (1974) *Russia under the Old Regime* New York: Scribner's
- Schelting, A. von (1948) *Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken* Bern
- Smolitsch, I. (1953) *Russisches Mönchtum* Würzburg: Augustinus Verlag
- Soloviev, V. (1947) *Crise de la philosophie occidentale* Paris: Aubier
- Svoronos, N.G. (1951) 'Le serment de fidélité à l'empereur byzantin' *Revue d'études byzantines* vol. 9, pp. 106–142
- Troeltsch, Ernst (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches* New York (1912)
- Walicki, A. (1979) *A History of Russian Thought* Stanford University Press
- Weber, Max (1978) *Economy and Society* University of California Press
- Zenkovsky, Serge A. (1970) *Russkoe Starobriadchestvo* München: Fink

Владан Станковић

ПРОБЛЕМИ ЗАСНИВАЊА СОЦИОЛОГИЈЕ ПРАВОСЛАВЉА

1. „О православљу уопште, српском православљу и СПЦ посебно, недопустиво је мало вредних текстова, студија и зборника у тзв. лаичкој литератури и публицистици.“¹ Један од кључних разлога зашто је то тако могао би свакако бити и у томе што карактер и приступ православног исповедања хришћанства доводи до низа тешкоћа у заснивању предмета социологије православља.

Социологија православља је млада социолошка наука настала из окриља социологије религије са циљем да прецизира и појасни друштвене односе произашле из скута источнохришћанског погледа на свет и православног културно-цивилизацијског наслеђа. Ова, релативно млада (и још увек недовољно утемељена) наука, полази од претпоставке да постоји довољна различитост и заокруженост православља која омогућава овој хришћанској конфесији да буде заснована у разнородним друштвеним наукама, па, између осталог, и у социолошкој науци. Тако би предмет истраживања социолошке науке у овом питању била социологија православља, или наука о друштвеним односима унутар православних друштава.²

2. Друштвени односи који би имали професионални, православни предзнак у основи се могу сагледати из два легитимна угла. Један угао посматрања би градио социологију православља са позиција емпиријског истраживачког рада. Емпиријско истраживање полазило би од тога да је унутар једног друштва, у коме је православље доминантна вероисповест хришћанства, могуће путем различитих метода друштвених наука испитати мерљиве показатеље, и дати одговоре на предметна питања. У том случају би добијени одговори послужили као темељ за грађење законитости средњег обима по питању вредносних ставова и понашања испитаника у оквиру истраживаног православног друштва. Спровођењем упоредних емпи-

¹ Д. Ђорђевић: „Православље између неба и земље“, *Православље између неба и земље*: 5–30, Градина, Ниш, 1991, стр.5.

² О својеврсној „друштвености религије“, Драгољуб Б. Ђорђевић пише: „Социологија религије, склона томе или не, редукује религију на друштвеност – одатле и њен говор о *друшћивености религије*.“ (Д. Ђорђевић: „Социолошко разумевање језика религије – о чему иде реч?“, *Социолошка луча*, бр.1/09, Филозофски факултет, Никшић, 2009, стр.67) „Религиолози, поготово социолози религије, истичу да и није основни задатак социологије религије да захвата срж светог, већ инсистирају на проучавању његовог овогостраног послања.“ (*ibidem*, стр.70)

ријских истраживања у више православних друштава, са једнозначним показатељима, добила би се слика о различитости и истоветности одређених показатеља од земље до земље. Ово је нарочито изводљиво тамо где се показатељи могу и квантитативно изразити, као нпр. у економији.³ Међутим, само они показатељи који би били истоветни за све испитиване земље стекли би легитимитет релевантних којим би се потврдиле зацртане хипотезе, што би довело до настанка закључака средњег обима о појединим питањима. Само за такве истоветне показатеље могло би се рећи да постају научно релевантни, и да учествују у формирању социологије православља. Тако би један показатељ који би регистровао исти или приближан резултат међу испитаницима нпр. Србије, Бугарске или Украјине, задобио легитимитет „православног показатеља“, и могао би учествовати у изградњи социологије православља као науке о друштвеним односима православних друштава.

Када је реч о православним друштвима, тада је могуће (и пожељно), зарад проучавања социологије православља, подићи ниво апстракција на последњу, јединствену целину, на ниво Православног друштва.⁴ У том случају православно друштво би представљало научно проверене законе средњег обима који су у свим земљама са већинском православном популацијом верификовали постављене хипотезе о одређеним питањима из домена предмета истраживања.⁵

И баш овде, у тачки спајања која се зове Православно друштво долази до додира емпиријски истражених појава, са теоријски истраженим појавама које се заснивају на ауторитетима аутора из различитих области друштвених наука. Овде се сада јавља потреба за нижим нивоом општости како би се феномену православља пришло са једне живе, друштвене стране.⁶

³ О вези економског и конфесионалног размишља и проф. Мирољуб Јевтић: „Један од важнијих чинилаца међу онима који утичу на економски развој јесте и конфесионални. Конфесије, односно религије, имају за циљ комплетно уређење друштва у складу са својим принципима. Јасно је да то подразумева и економију.“ (М. Јевтић: „Утицај конфесионалних чинилаца на националне економије“, *Српска њолијичка мисао*, бр.3/08:151–160, Институт за политичке студије, Београд, 2008, стр. 159)

⁴ М. Weber, *Методологија друштвених наука*, Глобус, Загреб, 1989, стр. 140: „Узрочно приписивање врши се у облику мисаоног процеса који укључује низ апстракција.“

„Ријеч је о апстракцији издвајања и уопћавања, а не о репродукцији тока догађаја који су се збили.“ (*ibidem*, стр.155)

⁵ Социолог религије Ајлин Баркер тврди да идеални типови или конструкти друштвених наука често „прелазе преко детаља који се не доимају као значајни. Онај део за који сматрамо да јесте од значаја ће зависити од тога шта ми и наша потенцијална публика сматрамо корисним знањем – било стога што сматрамо да ће оно поспешити наше опште разумевање друштвеног понашања, било стога што верујемо да оно може бити од практичне користи у остваривању наших сопствених или друштвених интереса.“ (А. Баркер: „Научно проучавање религије? Мора да се шалите!“, *Муке са светим*, Нишки културни центар, Ниш, 2007, стр.53)

⁶ О потреби социологије религије да продуби своје сазнајне капацитете пише и професор Драгољуб Ђорђевић: „Српска социологија религије као наука, без обзира на горе упућене замерке,

Метод идеалних типова, у овом другом случају, обухвата најмање заједничке именитеље различитих друштвених појава (свих) православних земаља из домена верске догматике, културологије, политичких и правних наука, основа привредног система и сл.⁷ Да би се приступило обради теоријског конструкта званог Православно друштво није могуће ни на један други начин прићи проблему до „издвојити извесне појаве из хаотичног мноштва“.⁸ То мноштво сачињавају теолошке, културне, друштвене, политичке, правне, привредне појаве и друштвене установе као творевине тих појава уз услов да приступ мора бити мултидисциплинаран. Из теоријског угла гледано, инсистира на постојању не више множине православних друштава (које оличавају земље са већинском православном популацијом), већ јединственог Православног друштва, које преузимајући друштвене институте из православних друштава долази до истих, или бар приближних закључака, као што то чине и емпиријска истраживања. На овај начин се управо потврђује основа методолошке замисли о спајању теоријских и емпиријских истраживања у нешто што оличава православно модел или Православно друштво. Узајамна потврдна стајалишта из теоријског, али и емпиријског, истраживања указивала би на веродостојност постављених хипотеза.⁹

Међутим, тек када се на овом нивоу конституишу основне методолошке представе социолошке науке о православљу, тек тада наступају у садржинском смислу велики, рекло би се непремостиви, проблеми у заснивању социологије православља.

Ти проблеми првенствено извиру из онтолошки заснованих тешкоћа православља у решавању космолошких проблема у чију је перспективу смештен православно верник. У онтолошком смислу православље тежи разрешењу космогонијске драме на један специфичан начин, преображењем изнутра – из дубине свести. То је поступак дуготрајног приближавања човека Богу, кроз процес тзв. *богозрења*. Богозрење није ништа друго до појавна промена живих и расутих енергија, њихово усмеравање ка мистичним пре-

квалитетно је теоријски обрадила и представила најопштије принципе верске трпељивости – тиме дала допринос начелној расправи и култури толеранције. Но није много учинила на нижим нивоима општости.“ (Д. Ђорђевић: „Изазови социологије религије“, *Муке са светим*, Нишки културни центар, Ниш, 2007, стр. 15)

⁷ Идеалнотипски метод у социолошку науку први пут је увео Макс Вебер. „Идеални типови за Вебера су апстрактне конструкције које садрже суштинске особине неке појаве и служе за анализу стварности.“ (В. Милић: *Социологија – наука друштвене кризе*, Правни факултет, Београд, 1997, стр. 110)

⁸ „Сазнање подразумева издвајање извесних појава из хаотичног мноштва.“ (М. Ђурић: *Социологија Маха Webera*, Матица хрватска, Загреб, 1964, стр. 77)

⁹ М. Сакан: *Методологија науке*, Независни универзитет, Бања Лука, 2008, стр. 307: „(...) двострука сагласност хипотеза (са научним знањем и са метафизичким претпоставкама) само је условно раздвојена, јер се та два вида сагласности узајамно преплићу и чине дијалектичко јединство.“

ображајима, које ће од верника створити верујућег, онога који „хода по утађаним стазама“ на путу обожења.¹⁰ „Пут којим се хода“ је унапред дат и непроменљив је, о чему се стара правоверна ортодоксија. Овакав приступ вери представља окренутост културних образаца унутрашњој страни човека, заокупљеност његовом искључиво антрополошком димензијом. Онтологија православља проповеда да је „цео човеков живот у самом човеку“.¹¹ Спасење долази изнутра, својеврсним обликом посвећења, путем спознаје верујућег да учествује у процесу богозрења и приближавања Богу-оцу. Социолог Вебер овакав приступ вери назива контемплативна религиозност, јер она има првенствено онострани и „поунутарњен“ карактер.¹²

Сама ова чињеница указује да се друштвеност односа понајпре мора потражити у нормативној димензији православне културе. Управо су норме те које учвршћују православно предање инсистирањем на неколико непоресивих атрибута. У те атрибуте спадају: догматизам, реализам, ритуализам и адаптивизам зарад вишег циља (тзв. *акривеја*).

Када је реч о догматизму, ваља истаћи непроменљиви карактер православних норми, које су због те своје непроменљивости и добиле назив *догме*. Норма је у овом случају само васпитно средство усмерено на подржавање и подражавање верских истина. Све што је било ново спадало је у јереси, и то у тој мери да су изрази „новина“ и „хуљење на Бога“ били, малтене, синоними.¹³ Пошто су верске истине потврђене искуством светачког живота, оних из којих већ за живота созрева светлост, то се улога норми састоји у томе да ово искуство подупире. Догме заправо представљају одразе ове оностране светлости и зато оне имају чудотворни карактер. Из тога произилази друга особина православног нормативизма, а то је *реализам*. Норме су тзв. *реалије*, скупине значења које производе својеврсни концентрат чудотворних искустава – њиховим доследним поштовањем може се изазвати Божја милост, па имају чудотворни карактер. Отуда и не чуди инсистирање на придржавању нормативног пута тзв. ортопраксе када је у питању пут спасења у православној култури. Васпитна улога норми овде је усмерена на ортопраксу, а преко ње на спасење.¹⁴ Отуда православно нор-

¹⁰ Х. Јанарас: „Православље и Запад“, *Хришћанство и европске цивилизације*: 295–318, Хришћански културни центар, Београд, 2003, стр.299. „(...) егзистенцијална екстаза увек се открива у догађају међуличносних односа.“

¹¹ Ј. Мајендорф: *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Хиландарски фонд, Београд, 1995, стр.105.

¹² М. Вебер: *Методологија друштвених наука*, Глобус, Загреб, 1989, стр.166.

¹³ М. Елијаде: *Историја веровања и религијских идеја*, том III, Просвета, Београд, 1991, стр. 53.

¹⁴ „(...) онај вид што захтева строго поштовање редовности учешћа у обредима, санкционисано усвајање доктринарног система, стицање религијског искуства искључиво у окриљу заједнице, подређивање свакидашњег живота религијским прописима и моралним начелима, спољашње мани-

мативну културу одликује својеврсни *ригиуализам* норми, покрета и понашања, инсистирање на њиховом непрестаном понављању у којој не придржавање одводи на станпутицу греха и јереси,¹⁵ јер православље слободу схвата као слободу избора за спасење (све остало је отпадништво од Бога). Овакав ригидан став биће ублажен покајништвом и добрим делима који су начин да се верник врати на „путеве Божје славе“. Коначно, када говоримо о сада већ искључиво друштвеном карактеру једне нормативне културе, не смемо да заборавимо принцип адаптивности у тумачењу норме зарад вишег циља, тзв. *акривеју*. Ова норма настала је као последица потребе да се понашањима у друштвеним односима која нису увек искључиви израз правоверности прагматски заштите неки више циљеви, и значајније норме, које би недовољно еластичним држањем актера могле да угрозе читав систем православног предања.¹⁶

Овако плитко постављен однос друштвености православља у свом развојном односу произвео је извесне специфичне друштвене институте, који су снажно осликали особине православних друштава. У првом реду наметнут је идеал монастицизма, према коме би сваки верни православни хришћанин требало да се уподобљава. Манастир овде није само идеал којем треба тежити, он постаје реалност за коју се верник спрема још од најранијих дана младости.¹⁷ Читав земни живот (пре искорачења у манастир) постаје нека врста припреме за манастирски живот у коме се верник потпуно уподобљава захтевима вере. У својеврсном ражареном монастицизму Московске државе (Московије), читав би пук низом православних норми из свакодневног живота требало да се припреми за одлазак у кинобитске скупине манастирског типа.¹⁸

фестовање припадања религији и организацији итд.“ (Д. Ђорђевић: „Православље између неба и земље“, *Православље између неба и земље*: 5–30, Градина, Ниш, 1991, стр. 9)

¹⁵ Х. Г. Бек: *Византијски миленијум*, Слио, Београд, 1998, стр. 128: „Ритуална ригидност следи верску.“

¹⁶ Ово широко тумачење оправдава се потребом да се крута ортодоксија разлабави пошто само живи закон има карактер закона. (А. Guillou: „Tolerance et pouvoir – dans le monde orthodoxe médiéval et moderne“, *Annuaire de l'institut des études Balkaniques*, annuaire XXVII, 7–19, Academie serbe des sciences et des Artes / Institut des études Balkaniques, Belgrade, 1996, p.9). На могућност широког и недефинисаног начина тумачења правних и других друштвених норми указује и Х. Г. Бек. Према њему: „могућност да свако тумачи слово закона како му одговара, остају присутне у целокупној историји Византије.“ (Х. Г. Бек: *Византијски миленијум*, Слио, Београд, 1998, стр. 54)

¹⁷ „Према православним теолозима Божије царство ће на земљи бити остварено оног тренутка када сви људи достигну управо тај ниво трансценденције.“ (И. Ристић: „Религија као фактор политичке културе и економског развоја“, *Филозофија и друштво*: 145–161, др. 3/05, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2005, стр. 156)

¹⁸ Тако је „идеологија московског царства која се уобличила почетком 16. века чиста монашка творевина.“ (Ц. Билингтон: *Икона и секира – историја руске културе* / једно тумачење, ИРО Рад, Београд, 1988, стр. 87)

3. И сада долазимо до централне проблемске ситуације овог рада. Ако се изузме православна нормативна култура која је усмерена на унутрашњу страну човекове личности (дакле на антрополошку, а не социолошку димензију), онда се социологија православља суочава са недовољним, недостатним материјалом за проучавање основних института православне културе, а преко ње и друштвених односа. Оно чему би истраживач у социологији православља могао да похрли јесте посредан или заобилазан начин да приђе специфично православним друштвеним институтима. Тај посредни начин ишао би понајпре за тим да проучи православно гледиште по питању моћи. Из тог би гледишта, и потврђене праксе (односно искуства православних земаља), истраживач могао да сагледа политичку сферу друштвених односа у православним друштвима, и да прецизира извесне константе које су заједничке за сва православна друштва, те да их слије у један, јединствен идеалан модел Православног друштва. Овај посредан пут закључивања иако скопчан са низом тешкоћа једини је могући начин сазнавања идеалнотипског модела православног погледа на политику, који би уистину понео епитет *православне ѿолиѿиѿке*.

Слично је и када се ради о економским и привредним питањима. Ту би нека православна социографија имала мало шта да каже. Неке основне смернице погледа на питања рада, својинских односа, на проблем сиромаштва и богатства уистину постоје, али су оне скромне и недостатне. Отуда се намеће истраживање једног заобилазног приступа који настоји да доведе у везу основна учења православља са живим установама у православним друштвима која произлазе из аутентичности православног живота и рада. Тако би модели у економији, привреди, праву, схватање политичког или уметничког могли бити изведени тек на овај посредан начин; тек би на тај начин путем изведенице могли да објаснимо специфичности православних односа који представљају предмет дављења социологије православља. Овде нарочито ваља нагласити да не би било сасвим упутно истраживати развој православних института парадигмизовањем западних узора, јер се напросто ради о две различите (и особене) духовно-културне и цивилизацијске матрице.¹⁹ Тек када би се довољно истражили сви могући феномени и институти православних друштава, и слили у јединствени модел Православног друштва, тек би у том случају било могуће поређење са каквим католичким, протестантским, исламским или нпр. будистичким идеалнотипским моделом друштава.

4. У својим исцрпним, и исцрпљујућим, истраживањима из социологије религије, те истраживању религијских утицаја на привреду и друштво,

¹⁹ Паић, Гордана: „СПЦ и криза“, *Православље између неба и земље*: 156–171, Ниш, 1991, стр. 161: „Реч је о два особена и самостална цивилизацијска сегмента која одликује посебна култура, духовност, схватање, предање (наслеђе) и др.“

Макс Вебер је отворио могућност за обиље истраживања. Она су нажалост до наших дана остала неискоришћена, јер поред велике енергије захтевају и велику преданост, велика знања, али и суптилност у приступу које изискује мултидисциплинаран метод... Радну енергију коју је овај велики социолог, социолог религије и економиста поседовао, нажалост до данашњих дана нико није проучио. Већинска мисао у научним и стручним круговима, када је у питању Веберов приступ социологији религије, своди се на то да се доводе у везу религија (и/или конфесионалност) са економским институцијама. Па ипак, када је о теоријским истраживањима бар реч, друштвеност религије (а нарочито друштвеност православља) мора се истраживати на посредан начин, јер је православни приступ предању такав да он не оставља простор за мноштво питања које се тичу друштвених односа. Закупљеност православља унутрашњом страном човекове егзистенције, оном страном која води ка обожењу и спасењу кроз обожење, оставило је читаво поље друштвености неупитним. Отуда би неки будући задатак социолога православља био да ове празнине испита, на њих да одговоре и допринесе стварању друштвеног учења православља. Али не само то, овако испитано поље социологије православља могло би да допринесе тражењу упоришних, заједничких тачки спајања са другим хришћанским конфесијама, и у некој даљој будућности чак и тражењу додира са другим религијама, и на тај начин допринесе развоју мултикултурализма и међурелигијском дијалогу, толеранцији и сарадњи, не заборављајући при томе темељне особености православне духовности и њене цивилизације.

ЛИТЕРАТУРА

- Баркер, Ајлин: „Научно проучавање религије? Мора да се шалите!“, *Муке са свећим*, Нишки културни центар, Ниш, 2007.
- Бек, Ханс-Георг: *Византијски миленијум*, Слио, Београд, 1998.
- Билингтон, Џејмс: *Икона и секира – историја руске културе / једно тумачење*, ИРО Рад, Београд, 1988.
- Weber, Max: *Меџоголоија друштвених наука*, Глобус, Загреб, 1989.
- Guillou, André: „Tolerance et pouvoir – dans le monde orthodoxe médiéval et moderne“, *Annuaire de l'institut des études Balkaniques*, annuaire XXVII, 7–19, Académie serbe des sciences et des Artes / Institut des études Balkaniques, Belgrade, 1996.
- Ђорђевић, Драгољуб: „Православље између неба и земље“, *Православље између неба и земље*: 5–30, Градина, Ниш, 1991.
- Ђорђевић, Драгољуб: „Изазови социологије религије“, *Муке са свећим*, Нишки културни центар, Ниш, 2007.

- Ђорђевић, Драгољуб: „Социолошко разумевање језика религије – о чему иде реч?“, *Социолошка луча*, бр.1/09, Филозофски факултет, Никшић, 2009.
- Ђурић, Михајло: *Социологија Маха Вебера*, Матица хрватска, Загреб, 1964.
- Елијаде, Мирчеа: *Историја веровања и религијских идеја*, том III, Просвета, Београд, 1991.
- Јанарас, Христо: „Православље и Запад“, *Хришћанство и европске интеграције*: 295–318, Хришћански културни центар, Београд, 2003.
- Јевтић, Мирољуб: „Утицај конфесионалних чинилаца на националне економије“, *Српска политичка мисао*, бр.3/08:151–160, Институт за политичке студије, Београд, 2008.
- Мајендорф, Јован: *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Хиландарски фонд, Београд, 1995.
- Милић, Владимир: *Социологија – наука друштвене кризе*, Правни факултет, Београд, 1997.
- Паић, Гордана: „СПЦ и криза“, *Православље између неба и земље*: 156–171, Ниш, 1991.
- Ристић, Ирена: „Религија као фактор политичке културе и економског развоја“, *Филозофија и друштво*: 145–161, бр.3/05, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2005.
- Сакан, Момчило: *Методологија науке*, Независни универзитет, Бања Лука, 2008.

Питер Мекмајлор
Марија Ворожишчева

СОЦИОЛОГИЈА И ПРАВОСЛАВЉЕ

УВОД

Као што ће читалац приметити, овај есеј није насловљен „социологија православља“ или „антропологија православља“, односећи се на предмет студије унутар оквира академског поља испитивања. Верујемо да је такав акт академског затварања преурањен због низа сложених социјалних, историјских и културних разлога, од којих ће се неки испитати. Социо-политичка анализа и анализа културе су засноване на броју неизговорених, често дуго присутних и ретко објашњених претпоставки, што утиче на начин на који посматрамо све културе, посебно туђе. У случају православља ови утицаји су многобројни: они су јасно присутни у начину на који га друге хришћанске цркве или религијске групе разумеју и, такође, обликују начин на који поглавито секуларни западни коментатори разумеју ову цркву и друштва у којима она игра важну улогу. Према томе, постоји сумњив однос између православља и углавном западне друштвене научне мисли коју испитујемо. Може се тврдити да постоји значајна историјска амнезија и жалостан недостатак упоредне анализе у многим савременим проценама улоге православних цркава у савременом добу. Није случај да у многим овим проценама недостаје историје; заправо, може се тврдити да је по среди дубоко лоше постављени историцизам, који дубоко изобличава наше разумевање цркава *per se* и често води у неку врсту теолошког редуccionизма, по коме се сматра да претпостављени аспекти црквене теологије неповратно воде до одређених социјалних последица.

Једна ствар мора бити јасна: упркос приличном значају православног хришћанства, како у контексту пуких бројева, тако и историјског значаја, у реалности, о њему, заправо, постоји веома мало разматрања у социологији. Класични оснивачи социологије у XIX веку нису поклањали пажњу православљу, нити то чине савремени академски социолози на западним универзитетима, чији рад доминира у академским часописима ове дисциплине и у великој мери дефинише тему. Узмимо само један пример из британског контекста, стандардни уџбеници који се користе на већини курсева из социологије религије на британским универзитетима су два рада која је напи-

сао познати британски научник Малком Хамилтон [Malcolm Hamilton]: *Социологија религије: теоријски и упоредни прегледи* [*The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*] (1995) и *Социологија и светске религије* [*Sociology and the World's Religions*] (1998). Ниједан од ових текстова не садржи ниједну расправу о православном хришћанству; могли бисте прочитати обе ове књиге, а да не схватите, ако већ не знате, да постоји нека таква традиција у оквиру хришћанства. Ово није идиосинкратична грешка Хамилтона, далеко од тога. У зборнику *Блеквелов пратручник за социологију религије* [*The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*], који је уредио Ричард Фен [Richard K. Fenn] (2001) читалац ће наићи на два места на којима се помињу православне цркве и то само успут у само једном есеју у овом издању, који је написао Џ. А. Бекфорд [J. A. Backford], за разлику од, рецимо, таоизма, који се помиње на неких десетак места.

Ово не треба схватити као критику појединих аутора. И Хамилтон и Фен су нашироко и с правом признати као истакнути у овом пољу. У питању је, пре ђи се рекло, симптом много ширег феномена који открива пуно о природи социологије и западног разумевања „Истока“ и културног и географског позиционирања православља у нечему што ђи се могло назвати „западни поглед“ [western gaze]. Централна теза о којој овде желимо да расправљамо јесте ова: да ђи се добило осећање социјалних димензија и лоцираности православља, мора се посветити велика пажња начину на који је православље или присутно или одсутно из доминантних концепција секуларне западне мисли, чији је социологија кључан елемент. Затим, социолошко разумевање православља је, такође, вежба разумевања везе ове дисциплине, као самосвесне форме модерности, и традиције православља. На пример, монументална *Међународна енциклопедија друштвених и психолошких наука* [*International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*] (2002), електронски ресурс који је осмишљен да по свом садржају буде обухватан и исцрпан, има само једну референцу на православно хришћанство и то под категоријом „Глобализација: политички аспекти“.

СОЦИОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ КАО ИНТЕЛЕКТУАЛНА ПРАКСА

Да ђи се схватио начин на који се православље разуме тако како се разуме, неопходно је само укратко погледати природу социологије као дисциплине, посебно улогу коју у оквиру ње игра социологија религије. Верна просветитељским почецима унутар шире дисциплине саме социологије, социологија религије, чини се, одећава рационално разумевање онога што су просветитељство и његови наследници сматрали „ирационалним“. Међутим, оваква историја у пракси ствара низ потешкоћа у односу између со-

циологије и религије. У првом случају просветитељско наслеђе је значило да социологија има, бар у свом почетку, елемент – који је сада можда латентан – који је чини непријатељском према тврдњама религије. Кључне оснивачке личности социологије деветнаестог века – Вебер [Max Weber], Маркс [Karl Marx], Диркем [Émile Durkheim] – стварали су, у најбољем случају, у духу скептичног секуларизма. Чак је могуће да и у скорије време социолог религије и шеф катедре за социологију на Универзитету у Кембриџу каже: „Преобраћен сам у хришћанство под окриљем методистичке цркве. Моје касније интересовање за социологију религије био је покушај да разумем тај догађај и да побегнем од њега“ (Turner 1983: vii). Теолог Џон Милбенк [John Milbank] написао је важну и неизоставну књигу *Теологија и друштвена теорија* [*Theology and Social Theory*] (1991) која открива пуно о врло компетитивном односу социјалне мисли са хришћанском теологијом. Милбенк тврди да секуларно није било само „природно“ дуђење разума које се десило када су снаге секуларизације истргле из друштва наизглед непотребан „религијски“ елемент. Уместо тога он тврди да секуларно треба замислити да постоји кроз секуларне филозофије и праксе против трендова религијских схватања. Чини се да има пуно плаузибилности у ставу да велики део социјалне мисли јесте нека врста секуларне теологије – можда посебно јасне у марксизму – у којој су елементи из религије позајмљени за секуларне сврхе (MacIntyre 1968).

За Милбенка, затим, велики део социјалне мисли која подржава традиционалну социологију кријумчари прилично сумњиву метафизику која, иронично, паразитира на религијској мисли. Али то не значи да Милбенк заговара одбацивање постојећег значаја друштвених пракси и контекста зарад обликовања религијских схватања и понашања. Милбенк и многи савремени социолози би се сложили да атеистичка или агностичка веровања и покрети јесу такође обликовани друштвеним контекстима и праксама. Интелектуална скромност, без одлучујућих тврдњи о истинитости или лажности прокријумчарених веровања, јесте најбољи положај за социологију у пољу религије. Заиста, сада се софистицирани социолози религије труде да издегну упрошћено гледање на религију и не покушавају да оправдају феномен, већ су некада склони да имају одбрамбени став према религијским групама које испитују, посебно ако те групе имају контроверзан имиџ у јавности. Међутим, када се бави комплексном реалношћу великих религијских организација, њихових интернационалних веза и локалних, националних, па чак и регионалних варијација, социологија религије не може тврдити да је начинила велики корак у односу на рад класичних оснивача из деветнаестог века. Ово посебно важи када се додају несавладива питања која поставља компаративна социологија религије, јер овде социологија ре-

лигије остаје, као што Малком Хамилтон примећује (1998), продукт пионирског рада великог немачког социолога Макса Вебера.

Чак и када погледамо Веберов рад (1964) не добијамо пуно смерница у вези са православљем. Можемо приметити, као што примећује и истакнути веберијанац В. Шлукхтер [W. Schluchter], да је, за разлику од ислама и западног хришћанства, Веберов поглед на православље и развој источних цркава теже схватити (цитирано у: Arnason 2000: 66 n. 3). Јохан Арнасон [Johann Arnason] додаје, „Ово може деловати као пажљива уђлажена изјава“ (*ibid.*). Недостатак давлeња православљем у Веберовом раду није подложен једноставној емпиријској поправци, због генералних проблема у природи његовог приступа социологији хришћанства. Упркос Веберовој несумњивој ерудицији и великом интелектуалном значају његовог рада, код њега постоји велика пристрасност против традиционалног источног литургијског хришћанства и према високо „рационализованој“ верзији хришћанства која је садржана, како је веровао, у његовим протестантским формама. Вебер је био веома заинтересован да пронађе корене модерних рационализованих процеса у друштву и економији у јудаистичкој и хришћанској вери. Аспекти древног јудаизма су важни у његовом раду, али најзначајнији је рани модерни протестантизам; он игра главну улогу због његове релативно необичне комбинације „овоземаљског“ и „аскетизма“, који, Вебер сматра, подстиче ставове који подржавају рани индустријски капитализам (Schluchter 1981). Међутим, може се видети да га ово наглашавање води у неразумевање и запостављање других хришћанских традиција и доктрина које имају велики значај. Као што је велики социолог религије двадесетог века Вернер Старк [Werner Stark] указао, Вебер, као и оснивач позитивистичке социологије Огист Конт [Auguste Comte], има погрешно уверење које није засновано на чињеницама да је монотеизам релативно касно развијен у историји великих светских религија; за Вебера чак и хришћанско тројство јесте, како Старк каже, једна од „раних и грудих форми теологије, која је фантазмагорична и нерационална по свом карактеру“ (Stark 1968: 203).

Наравно, ако се веровања у тројство појављују након јудаизма, као што се дешава у хришћанству, следи да је ово „за њега жалостан атавизам старомодних, примитивних идеја“ (*ibid.*). Вебер изгледа да не назире да се мисао о тројству може схватити као напредак и интелектуално достигнуће које обезбеђује верницима неко разумевање унутрашњих сврха дојанства и индиција сакралног значења стварања. Како Старк каже:

види се да је у Богу принцип љубави, Син, као и принцип моћи, Отац, и да љубав значи жудња за целином Једног састављеног од многих, излазак и прављење света који би тежио назад Њему који му је дао постојање – Отац и Син и Свети Дух, три лица, ипак један Бог. (1968: 203)

Занимљиво је приметити да Вебер није ценио такве идеје, које – поред њиховог теолошког значаја – имају дубоког одјека у филозофској мисли, посебно у Немачкој у деветнаестом веку у односу према идејама иманенције и трансценденције, које је Вебер сигурно познавао.

Веберова пристрасност против католичке и имплицитно, наравно, против православне варијанте хришћанства и у корист наизглед рационализујућег протестантизма, у још оштрији фокус ставља његово неразумевање ритуала и посвећеног обожавања. Он тврди у тексту који на енглеском познајемо као *Социологија религије* [*The Sociology of Religion*], „У пракси римокатолички култ миса и светаца се прилично приближава политеизму“ (цитирано у: Stark 1968: 203), иако би јасно требало да зна да је култ светаца (који се налази у западним и у источним црквама) пост-монотеистички развијен дајући му теолошко признање у идеји заједнице светих. Завршавајући ово Старк истиче да Вебер истински не разуме природу сакраменталне праксе, и да чак у хришћанској евхаристији види неку врсту манипулативне магије (1968: 204). Тешко је не приметити да током Веберовог задивљујућег дављења науком, он није могао да у својој социологији хришћанства побегне од предрасуда протестантизма деветнаестог века и пост-протестантске културе. Као што примећујемо, таква предрасуда још увек ограничава разумевање православља – и не само православља. Међутим, будући да Вебер има огроман значај за упоредну социолошку анализу и анализу цивилизација, његов неуспех да потпуно и свеобухватно разуме хришћанство, онемогућио је ваљану упоредну анализу цивилизација. Овај део његовог рада га није довео до истински избалансираног описа природе културе у Европи, укључујући Источну Европу.

У пракси многи западни писци и аналитичари, укључујући веште друштвене историчаре, и даље почињу од низа модерних, често протестантских, предрасуда о томе шта је хришћанство и, даље, шта је православље и шта би можда требало бити ако се очисти од назадних сујеверних начина мишљења и пракси.

Добар пример оваквог става може се наћи у раду једног од најеминентнијих британских историчара Русије, посебно руског сељаштва, Орланда Фајдиса [Orlando Figes]. У Фајдисовој монументалној историји Октобарске револуције, *Трагедија народа* [*A People's Tragedy*] (1996) његово разумевање руског сељаштва је фасцинантно, ништа мање и због тога шта открива ауторове претпоставке о томе шта хришћанско религијско веровање и пракса значе. Најпре, Фајдис нам каже да „религиозност руског сељака јесте један од најупорнијих митова... у историји Русије“ али да „у реалности руски сељак никада није имао више од полураскинуте везе са православном религијом. Само танак слој хришћанства је намазан преко древне па-

ганске народне културе“ (66). Ипак, изневши овако сигурну тврдњу, он наставља:

свакако, руски сељак је показивао велико спољње обожавање. Непрестано се крстио, изговарао је име Господа у свакој реченици, редовно одлазио у цркву, увек је држао ускршњи пост, никада није радио на религијске празнике и познато је да је с времена на време одлазио на ходочашће на света места. (1996: 6)

Чак признаје да је већина сељака сматрала себе православним и да сте отишли у руско село 1900. године и питали становнике ко су, они би рекли да су православци. Ипак, проширена религијска пракса и јасно самодефинисање нису довољни нашем историчару, јер изгледа да верује да он зна шта је право хришћанство и да ови сељаци нису дорасли задатку. Који је то задатак коме руски сељак није дорастао? Изгледа да је због тога што је „религија сељака била далеко од књишког хришћанства свештенства“ и што је сељак „мешао паганске култове и сујеверје“ са православном вером Фајдис дао зачуђујућу тврдњу да „будући неписмен, просечни сељак је знао мало о Јеванђељима“ и да није знао молитве – што је свакако мало вероватно јер је редовно одлазио на литургије, где су се редовно понављале.

У основи, модел и стандард који Фајдис користи да дефинише право хришћанство је западни постреформаторски протестантизам који хришћанство дефинише у високо индивидуализованим текстуалним оквири. С друге стране, оно што је кључно за православље као и за римокатолицизам, литургијско обожавање, учешће у светим тајнама, ускршњи пост, религијски празници и светковине, нису једноставно „спољне обожавање“, које је имплицитно у супротности са неком другом и могуће вишом формом [обожавања – *ѝрим. ѝрев.*], већ је суштина хришћанског живота. Литургијска година, са својим богатством и комплексним обрасцем прославе и приказивања хришћанске приче, дубоко је уплетена у целокупан живот сеоске заједнице. Ако се свет сељака и свет природе који га окружује сматра светом у коме су духови и натприродно увек присутни, онда су они ближи погледу на свет који су имали рани хришћани него што је то модерно, образовано и доктрини подучено западно хришћанство, које проводи дар шест од седам дана у бирократском и рашчараном свету модерности, веома удаљеном од литургијски уређеног света руског села деветнаестог века. Такође, не би требало да постулирамо велике разлике између образованих свештеника и необразованих или неписмених сељака. Сам Фајдис указује, а да то не схвата, на кључу везу између њих када истиче „икону“ као „фокус вере сељака“ (1996: 67), која се налази у центру за све православне вернике, а не само необразоване; а ово укључује и веровање у моћ чудотворног деловања икона.

ОРИЈЕНТАЛИСТИЧКИ ИСТОК

Након револуционарног рада Едварда Саида [Edward Saïd] на конструисању арапске и исламске културе у западној науци, концепт оријентализма је постао значајан у хуманистичким наукама. Дефинише се на следећи начин:

Оријентализам је дискурс који недвосмислено дели свет на Запад и Исток; други је суштински непознат, егзотичан и мистериозан, али је, такође, сензуалан, ирационалан и могуће опасан... Задатак оријентализма је да умањи збуњујућу сложеност оријенталих друштава и оријенталне културе до нивоа могућег разумевања. (Turner 1983: 31)

Није тешко видети овај интелектуални процес примењен на културу православља.

Западни интелектуалци и научници су дуго имали проблем да идентификују и типизирају источне земље и културе православног света. Проблем је, наравно, утолико био већи јер се често повезивао са конструисањем идентитета Запада. Посебан проблем је била Русија: велика моћ и велики простор, али да ли је то била Европа или нешто друго – на пример, тужинац? Историја сукцесивних „локација“ Русије од ренесансе је, како Пери Андерсон [Perry Anderson] примећује, значајна тема која пуно открива. Макијавели [Niccolò Machiavelli] је, у основи, сматрао Русију „Скитијом“ класичног периода, „земљу која је хладна и сиромашна, где има превише људи да би их земља издржала“, дакле, изван граница Европе, док је Жан Боден [Jean Bodin] сматрао да је Русија у Европи, али, такође, да је јединствена: једини пример деспотске монархије, прилично удаљена од европског модела. Касније Монтеѕкје [Charles Montesquieu], задивљен покушајима вестернизације Петра Великог, гледао је на Русију као на део Европе (Anderson 1976: 491 n. 14). Међутим, у деветнаестом веку Маркс и Енгелс су поново протерали Русију у Азију и видели је као земљу деспотизма. Али проблем укључења или искључења није био ограничен само на Русију; започиње питањем Византије.

Кључна динамика иза многих коментара укључивала је не само жељу да се покажу границе Запада и Истока већ, у каснијим вековима, и да се означује прогресивност Запада упоређена са назадним, реакционарним, па чак и претећим Истоком. Ова предрасуда и осећање су најживље и најутицајније представљени од стране Гибона [Edward Gibbon], када каже следеће:

Поданици Византијског царства, који су преузели и обешчастили имена и Грка и Римљана, представља мртву униформност подлих гласова, који нити су омекшани слабости човечности нити су дирнути снагом ноторних злочина. Због оваквих ставова требало је да без кајања напустим грчке

робове и њихове сервилне историчаре, да нисам сматрао да је судбина византијске монархије пасивно повезана са највеличанственијим и најважнијим револуцијама које су измениле стање света. (1995: 24)

Овај цитат из Гибона, чак и када се из њега истргне хипербола и дучан морални тон, и даље садржи кључне смернице за разумевање структуре објашњења у многим западним коментарима. Као што Јохан Арнасон каже у свом иновативном есеју о историјској социологији Византије и њеном савременом значају:

Кључни термин [који Гибон користи] је „пасивна повезаност“. Гибон препознаје и истовремено минимизира најјаснију примедбу на његов наратив о пропасти и паду: Римско царство је преживело на Истоку када му се одбрана срушила на Западу. Одговор [Гибона – *џрим. џрев.*] је да преживели фрагмент није имао своју сопствену историју и значајне догађаје, мада се може користити – чисто као негативан контрапример – да се нагласи нагли преокрет ван његових граница. Ова пресуда о византијској ери је, другим речима, неодвојива од генеалогije Запада, која је имплицитно присутна у Гибоновом приповедању, и има јасне импликације на целокупан однос између Западне и Источне Европе. (Arnason 2000)

Могли бисмо разумно расправљати о извесностима консеквенци ове врсте анализе, јер можемо претпоставити да она далеко допире, да је комплексна и да се често узима здраво за готово. Али Арнасон наставља примећујући да више од два века након што је Гибон писао (први том *Сладљења и пада Римског царства* [*Decline and Fall of the Roman Empire*] је објављен 1775. године). Мајкл Ман [Michael Mann] у свом централном делу из историје социологије (1986) поново излаже исти поглед на инертног наследника кога је „касније гурнула на страну, осим у унутрашњости земље око Константинопоља, религија снажније мобилизационе моћи, ислам“ и да је Византија била изван средњовековне хришћанске цивилизације (Mann 1968, цитирано у: Arnason 2000: 45). Оно што је свакако овде по среди јесте доношење судова о вредностима другачијих култура, једних прогресивних и снажних, других назадних и слабих. Гибонов рад се може сматрати почетком целог пројекта историјског објашњења чија је права тема јединственост Запада; он често имплицитно садржи негативне упоредне судове о другим цивилизацијама које се некако посматрају као да им недостаје идеал. У суштини, оно што се чини кључним за овај наратив (неизбежно скраћујући сложен аргумент) јесте проналажење заједничког порекла Истока и Запада у касној антици у политички иновативној владавини Константина Великог и његовом прихватању хришћанства и улози коју је нова религија имала у политичком систему. По овом схватању прихватање монотеистичког хришћанства од стране Константина и његово спајање са универзал-

ним царством јесте буквално стварање нове епохе. Изгледа да је то створило изузетно јак и дуготрајан модел ауторитета, којим се може објаснити „континуитет ‘аутократије, апсолутизма, централизације, дожанско одобрење’... кроз нижуће историјске фазе“ (Arnason 2000: 40).

Ово је заиста аргумент за велики континуитет на Истоку, али постоји другачији модел за Запад. Према овом виђењу, као што Арнасон каже, „за Западну Европу њена путања је обележена кумулативним прекидима Константинове заједнице свете и световне моћи. Прича почиње падом царске структуре на Западу, за разлику од наставка постојања његовог источног пандана“ (2000: 41). Поново Арнасон наглашава да је по многим стандардним интерпретацијама „Константинов обрт“ виђен као „историјска прекретница таквих димензија да је једино гомилањем и стицајем трансформативних фактора у Западној Европи – никада стечених на истоку – било могуће поништити тај ефекат“ (46). У оквиру овог расцепа догађаји су постепено нарасли да би коначно развили две радикално различите путање са радикално другачијим друштвено политичким и религијским последицама. Прича обично наглашава теорију „два мача“ о духовној и земаљској власти, коју је формално прихватио папа Геласије I [Gelasius I]. Црква је одездећивала прву, а царство другу у току процеса развоја Запада, док се сматра да је на Истоку био развијенији образац познат као „цезаропапизам“.

Цезаропапизам се обично сматра системом владавине у коме је поглавар државе такође и поглавар цркве и врховни судија у црквеним питањима; Византија и Русија се генерално наводе као примери (није у потпуности јасно зашто, јер је Енглеска од Хенријеве реформације до данашњих дана одличан пример). Међутим, питање је да ли се случај Византије може оквалификовати као цезаропапизам. Премда је патријарх у царској престоници дуговао за своју позицију политичкој моћи цара, византијско православље не познаје ниједан пример високог доктринарског ауторитета осим црквеног сабора (Arnason 2000: 62); можемо додати да то, такође, није случај ни са једном формом православног хришћанства. Могли бисмо, такође, приметити да према мишљењу водећег историјског социолога, који је допринео анализи цивилизација, Ш. Н. Ајзенштата [Shmuel N. Eisenstadt] Византија и религијске културе које су се из ње развиле морају најпре бити схваћене у оквиру ширег контекста хришћанске цивилизације, пре него као засебан цивилизацијски центар. Ово је поента од апсолутно великог значаја када се размишља о разним теоретичарима такозваног сукоба цивилизација. Ајзенштат сматра да је кључни аспект ове културе била строга подељеност између цркве и државе и између различитих елитних група, као што су бирократе, војска и свештенство, пре него било који монолитни квалитети (Eisenstadt 1995).

Многе поменуте ствари могле би бити од значаја само за научнике и специјалисте, али у пракси имају велику важност због обнављања интересовања за социологију цивилизација. У оквиру подручја политичке анализе и јавног политичког дискурса постоји оно што би се могло назвати популарнијом и политички утицајнијом верзијом социолошке анализе цивилизације, по којој стари погледи на Европу и хришћанство као фундаментално подељене поново добијају на значају. Зашто се ово дешава?

Веома кратак одговор, који је можда једнако предвидив колико и истинит, јесте да је крај хладног рата и слом комунизма као идеолошког такмаца и увиђене претње за западни капиталистички свет променио односе између држава широм планете. У кратком таласу „буржоаског тријумфализма“ призван је дух Хегела у помоћ Стејт департменту Сједињених Држава у облику чувене тезе о „крају историје“ од стране дившег његовог радника Френсиса Фукујаме [Francis Fukuyama]. Ово је постулирало, не да више неће бити конфликта или промена (како што су то неки заиста изузетно лоше обавештени коментатори у британској штампи схватили), већ да ће либерална демократија у својим разним формама креирати перспективу у којој ће се будуће промене и конфликти дешавати, са незападним друштвима која постепено прихватају њене форме, мада са пуно успона и падова на том путу.

Међутим, еуфорија која је избила у западњачким политичким круговима са крајем совјетске контроле над Источном Европом 1989. и сломом самог Совјетског Савеза 1991. године почела је да бледи и појавили су се трезвенији ставови који су можда далековидији. Чак иако је анализа била погрешна, макар је указала на неке глобалне појаве које су западни коментатори игнорисали на своју штету. Заиста се може рећи да су се средином 1990-их поново појавиле релативно песимистичне, али реалистичније анализе које су биле затворене у грозничавој атмосфери касних осамдесетих. Гледајући поново доминанте дискусије политичке елите с почетка и средине осамдесетих, открива се забринутост за Запад и посебно слабљење Америке упоредо са јачањем снага Азије, Јапана и посебно Кине; све ово је убедљиво изложено у значајном раду Пола Кенедија [Paul Kennedy], посебно у књизи *Усјон и њаг великих сила* [*The Rise and Fall of the Great Powers*] из 1987. Ове теме су биле привремено заборављене у време тешких економских проблема Јапана, и подударало се у некој мери са падом комунизма и обнављањем снаге америчке економије. Таква фундаментална и дуготрајна структурална питања нису могла нестати слабљењем сећања на хладни рат, нови контекст је тражио ревизију дуготрајног промишљања али са јасном променом у форми анализе.

Резултат је била најутцајнија књига анализе западне иностране политике 1990-их Семјуела Хантингтона [Samuel P. Huntington] *Сукоб цивилиза-*

ција и преобликовање светској порећка [*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*] из 1996. године. Хантингтон доказује своју позицију излажући пет опширних и међусобно повезаних ставки:

- (1) Сада се, први пут у историји, светска политика и међународни односи одвијају у мултиполарном и мултицивизацијском окружењу. Социјална и економска модернизација сада се разуме као нешто одвојено од вестернизације и више не представља ни стварање универзалне цивилизације у било ком смислу, нити вестернизацију не-западних друштава. Одмах треба приметити да се ова разлика између вестернизације и модернизације треба прихватити као значајан развитак. Она превазилази неке европоцентричне предрасуде традиционалне социологије и испитује се у компаративној социологији пажљивог научника С. Н. Ајзенштата у рубрици о вишеструким модерностима (Eisenstadt 2003).
- (2) Сматра се да се тачка ослонца снаге помера са Запада који пролази кроз опадање утицаја. С друге стране, примећује се да азијске цивилизације јачају своју економску, војну и политичку снагу. Ислам, каже се, пролази кроз огромну демографску експанзију са приметним дестабилизујућим ефектима за многе муслиманске земље и њихове суседе. Генерално, незападне цивилизације афирмишу вредности својих култура и веровања. Хантингтон бележи сукоб из 1993. године на Бечкој конференцији о људским правима између Запада, предвођеног тадашњим секретаром Уједињених нација, Вореном Кристофером [Warren Christopher], који је оспоравао „културни релативизам“ и очигледне коалиције исламских и конфучијанских земаља које су одбацивале „западњачки универзализам“.
- (3) Сматра се да настаје светски поредак заснован на цивилизацијама у коме друштва која деле исте културне афинитете међусобно сарађују и да су покушаји да се неко друштво преведе из једне цивилизације у другу углавном безуспешни. Осим тога, почињемо да примећујемо да се државе групишу око водеће државе њихове цивилизације. Између осталог, Хантингтон истиче појаву обрасца регионализма и мулти-државних економских савеза који често имају засебан културни, као и економски образац. На пример, Европска унија је отишла најдаље у економским интеграцијама делом због, како он предлаже, културних сличности.
- (4) Универзалистичке претензије Запада све више га доводе у сукоб са другим цивилизацијама, од чега најзначајније и најоздбиљније са исламом и Кином. Такође је примећено да се на локалном регионалном нивоу јавља оно што би се могло назвати ратовима погре-

шних страна између припадника различитих цивилизацијских групација, до сада углавном између муслимана и не-муслимана. Ови конфликти генеришу оно што Хантингтон назива „подршка сродних земаља“, што ствара претње шире ескалације, али до сада ово је било заустављано од стране централних земаља цивилизација, које покушавају да спрече такве ратове.

- (5) Опстајање Запада зависи од Американаца који морају да афирмишу свој западњачки идентитет и од западњака, који морају да прихвате своју културу као једну од култура, а не као универзалну и да се уједине да би се оснажили и сачували од изазова које стварају незападна друштва. Избегавање глобалног рата цивилизација зависи од тога да ли ће светски лидери прихватити и сарађивати у циљу одржавања мулти-цивилизацијског карактера глобалне светске политике. (Тачке од 1 до 5 су изведене, уз мале измене, из Huntington 1996: 20–21.)

Мултицивилизацијски модел савременог светског поретка се састоји, дакле, од скицирања и процене значаја кључних светских цивилизација и њихових међусобних односа. За Хантингтона кључне савремене светске цивилизације су: (1) синијска – посебно кинеске цивилизације са заједничком културом Кине као и кинеских заједница у југоисточној Азији; (2) јапанска, потомак кинеске, али сада прилично одвојена; (3) хинду, углавном смештена на индијском потконтиненту, али са значајном дијаспором; (4) исламска, са неколико подцивилизација које укључују арапску, турску, персијску и малајску; (5) западна, која има три главне компоненте: Европа, Северна Америка и Латинска Америка. Међутим, контроверзно, Хантингтон убраја Латинску Америку (6) у посебан цивилизацијски ентитет због њеног другачијег историјског искуства, чији је кључни аспект недостатак утицаја реформације и њена униформна – донедавно – католичка религијска формација, на коју је, такође, делимично утицала староседелачка религија и култура. Због тога што, како Хантингтон примећује, и Европа и Северна Америка имају мешовиту католичку и протестантску религијску формацију имплицитно је недостатак протестантизма у Латиској Америци, или неограничени утицај католицизма, разлог због кога она није подесна за пуно припадање Западу. Ово је занимљиво гледиште, које можда пуно казује, имајући у виду преплављујући утицај католицизма у Јужној Европи и можда указује на дуготрајност веберовске предрасуде против католичког и, такође, православног хришћанства, о чему смо писали.

Конечно, и најважније за нашу тему, седма цивилизација савременог света је православна, која је сада центрирана на Русију и консеквентно виђена као одвојена од западног хришћанског света. По Хантингтоновим речима

она има „византијско порекло, посебну религију“ (овде искрсава знак питања јер је сигурно сумњиво да је православље ишта посебнија форма хришћанства, него што је, рецимо, протестантизам другачији од католицизма), и има „200 година татарске владавине, бирократског деспотизма и ограниченог додира са ренесансом, реформацијом, просветитељством и другим западњачким искуствима“ (Huntington 1996: 45–6). Он не спецификује шта би та друга искуства могла бити, али је јасно да, као и у случају Латинске Америке, одсуство утицаја протестантске реформације јесте за њега важна тема.

Хантингтон је заправо веома груб о јасном значају православне цивилизације. Он каже, на пример, да „Грчка није део западне цивилизације“ (1996: 162). Међутим, примећује – а како не би – да је Грчка била важан извор западне цивилизације и да је уско повезана са Западом у конфликту са Отоманским царством. Ипак, Хантингтон инсистира на томе да је Грчка „такође, аномалија, православни аутсајдер у западним организацијама. Она никада није била лак члан ни Европске уније ни НАТО-а и имала је потешкоће да се прилагоди њиховим принципима и обичајима“ (*ibid.*). Наставља да истиче да је од средине 1960-их до средине 1970-их њоме владала војна хунта, која је спречила прикључење Европској унији (али није спречила, што он не помиње, прикључење НАТО-у) све до демократских промена. Успут можемо поменути да су неправославне земље, Шпанија и Португал, такође биле у сличној позицији и то заиста дуже времена него Грчка.

Хантингтоново кључно предвиђање за Грчку је да ће она постати део већег православног блока земаља окупљених око Русије. Предлаже да догађаји након пада комунизма у региону упућују на овај правац. Он тврди:

У вези са конфликтом у дившој Југославији Грчка се одвојила од политике коју су заговарале водеће западне силе и подржавала је Србе... Са крајем Совјетског Савеза и комунистичке претње, Грчка има заједничке интересе са Русијом против заједничког непријатеља Турске. Дозволила је Русији значајно присуство на грчком Кипру, а због „њихове православне религије“, грчки Кипрани прихватају и Русе и Србе на острву. (1996: 163)

Хантингтон предлаже да иако ће Грчка остати формално чланица и Европске уније и НАТО-а, везе ће бити све слабије и коначно ће Грчка постати пост-хладноратовска савезница Русије. На крају он предлаже да ће се ово десити због заједничке културе, у овом случају заједничке религијске културе православља, која ће одгурнути Грчку у њен природни цивилизацијски дом. Ово је дубоко незадовољавајућа врста анализе, као што ћемо објаснити, али пре него што пређемо на критике, морамо завршити Хантингтонове опис православне цивилизације.

Сада нам мора бити јасно да је срж његовог описа православља и његове цивилизацијске улоге – Русија. За њега, „наследница царистичке и ко-

мунистичке империје је цивилизацијски блок који парира по многим стварима оном на западу Европе. У средишту је Русија, еквивалент Француској и Немачкој“ (1996: 163), са блиским везама са Белорусијом, Украјином, Молдавијом и Јерменијом. Када је Хантингтон писао своју књигу, очекивао је да ће ширење НАТО-а тактички прихватити границе западног хришћанског света и православне цивилизацијске сфере искључујући „Србију, Бугарску, Румунију, Молдавију, Белорусију и Украјину, докле год Украјина остане уједињена“ (162). Међутим, у пракси је НАТО укључио Румунију и Бугарску – свакако уз негодовање Русије. Није био ништа прецизнији у вези са ширењем Европске уније која сада укључује православне земље као што су Бугарска и Румунија, а укључење Турске би свакако ишло супротно његовом моделу. За Хантингтона, затим, „Русија креира блок са православљем у средишту под својим вођством и са тампон зоном релативно слабих исламских земаља којима ће у различитој мери доминирати и из којих ће покушати да уклони утицај других сила“ (164).

У суштини, ова врста друштвено научне мисли сматра да православље чини једну друштвену групу која се надмеће и у конфликту је са разним другим, укључујући и исламску и западу групу. Већ смо нагостили да мислимо да ово није плаузибилан начин гледања на ситуацију и сматрамо да ствара прилично лош оквир за разумевање значаја православља у свету данас. Да бисмо разумели зашто је то тако, морамо најпре погледати неке опште проблеме у овом приступу, а затим и нека посебна емпиријска питања. У првом случају мора се поставити питање о суштинским претпоставкама приступа као што је Хантингтонов, који се тиче објашњавајуће снаге концепта „цивилизације“. Концепт се примењује као да има капацитет деловања на социјалном и историјском пољу. Другим речима, да ли заиста има смисла говорити о цивилизацијама које се сукобе?

Цивилизације су ентитети које је ноторно тешко ставити у комплетан фокус; заиста географска различитост и сама историјска дуготрајност таквих ентитета неизбежно води у генерализацију, са опасношћу да се направи исувише поједностављени опис. Зато ће већина социолога прећутно или отворено користити неки облик стратегије идеалног типа као начин за стварање модела са којим може да се ради – стратегија коју је први употредио, наравно, Макс Вебер. Ова тактика је савршено оправдана по многим стварима када се дискутује, рецимо у сврху компарације, на пример, о доктринарским веровањима у вези са Богом или боговима или облицима политичке моћи и ауторитета. Међутим, ова пракса може постати проблематична када социолози почну да у потпуности примењују овај модел на комплексност реалности цивилизације која је предмет дискусије. Практика посебно постаје проблематична када се, као што Г. Мелуиш [Gregory Melleuish] примењује у ве-

зи са Хантингтоном, покушава да се „цивилизације третирају као да су јединствени политички и културни ентитети, односно, државе спосодне да се понашају као историјски актери на јединствен и снажан начин“ (Melleuish 2000: 112). Импликација овога је да у неку руку оне јесу, како Мелуиш каже, „дубоке структуре“ прилично отпорне на промене и утицаје споља и са прилично јасним и одвојеним границама. Управо, како Мелуиш примећује:

Модел сукоба цивилизација једино заиста ради ако бисмо направили посебне државе носиоцима појединих цивилизација, и тако искомбиновали политичку и војну моћ са мирнијим тежњама цивилизације. Друге државе би биле иза главног носиоца и подржавале би га због њихове заједничке цивилизације. (Melleuish 2000: 115)

Јасно је да се оно о чему Хантингтон жели да дискутује дешава сада, али Мелуиш је у праву када то види као веома анахрони модел дуготрајне социјалне промене, јер захтева двадесетовековни „идеал“ етнички и културно хомогене националне државе пројектован у прошлост сачињену од много хетерогенијих цивилизација (Melleuish 2000: 115). Имајући ово на уму, да ли Хантингтон може поново да тврди да се ово у пракси сада дешава у контексту модерних националних држава са културном свешћу? Да ли треба веровати да се православна цивилизацијска групација (поново) јавља у конфликту са нечим што се назива Запад и, без сумње, са ентитетом који се назива ислам?

Одговор на последње питање засигурно мора бити „не“ – посебно зато што цивилизације нису државе и нису у пуном смислу ни културе, јер било која национална култура, рецимо грчка или руска, јесте продукт искушења много сила и утицаја да би се једноставно могла да се назове православном, осим као најгруђе поједностављење. Ако би се учинило више од тога, то би био културни редуцианизам. Цивилизације су контексти и наследства са комплексном прошлешћу, увек хетерогене и спосодне да се развију у бројним различитим правцима. У пракси оне су расадник или ресурс за мноштво различитих култура. Ипак, да ли Хантингтон наводи доказе да би подржао своје тврдње? Посебно, да ли недавни ратови и конфликти указују на то да теорија сукоба сада има неку ограничену валидност? Хантингтон и још један амерички писац Роберт Каплан (1993) свакако верују да конфликти на Балкану током 1990-их потврђују њихов став да су нови постхладноратовски конфликти цивилизацијски и чак религијски мотивисани. Верују да они указују на нови образац глобалног груписања, као што је Хантингтоново предвиђање смера у коме ће се Грчка кретати, а то је према савезу са православном Русијом.

У суштини, тешко је не сматрати да оваква анализа није површна у давању одлучујуће улоге религијским димензијама цивилизација од којих би

се клонили и најамбидиознији надбискупи и кардинали. Природно, религија и култура генерално играју значају улогу у готово свим људским цивилизацијама, најјасније као симболички ресурси који су дати за мноштво различитих сврха. У стварности много је продуктивније и плаузиблиније не гледати на конфликт на постјугословенском Балкану као на претпостављену атавистичку цивилизацијску мржњу или рат религија, него као на сукоб укоренењен у процесима модерности и саме модернизације. Ово се посебно може применити на национализам и неједнаку социјалну и економску развијеност региона. Виктор Рудометов [Victor Roudometof] је убедљиво тврдио да проблеми и конфликти који су се десили у дившој Југославији и у Македонији и Албанији и мање познат случај Бугарске (чак и до одређене мере у Грчкој) јесу укоренењени у „политичкој, економској и културној реорганизацији југоисточне Европе према моделу хомогених националних држава у протекла два века“ (Roudometof 1999: 241). У деветнаестом веку, инспирирани европским романтизмом и посебно новим националистичким покретима у Немачкој и Италији, новонастала националистичка интелигенција је обликовала „грчке, српске и бугарске верзије 'нације' путем механизма као што су историјски наратив, религијски симболизам, реинтерпретације фолклора и писање националистичке књижевности и поезије.“ (239–40). Коначно, Рудометов сматра да је овај процес изградње нације и националистичких модернизујућих интелектуалаца укоренењен у дуготрајној „секуларизацији југоисточне Европе почевши са грекофоним балканским просветитељством касног осамнаестог века“ (*ibid.*) Међутим, будући да је највећи део балканске популације био религиозан, први корак ових националистичких интелектуалаца „био је да изманипулишу религијске институције тако да [их] трансформишу... у националне“ (*ibid.*) Ово је учињено тако што су се по први пут у овом региону створиле одвојене национале цркве: грчка 1832, српска 1832. и бугарски егзархат 1870. За последицу ово је претворило значење религијске припадности у „националу“ и злослутно је дало „средства којима се традиционалне везе православних балканских народа могу прекинути и нове националне везе направити“ (*ibid.*). Такође, као што Милица Бакић-Хејден [Bakić-Hayden] примећује, будући да су националистички покрети „били генерално антиклерикални, место религије у новонасталим нацијама је било дефинисано, као на Западу, у положају подређеном секуларној моћи државе“ (Bakić-Hayden 2002: 69).

Дакле, модернизам је подредио православне цркве држави. У случају Русије, Петар Велики је следио пример енглеске англиканске цркве када је национализовао Руску цркву. У ствари, црква је била забринута у вези са импликацијама новог национализма у подручју источног Медитерана. Током важног заседања синода, августа 1872. године, Васељенски патријарх

Цариграда, патријарси Александрије, Антиохије и Јерусалима и архиепископ Кипра су осудили национализам и расизам као филетизам: „Одбацујемо, цензуришемо и осуђујемо расизам, односно расну дискриминацију, етничке свађе, мржње и раздоре у Христовој Цркви“ (Вакић-Hayden 2002: 69).

Јасно је да комплексне тешкоће и конфликте на Балкану не треба сматрати древним и цивилизацијским, већ као део познате проблематике етничког национализма и рата који је намучио политике већег дела Европе и суседа у двадесетом веку, од турског опхођења према Јерменима до немачке нацистичке политике. Такође не би било исправно прихватити као саморазумљиве тврдње да грчко понашање унутар Европске уније и њена релативна политичка нестабилност воде порекло од неке фундаментално незападне или православне цивилизацијске матрице. Пре је поново случај да је кључ у начину на који су Грчка и балканско подручје убачени у модерни друштвени и економски поредак. Никос Музелис [Nicos Mouzelis] је проницљиво упоредио социо-економско искуство Балкана са Латинском Америком као полупериферни индустријски капитализам. Ефекат западне индустријализације на „полупериферна“ друштва у деветнаестом веку је у значајном мери дио у комерцијализацији, али није, до много касније, дио индустријализација. Међутим, то није условило „рану“ неиндустријску урбанизацију и проширење државе, бирократски и образовни систем, све повезано са веома утицајном аграрном популацијом (Mouzelis 1986). У питању су социјални фактори као они који упућују на различите социо-политичке логике и политичке резултате, пре него резултати католицизма у Латинској Америци или православља на Балкану. Не би ни требало помињати, мада то можда није јасно свим коментаторима, да искуство и наслеђе совјетског комунизма у целом економском и друштвеном поретку Русије треба да буде полазна тачка за друштвено објашњење њене садашње природе и међународних ставова према другим друштвима.

КУЛТУРНИ РЕДУКЦИОНИЗАМ

Поновна појава анализе културе и цивилизације у социологији довело је до тврдњи о претпостављеним унутрашњим консеквенцама православља у Русији и другим комунистичким друштвима. Неке врсте механизма у раду Хантингтонове школе су се такође овде развиле. Ово значи да религијске традиције, у овом случају православље, имају одлике које су унесене у њих из посебног начина читања теолошких текстова а затим се претпоставља да имају прилично директне културне и друштвене консеквенце, посебно у економској и политичкој сфери, и то не само на вернике, како се

чини, него на већину популације. На пример, А. Полис [Adamantia Pollis] (1993) тврди да православље није компатибилно са модерним западним концепцијама права појединца. У економској сфери низ коментатора, како академских, тако и новинарских, изнео је тврдње о православљу и поређења између њега и католицизма у вези са пословним активностима заснованим на тржишту, наводећи претпостављено непријатељство или немање става првог [православља – *ѝрим.ѝрев.*] према њему (Dinello 1998; Kaplan 2000; Nedelchev 2002).

Основни проблем свих ових аргумената и студија је њихов културни редуccionизам који типизира цела друштва и наизглед их објашњава тиме што су православна или католичка. Тако, на пример, Неделчев (2002) жели да аргументује да католицизам промовише културну климу која је пригодна за тржишну транзицију, док православље то не чини. Он покушава да постави ово упоређујући две „католичке“ земље, Пољску и Мађарску, и две „православне“ земље, Бугарску и Румунију. При том он укључује комплексне и одвојене историје под ове глобалне категорије наизглед религијских разлика. Или узмимо следећи исказ који даје Каплан (2000): „Од 1989. економије католичких и протестантских земаља, Пољске, Мађарске, Словеније и Чешке су се држе развијале, или су макар мање стагнирале, него економије православних земаља, Румуније, Бугарске или Македоније и углавном муслиманске Албаније.“ М. Бакић-Хејден даје смислени коментар на ову изјаву када пише:

Шта се овде квалификује: економија као католичка? Протестантска или православна? Или, католицизам и протестантизам као држе развијајући и мање стагнирајући него православље? На који начин, питамо се, ова религијска одређења могу бити од помоћи у разумевању логике инвестиција у пост-комунистичкој Источној Европи? Зашто је, заиста, Мађарска имала више инвестиција него Румунија? Да ли политика можда може више објаснити него религија у овом случају? (Bakić-Hayden 2002: 73)

Одговор, наравно, мора бити: Да, политика и социјална структура и шири економски и међународни односи су неопходни елементи за комплетније објашњење. (Још једном Музелисова књига садржи неке интересантне ставове и поређења од који се може поћи.) Један од интересантних резултата у Неделчевом истраживању је да испитивање јавног мњења у католичким и православним земљама показује да „Католици више воле стиमुлишућу дистрибуцију прихода и имају позитивнији став о богатству него православци“ и да су генерално „ближи профилу модерне личности, него што су то карактеристике православних“ (Nedelchev 2002: 1). Ово је посебно интересантно имајући у виду статус класичног дела социологије који има *Протестантска етика и дух капитализма*, у коме је Вебер покуша-

вао да докаже традиционализам католицизма у односу на богатство. Ово нам макар може дати паузу да размислимо и предложити могућност веома драматичне културне промене или да је нешто било заиста погрешно у промишљању односа између религије и друштва на овај начин.

Најважнија ствар у вези са религијом је у значењима и у преношењу тих значења кроз време. Православље је црква или група цркава које постоје у широком и дубоком цивилизацијском оквиру хришћанства. Оно у оквиру њега има различите струје, није бесконачно флуидно, али није ни потпуно ригидно и унапред детерминисано, никада није било без утицаја на цркве на Западу, католичку и протестантску или у односу на своје сестринске цркве на истоку, такозване оријенталне православне цркве. Такође, нема смисла дефинисати историју православља или западних цркава на начин као што то чини А. Полис, као да постоји од „четрнаестог века [са] готово непропустивом гвозденим завесом која се спустила између православља и католицизма. Прво наглашава литургију и комфорност обреда и ритуала“ (1993: 341). Да би потврдила ову тврдњу, она цитира Георгија Флоровског [Георгий Васильевич Флоровский], који каже „Хришћанство је литургијска религија и Црква је пре свега заједница верујућих“ (1993: 341 п. 3). Готово је немогуће замислити било ког римокатоличког теолога који се не слаже са овим ставом о томе шта јесу црква и њен живот. Међутим, историјски детаљ је мање значајан него методолошка тема која се тиче начина на који религије постоје у модерном, комплексном друштву. Можда је најбоље ослонити се на разумевање француске социолошкиње религије Данијел Ервје-Леже [Danièle Hervieu-Léger], која говори о религији као о „ланцу сећања“ (Hervieu-Léger 2000). Састоји се од традиције као врсте колективног сећања за религијску заједницу, са ланцем који као да је начин на који сећање делује кроз индивидуе (свакако не само теологе), чинећи их припадницима заједнице прошлих, садашњих и будућих чланова. Припадници хришћанских цркава, како на истоку, тако и на западу, јесу носиоци своје традиције на институционални и неинституционални начин. Они који верују да је православље „замрзнуто у прошлости“ и да „није у стању да каже било шта о људима и њиховим могућим правима“ (Polis 1993: 353) требало би да размисле и о херменеутичком богатству православне хришћанске традиције и о историји хришћанских цркава уопште. Критичари који не виде могућност промене и развоја требало би да размисле о историји римокатоличке цркве посебно у двадесетом веку.

Ланац сећања није прекинут у православним црквама упркос великим потешкоћама и проблемима које је требало да издржи током двадесетог века. У свету који је сада отворенији за критичко мишљење о секуларности и модерности, православна црква ће имати простора да утиче на обликовање умова и срца нових генерација.

ЛИТЕРАТУРА

- Anderson, P. (1976) *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books
- Arnason, J. (2000) „Approaching Byzantium: identity, predicament and afterlife“, *Thesis Eleven* 62, pp. 39–69
- Bakić-Hayden, Milica (2002) „What’s so Byzantine about the Balkans?“, u: Dušan I. Bjelić and Obrad Savić (eds.) *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 61–78
- Dinello, N. (1998) „Russian religious rejections of money and ‘Homo Economicus’: the selfidentifications of the ‘pioneers of a money economy’ in post-Soviet Russia“, *Sociology of Religion* 59(1), pp. 45–64
- Eisenstadt, S. N. (1995) *Power, Trust and Meaning*, Chicago: Chicago University Press
- Eisenstadt, S. N. (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden and Boston: Brill
- Fenn, R. (ed.) (2001) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell
- Figes, O. (1996) *A People’s Tragedy: The Russian Revolution 1891–1924*, London: Jonathan Cape
- Gibbon, E. (1995) *The Decline and Fall of the Roman Empire, vol. III*, Harmondsworth: Penguin Books
- Hamilton, M. (1995) *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London: Routledge
- Hamilton, M. (1998) *Sociology and the World’s Religions*, London: Macmillan.
- Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge: Polity Press
- Huntington, S. (1993) „The clash of civilizations“, *Foreign Affairs* 72(3), pp. 22–49
- Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster
- Kaplan, R. (1993) *Balkan Ghosts: A Journey through History*, New York: St Martin’s Press
- Kaplan, R. (2000) „Yugoslavia’s fate, and Europe’s“, *New York Times*, opinion and editorial sect., 6 October
- Kennedy, P. (1987) *The Rise and Fall of the Great Powers*, New York: Random House
- MacIntyre, A. (1968) *Marxism and Christianity*, New York: Schocken Books
- Mann, M. (1986) *Sources of Social Power, vol.1*, Cambridge: Cambridge University Press
- Melleuish, G. (2000) „The clash of civilizations: a model of historical development?“, *Thesis Eleven* 62, pp. 109–120
- Milbank, J. (1991) *Theology and Social Theory*, Oxford: Oxford University Press
- Mouzelis, N. (1986) *Politics in the Semi-Periphery: Early Parliamentarianism and Late Industrialization in the Balkans and Latin America*, London: Macmillan
- Nedelchev, E. T. (2002) *Catholicism and Eastern Orthodoxy: cultural influences on the transition in Central and Eastern Europe*, PhD dissertation, University of Delaware, Accession number 200214927

- Pollis, A. (1993) „Eastern Orthodoxy and human rights“, *Human Rights Quarterly* 15, pp. 339–356
- Roudometof, V. (1999) „Nationalism, globalization, Eastern Orthodoxy: ‘unthinking’ the ‘clash of civilizations’ in south-eastern Europe“, *European Journal of Social Theory* 2(2), pp. 233–247
- Schluchter, W. (1981) *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley: University of California Press
- Stark, W. (1968) „The place of Catholicism in Max Weber’s Sociology of Religion“, *Sociological Analysis* 29 (winter), pp. 202–210
- Turner, B. (1983) *Religion and Social Thought*, London: Heinemann
- Weber, M. (1964) *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press

Са енглеског језика превео Иван Динић

Лариса Астахова

ПРАВОСЛАВНА СОЦИОЛОГИЈА ИЛИ СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВЉА О МОГУЋНОСТИМА КОНФЕСИОНАЛНЕ СОЦИОЛОГИЈЕ

Дискусија о религијској социологији улази у дискусију о социјалној улози и функцијама социологије религије, које нису проузроковане само њеним положајем у оквирима социјалних наука у Русији, него углавном одређују улогу коју религија има у савременом руском друштву.

Дуго је у Русији научно тумачење религијских феномена било проузроковано политичким животом друштва, као што је свакодневни живот друштва одређивала политика. Ниједан човек у земљи није могао да се сматра за научника, уколико није био верник. Само се једна позиција сматрала истинитом и није могла да се базира на појмовима који би могли да се одnose и на сферу натприродног.

Данас се политички живот променио, али наука о религији ипак и даље остаје само профана.

У принципу, научна анализа религијских феномена у постсовјетском друштву наставља да се описује у безрелигијским и нерелигијским терминима.

Као продужетак дате традиције однос између науке и конфесија мора бити методолошки неутралан, а таква морају бити и емпиријска истраживања религије. У овом правцу је конфесионална социологија немогућа, услед тога што ће се хришћанска социологија, на пример у Русији, одвијати под управом православне цркве и та истраживања не могу бити објективна на основу принципа.

Посебност савремене социјалне науке је у томе што трудећи се да одреде парадигматски правац својих ауторских истраживања социолози се често труде и да експериментишу њима у различитим правцима, али се њихов труд често неуспешно завршава. Узалуд се социологија труди да пронађе законе развоја друштва који би били исти за било коју епоху и културу, да формулише универзалне законе.

И ипак у светлости парадигматског тражења у социјалној религији данас се поново постављају питања која су везана за издвајање посебног социјално-религијског правца који је оријентисан на идејне и социокултурне принципе хришћанског погледа на свет – хришћанске социологије. Говорићемо о могућностима и перспективи управо православне социологије, њеног значаја за Русију и Источну Европу.

Без сумње је да руска цивилизација, пошто је пред очима имала тужан пример других цивилизација, мора да предузме покушаје очувања свог потенцијала и религијског и духовног између осталог. Данас је у потпуности могуће рећи да је безрелигиозност фактор губитка културне особености друштва, што се у сваком случају односи на Русију. Безрелигиозност подрива основе моралног регулисања, пошто чланови друштва не повезују знање о добру и злу, добром и лошем, о ономе што је заслужено и о ономе што је потребно са сигурношћу, крутошћу начела схватајући их у процесу социјализације само на нивоу везаном за површно понашање.

Религијска ситуација у Русија у првој декади ХХI века се карактерише читавим низом специфичних чинилаца: услед изненадне промене идеолошких перспектива у том тренутку се развила религијска аномија; примећује се пад манифестације религиозности, на пример, интензитета посете храмова; долази до заостравања прецизног конфесионалног супростављања, слабљења „екуменистичких“ покрета у регионима, примећује се раст фундаменталистичких и екстремистичких расположења; нагло се повећава испољавање религијских фобдија (оне се обично позиционирају у терминима „терор“ и „секте“); присутно је болно прихватање религијске тематике од стране маса, посебно у вишеконфесионалним и двоконфесионалним регионима.

Услед тога се појављује могућност да се издвоји спектар најзначајнијих религијских проблема, у којима једно од битнијих места заузима уклањање неадекватног поимања религијског чина и религијског живота у глобалу. У ситуацији када је у друштву приметан губитак религијских вредности, у масовним димензијама се формира и поново ствара религијска аномија. Формирање патолошког стања се одвија услед одсуства добровољно признатих религијских вредности, на основу којих настаје систем социјалне контроле.

Православље је један од основних елемената руског друштва, скретање пажње са њега, проучавања и тим пре његово удаљавање из државне управе нас доводи до нарушавања основних параметара система, услед чега моделирање и социјална прогноза постају у принципу немогући или изопачени у крајњој мери. Систем који носи име *руско цивилизација* без тог фактора губи своју чврстину, услед чега добијамо негативан дисбаланс.

Православље се може анализирати са најмање два становишта. Прво (ово становиште се у научном друштву среће у већем броју случајева) се заснива на мишљењу да је православна култура у савременом друштву једна од субкултура (а за неке ауторе и контракултура), која се заснива на стандардном скупу хришћанских идеја и прописима понашања, који ипак не проналазе потпуно оличење у практичном понашању већине становника и управо због тога представљају само један од културних облика који имају

своје место у руском друштву. Понекад се чује мишљење да православље уопште није најстарије и наравно најпоштованије, због тога што је у историји укореењенији ведизам или у најгорем случају словенско паганство. Услед овога православље је потребно проучавати као и субкултуре и контракултуре, по истом принципу и истим методама.

Друга тачка гледишта се заснива на томе да ми у православљу видимо неку врсту „културног темеља“ који принципијелно утиче на формирање руске културе као такве. Са те тачке гледишта православље је идентификациони стожер народа који су се формирали у условима православне вере. У овом случају за одређене земље, за које је православље историјска реалност, православље се истиче не само као фактор који ствара културу него и као фактор који утиче на моралну свест и у крајњем случају као фактор који ствара државу.

Православље није регионална или локална појава. Ми говоримо о његовој укореењености на огромној територији не само једне државе, као и о распострањености, макар на нивоу упознавања, у већини региона на свету. Већ због тога прва позиција коју смо разматрали није тачна. У принципу било која од могућих класификација културних система објективно претпоставља религијски критеријум: анализу култура на основу степена распострањености што се неизбежно дотиче проблема традиционалне за то место религије; класификација порекла поставља проблем религијског темеља културних феномена; приликом расуђивања о степену универзалности култура постављају се питања о универзалности светских религија...

Због тога ми сматрамо да је могуће и неопходно разматрати православну културу у широком и уском смислу. У *широком смислу* под *православном културом* се може подразумевати култура свих земаља које чине „православни свет“, то јест Грчка, Србија, Русија, Бугарска и др., укључујући и православне заједнице у земљама које нису историјски православне, на пример у САД-у, Кенији и другим. Наравно да осоденост и различитост културних традиција у тим земљама и заједницама заузимају одређено место што нам дозвољава да их подведемо само условно под заједнички именилац, пошто је практично немогуће дати одредницу која је репрезентативна за све облике културе. У овом случају би се религијски критеријум био примарни.

У *уском смислу* православна култура се може посматрати као специфична култура источнословенске цивилизације. У том случају ми социјално и историјски примећујемо спајање етничког елемента и православља које нам даје тачно означени, поприлично одређени тип друштва и тип човека са својим уникатним изгледом светости (углавном велечасни и свеци), са одређеним типом менталности, са прилично одређеним представама о праведности.

Русија је преживела период „државног атеизма“, који је уникатан са тачке гледишта светског историјског развоја. Ипак је руска цивилизација преживела краћи, у поређењу са многовековном секуларизацијом западног друштва, временски стадијум културног прекида. Руско друштво за разлику од „цивилизованог западног света“ тек сада може бити окарактерисано као потрошачко друштво у повоју. У совјетско доба духовни проблеми друштва су за већину становника били приметно мање битни, него борба за одређивање животног стандарда, а понекад чак и за физичко преживљавање. Ипак се људи у таквим животним ситуацијама чешће обраћају управо Богу, што се могло приметити у ратним рововима, концентрационим логорима, затворима. Руски народ „који није желео“ да живи нормалан црквени живот био је принуђен да се поново врати православљу, али у мање приметним институционализованим облицима. Изворна духовна традиција обраћања Богу имала је свој наставак. И због тога ћемо се надати да није још касно да се говори о очувању православне културе.

Православље које је посебно разматрано *као предмет социологије* доспева у укрштање интереса социологије религије, социологије културе и хришћанске социологије.

Традиционална социологија религије позиционира себе са становишта одсуства вредносне процене и концентрисаности на проучавање религијске делатности. У складу са тим означавање граница онога што се може означити као религијска делатност, представља актуелни научни и између осталог и методолошки проблем. У савременој социологији је веома мало таквих покушаја.

Већина социолошких теорија и праваца поклања посебну пажњу самом карактеру социјалне делатности који је рефлексиван, али у исто време и жив, активан, непредвидив. Људско понашање је резултат противљења спољашњих и унутрашњих снага човека: унутрашње самосталности и слободе и спољашње одговорности. Са религијске тачке гледишта у ту шему ће бити додат и утицај специфичног духовног света, са једне стране који налаже човеку одређена ограничења која делују у облику личног става, са друге стране, који утиче на догађаје у физичком свету у оној мери у којој је то неопходно за испуњење човекове предодређености у наведеној историјској ситуацији.

Теорија и методологија социјалног истраживања православља је затворена у оквиру који поприлично ограничавају могућности истраживача и који уопштено стављају под знак сумње валидност добијених резултата (посебно у контексту жестоког квантитативног приступа). Познато је да је религиозност један од кључних појмова, без њега је немогуће ниједно социолошко истраживање. Многи научници ипак истичу слабо тумачење пој-

мова који су неопходни за израду индикатора и као последица тога се јавља немогућност квалитетне поређене анализе емпиријских података. Очигледан пример: подаци о религиозности добијени од стране различитих социолошких института у периоду „религијског дума“, то јест на крају прошлог века: 1993. Сверуски центар проучавања друштвеног мњења је означио ниво религиозности становништва на 43%, Институт задужен за социјалнополитичка истраживања Руске академије наука на 56%, а Руски независни институт за социјалне и националне проблеме на 76%. У динамици тај процес за 1995. годину је био: на основу налаза СЦПДМ – 64,2%, ИЗСИ – 67%, РНИСиНП – 73,5%. Испоставља се да се на основу информација из различитих социјалних организација ниво религиозности становништва Русије у истом периоду разликује за 10 и више (до 32%) посто! Та размимоилажења се појављују и даље, између осталог и у последњим мерењима. На који начин се може објаснити озбиљно неподударње резултата?

Чини нам се да су врло вероватани разлог разлике у тумачењу и операционализацији. Подаци које смо размотрили истраживачи су означавали као „ниво религиозности“. Шта су аутори истраживања подразумевали под том категоријом? Могуће је издвојити неколико варијанти тумачења и операционализације које се најчешће срећу.

Као прво, религиозност се по мишљењу већине истраживача одређује вером у Бога и у складу са тим се дефинише преко декларативног означавања своје вере, које се испољава у одговору на питање „Да ли Ви верујете у Бога?“ или кроз изјаву о својој религиозности услед одговора на питање „Да ли сте Ви верник?“. Како показују истраживања оваква питања носе различито смисаоно бремене, а друго питање иступа као директиније, услед чега ће проценат оних који су потврдно одговорили на питање „Да ли сте Ви верник?“ бити знатно нижи од броја људи који једноставно верују у Бога.

Осим тога религиозност се тумачи кроз поштовање сакралног, светог и услед тога захтева извршење одговарајућих ритуала. Због тога је религиозност могуће дефинисати кроз призму низа идентификатора, осим позитивне самоидентификације са верницима уопште или нарочито некаквом религијском конфесијом. У те индикаторе спадају: учесталост посете храма, учесталост учешћа у светотајствима и ритуалима, регуларност извршења молитвеног правила, регуларност комуникације са свештеницима и сл. Ниво људи коју на основу тих критеријума спада у групу религиозних тренутно није већи од 6–8% од броја укупног становништва Русије. Приметићемо да анализирајући све те индикаторе неутралан истраживач који није посебно упознат са религијским животом православља тешко може да узме у обзир поједине, али важне аспекте који се тичу специфичности религијског живота уопште. На пример, учесталост причешћа коју препоручује

Црква је једном месечно. Ипак постоје људи који су изопштени од причешћа, који се не причешћују, иако су православни и верници (да нису верници наведена мера – изопштавање од причешћа – била би за њих бесмислена). Али на основу статистике која чврсто одређује индикаторе, они већ неће бити уврштени у број верника, што негативно утиче на резултат истраживања. За православну социологију специфичност религијског живота је јаснија и не захтева допунско тумачење.

Религиозност се може означити и кроз призму важности религије у човековом животу. За неке истраживаче, као на пример у популарном уџбенику Џ. Масиониса довољан критеријум религиозности је одговор на питање: „Да ли Вам религија пружа утеху и снагу?“. По подацима наведеним у том раду амерички истраживачи су на основу тога што је 8 од 10 Американаца одговорило позитивно на ово питање извели закључак о религиозности у својој земљи. Ипак у даљем тексту је наведено да су многи Американци склони томе да преувеличавају сопствену религиозност макар на основу тога што се приликом даље анкете о одласку на службу сваке недеље пријавило два пута више, него што их је реално било. Што значи да религиозност није само субјективан осећај, него су то и објективни показатељи.

На основу података који су добијени квантитативним методама и који су наведени ми само можемо да закључимо да ниво религиозности код одраслог становништва Русије у првој половини 1990-их има позитивну динамику, а удео лица који су себе сматрали верницима достигао је 1995. најмање 65%. Религиозност као појава не постаје дближа или јаснија. Коначно се може само пожелети да приликом проучавања толико разубене појаве као што је религиозност помоћу квантитативних метода истраживачи приступе њој са различитих страна, а осим тога да читаоца не доводе само до броја или процента, него и теоријског и емиријског тумачења појмова који одражавају појам који се проучава. Да ли је то изводљиво?

Као алтернатива наведеном приступу може се разматрати квалитативна социологија религије и социологија културе. Ипак као што смо то већ приметили социологија културе се независно од правца или школе концентрисала на такозване „опште људске вредности“ (а у стварности западне, католичко-хришћанске), што неизоставно води ка губитку уникатних особитости православља услед социолошке анализе.

Као варијанта може бити предложена *социологија која разуме* у њеној адаптираној на православље и његове особитости верзији. Разумевање је у наведеном случају достигнуће (откривање, констатовање) од стране субјекта спознаје смисла који други индивидууми субјективно подразумевају кроз објективне поступке тих индивидуума како помоћу мишљења, тако и помоћу осећајног личног искуства субјекта који разуме. Заиста, ланац кретања

мисли овде полази од објективних података који су испољени у радњама, у социјално-религијским радњама у овом случају, као и посредством симболичких система и знакова. Чулно искуство нам дозвољава да се оријентисемо у субјективној сфери људских емоција које су такође стимулатори социјалних радњи, пошто човек делује не само ослањајући се на понашање других људи него и на очекивања која му налажу други чланови друштва. Тумачење чулног искуства поставља базу за даље разумевање онога што се догађа и наравно понашање *Друјоја*.

Опис било које културе може бити адекватан у оној ситуацији када је урађен уз коришћење оних конструкција у који њени носиоци сами себе смештају и оних формула у којима сами себе описују. Полазећи од ове информације истраживач ствара своје тумачење (при свему томе то неће бити конструкција првог, него другог или трећег реда, због тога што први ред тумачења ствара онај коме та култура припада), а после је систематизује. То јест опис на крају крајева носи карактер тумачења.

Разрада и развој социолошких теорија су довели до постављања нових методолошких и методичких проблема. Основни у том низу проблема је следећа противуречност: са једне стране концепције о великом броју животних социјалних светова и немогућности потпуног достигнућа истинског схватања се одражавају у сумњама поводом тога колико су адекватна статистичка тумачења уопште; са друге стране научни приступ захтева детаљно систематско проучавање објекта, објективне основаности процеса прикупљања материјала и његове даље анализе, што не може увек у потпуности да предложи квалитативно истражавање. Ипак специфичности религијских феномена као објекта проучавања смештају њега на пресек те две линије.

Структурирање религијских доживљаја уз сву доступност типологијације се не одвија увек по истој шеми, као и код других врста људског искуства. Проблем је у томе што присутно искуство које је унето у комплекс знања нама предлаже шеме тумачења које настају у тренутку доживљаја. То се постиже путем поређења тренутног доживљаја са комплексом социјално-индивидуалних доживљаја – *ипред-дoживљаја* у терминима познатости, сличности или аналогije.

Религијско искуство доживљавања које ми разматрамо је искуство које субјекат не може да укалупи у типичан комплекс свакодневице. Штавише, субјекат поседује особину да односи понекад искуство било ког доживљаја који не спада у типизацију у област божанског.

Формирајући се ипак преко животног искуства религија која иако се заноси на доживљавању ограниченог, уједно са тим поседује све карактеристике социјалног института. Као институт религија почиње да поседује спољашњу реалност, то јест екстерналност, одређујући место где се налази изван жи-

вотног света индивидуума. Религијско искуство може бити прихваћено исто као и доживљај принудно натурени од стране објекта/објективно ограничене реалности с обзиром на то да институт као такав поседује принудну снагу.

Примарно религијско искуство, искуство доинституционално, које нема тачан аналог и које не дели заједница, обавезно захтева легитимацију. Сачувано у памћењу то искуство високог напрезања осећања изнова и изнова преживљава субјекат у бујици ретроспекције не губећи своју актуелност, захтевајући дељење са другима. Комуникативни процес је запуштен: субјекат почиње својим понашањем да информира заједницу о искуству стеченом у прошлости, развијајући процес и у садашњости, укључујући у њега не само и не толико своје „чисте“ доживљаје примарног искуства, колико резултат сопствене рефлексije и тумачења добијених података. Човек који је преживео религијско искуство може да користи речи, гестове, комуникативне методе језика које су легитимне у овој заједници. То упрошћава прихватање околине. Ипак нова реалност може темељно да промени стањени свет субјекта, и индивидуум који посвећује у своје искуство може да просипа своје доживљавање као неку неподељену целину речи и телесних експресија које околина може да тумачи понекад погрешно. Као илустрација може да послужи присећање на библијску причу о беседи Пилата и Христа и позивање Христа да се разруши храм. У сваком случају, спремност да се прихвати укључује оне који прихватају у неку нову заједницу, делећи ту нову димензију они формирају нов однос „ми однос“.

Квалитативна парадигма, оријентишући се на својеврсну праксу примењеног истраживања, објављујући о неслободи човека од контекста сопствене културно-религијске традиције фактички охрабрује проучавање оне религије којој припада истраживач. Теоретски дисмо могли да супротставимо знак и смисао, знак и његово значење, издацујући идентично из бујице праксе, као што уче азбуку мртвог језика, али религијске праксе су живи „језици“, који се мењају у времену и простору. Религијска пракса, као често и друге, отуђује се од субјекта, налази се изван њега и смисао се зауставља у времену, постаје објективан, добија самосталност и независност. И то се не догађа само са текстом, него и са митом, ритуалом, много других симболичких система. Схватити и тумачити њих је могуће само налазећи се у бујици смисла, унутар дискурса. Проживљена пракса, проговорена, прочитана постепено проживљава саму себе. Схваћени смисао доводи до рађања новог смисла.

Примарно практично не на нивоу науке, али здравог смисла је схватање „религије“ као вере у натприродно, у везу између човека и натприродног, у могућност сарадње са тим поседним светом путем поседног ритуалног понашања. Овакво схватање при свој „очигледности“ није у потпуности адекватно, пошто оно подразумева постојање нечег „натприродног“, што је

за верника апсолутно погрешно: за њега не постоји натприродно, за њега је све апсолутно природно и нормално, све се уклапа у његову индивидуалну религијску карту света.

Религијски феномени (заједнице) представљају одређену структуру, која одражава симболички смисао. Социјалну реалност религијских феномена, појава, група и заједница одређује вера у постојање нечег натприродног, сакралног, које на основу свог одређивања није у потпуности јасно за околне Друге. Основу за постојање овакве реалности, својеврстан костур стварају управо смисаони конструкти. Симболички смисао се рефлектује у најразличитијим испољавањима и чиновима: у социјалним улогама, нормама, обичајима и ритуалима, у којима се тесно преплићу материјално и чулно, емоционално и физичко.

Научно сазнање је само један од модела прихватања реалности који је једнак било ком другом моделу и пре свега религиозном. Религија сама по себи је начин конструисања социјалне реалности, један од много начина, али ипак управо њена посебна, ирационална у својој основи смисаона оптерећеност нам дозвољава да покажемо да методологија и методика њеног проучавања морају носити квалитативни карактер. Тумачење рађа разумевање. Разумевање лежи у основи нових тумачења.

А. Веденски, један од хришћанских социолога, на почетку XX века је приметио да у науци приликом проучавања религије не треба да буду атеисти, јер атеизам не претпоставља упознавање научника са предметом (тј. сопствено религијом), а само има неко „по чувењу“.

На крају расположење савремене социологије не претпоставља баријере многим терминима који имају веома изражену субјективно-религијску обојеност. Религијску због тога што овде имамо у виду управо термине који се користе баш у религијском дискурсу: на пример Бога као реално постојећи фактор нико неће разматрати, као и милост, дивоту, чуда и сл. Они спадају у субјективне појмове, с обзиром на то да су апсолутно субјективни не треба да буде атеиста, јер атеизам не подразумева упознавање научника са предметом (тј. у интерпретацији са тачке гледишта науке).

Ипак постоји неколико мишљења која нам дозвољавају да уврстимо дате појмове као реалне социјалне факторе.

Довољну потврду за то можемо наћи код У. Томаса у његовој концепцији о одређивању ситуације, у којој се ради о ситуацији коју конструише индивидуум, „социјални глумац“, ситуацији његовог сопственог понашања која је познатија као „теорема Томаса“ (коју је тако назвао Р. Мертон). Њу обично поново стварају на следећи начин: „уколико се ситуације одређују као реалне, оне су реалне на основу својих последица“ или „уколико људи одређују ситуације као реалне, онда су оне реалне и у својим закључцима“. Другим речи-

ма, уколико неку ситуацију њени учесници прихватају на одређени начин, они ће извући из ње логичне закључке; услед чега ће њихове *реалне радње* бити одређене од стране тих закључака. Тако Томас говори о неопходности анализе сваке радње у њеном целовитом дуплом контексту, то јест у ситуацији када њу одређују истраживачи у објективним терминима и у ситуацији како се она формулише у терминима заинтересоване активне личности.

Субјективно схватање ситуације ће бити објективно изражено у понашању учесника у наведеној ситуацији. Уколико се има у виду такође идеја о социјалним ишчекивањима, онда ћемо рећи да су реалне радње индивидуума често повезане са оним субјективним ишчекивањем радње од стране друштва које се подразумева, које индивидууми претпостављају у насталим ситуацијама. Мотивација за наведену радњу је утемељена у правилима која подразумевају одређено понашање у одређеној ситуацији. На пример, за појединца ће поседовање непотпуних изворних података изазвати према животу одређену директиву за радњу која није реално очекивана. Ми ћемо пак за тумачење имати реалну радњу која ће бити објективна независно од тога што је предуслов за њен настанак била само субјективна претпоставка. Формула Томаса одговара за истраживање религиозне сфере где је све условно и субјективно, мада има реалне, објективне последице и тешко је одвојити једно од другог.

У светлости такве теорије неопходно је рећи да много од онога што се сматра у социологији ненаучним појмовима, али има реалне социјалне последице, има реалне детаљне описе. На пример, они које Црква сматра Светим оцима су оставили опис многих религијских стања и личног религијског искуства које су доживели. Штавише, они често не само да нису били упознати једни са другима, него и са описима које су остављали претходници, ипак њихово религијско искуство се чак понекад и дословно подударало. Различити људи у различите историјске периоде, људи који су различити по темпераменту и личним наклонитостима, имају идентичне по свом карактеру доживљаје који улазе у основу њиховог религијског понашања. Не значи ли то да религијско искуство представља оно што социолози религије „треба да проучавају као ствари“, због тога што је то социјална чињеница? На пример, приликом проучавања нових религијских покрета, анализирајући их као сукоб традиционалних и нетрадиционалних религија.

НРП у току једног ипо столећа улазе у све области не ограничавајући се само духовним животом друштва. Поимање наведених религијских феномена може бити изражено и кроз терминилошка уопштавања, која се користе у науци о религији.

Сам термин „нови религијски покрети“ је повезан са истицањем новине формирања феномена. Заиста историја религијских иновација у Евро-

пи и САД-у се наставља од XIX века са појавом покрета који се појављују као противтежа традиционалним религијама које стварају културу. Често се користе термини као „секте“ – то је затворена религиозна група која се супротставља основној религијској заједници; и „тоталитарне секте“ – термин који истиче ауторитативност организације, њени лидери теже ка тоталној власти над следбеницима и њиховом жестоком експлуатацијом. Ми сматрамо да је боље користити термин „деструктивни култ“ који ставља акценат на погубни утицај ових организација по личност, породицу, друштво и државу у целости, док ми сматрамо да је неопходно истаћи негативан утицај *неких* нових религијских покрета.

Једна од тема која је повезана са проучавањем деструктивних култова је област регрутације нових чланова организације. По нашем мишљењу, један од разлога ефикасног регрутовања је повезан са изворним проблемом људске слабости на искушење. Нови религијски покрети сигнифицирају тајну, провоцирају жељу да се сазна, додирне. Тајна искушава.

Цитирајући Бодријара: „Чаролија димензије која недостаје је оно што нас зачарава“. Традиционалне религије не носе у себи загонетке, оне пре стварају привид објективног (па скоро објективног са религијске тачке гледишта) знања.

Без религијског искуства религијско понашање није оправдано. Нема мог, сопственог дотицања области сакралног, услед чега оно привлачи, вуче мистичко знање. Управо оно се чини истинитим, уколико му се супроставе истина и тајна. Истина се у религијском искуству не своди само на адекватно покзивање. Она је сразмерна оној тајни, које се „дотиче“ адепт. Трудећи се да се приближи истини, адепт је спознаје, али и удаљава, чувајући искушење да даље спознаје.

Са друге стране, религијско (сакрално) у процесу свог показивања додија савременост, то јест чак и оно што се одиграло у далекој прошлости (забележено у тексту и извучено из контекста историје или насликано, на пример, у икони) у тренутку када јој се верник прикључује постаје савремено, доживљавање сакралног је поново свеже и реално...

Посебан карактер тока временских потока чупа из историјског контекста сакрално, смештајући га у сопствену сферу. Нови религијски покрети стављају акценат на новину, не само предлажући тајно него религијско искуство које не оптерећује, али и прихватајући у новом статусу искуство које постоји. Све што може да учини друштво како би се скинула напетост проблема то је да скине вео тајне, показавши њихов неугледан облик.

Чудеса која се догађају у Православној цркви такође имају и социјално испољавање. Познато је какво ходочашће у православној субкултури изазива вест о мироточењу икона (дило да се ради о храму или обичном стану). Не смањује се бујица људи који се труде да додирну свете мошти. Људи иду по

утеху, исцељење, опроштај. И често на основу своје вере добију оно по шта су дошли: јалове жене рађају децу, ћопавци нормално ходају, људи који пате од неизлечивих болести постају потпуно здрави итд. Да ли ће се та чињеница о чуду одразити на њихов даљи живот? Неоспорно! Али због чега ми не можемо да проучавамо чудо у оним терминима и појмовима на основу којих их објашњавају они са којима се оно догодило? Реалност религијског човека се конструише на основу присуства Бога у њој, његова вера је материјална, пошто се стварно испољава. Да ли је због тога могуће одрећи се тог материјала, уколико поседујемо друге начине за проучавање ове тематике?

„Разлика између знања и вере је у томе што је предмет знања видљив и појмљив, а вера је невидљива и непојмљива. Знање се заснива на искуству или истраживању предмета, а вера на поверењу према сведочанству истине. Знање припада памети, мада може да делује и на срце; вера припада првенствено срцу, иако почиње у мислима“. Међутим чињенице које поседује социолог могу да се наставе знањем, а то знање је неопходно за друштво. Наведено знање сведочи о смислу који се полаже у социјално понашање од стране многих људи.

С друге методолошке позиције, позиције филозофије ћемо приметити да је свето или посвећено дуго било функционални појам, неки хоризонт у корелацији са којим се налази свакодневно, профано; квази-емпиријска структура, предмет, модел, који означава одређену, могуће је чак и забрањену област натприродног; заједнички именилац свих религија који се понекад подиже до метафизичке или онтолошке категорије, који тренутно многи аутори спуштају до нивоа особине, поседовање које ставља објекат у положај искључиве важности (и на основу присуства те особине захтева према себи одговарајући однос пун дивљења). Можемо ли ми да говоримо о неопходности да се формира нова категорија која одражава захтеване квалитативне показиваче?

Издвојићемо семантичка поља значења која су обједињена у наведеној категорији; та асоцијативна поља воде ка различитим областима религијског искуства: религијске радње које су усмерене према достизању на одређени начин разумљивог „светог“ ће ангажовати за то одговарајуће начине.

Пре свега свето (семитска и хеленска култура) може да се разматра као нешто што се поседно оштро разликује, услед хијерархије који регулише склоп људског живота (Бог, владар). Као друго, свето се схвата као савршено, образац за поштовање и подражавање, чисто. Свето је духовна максима, крајња потреба човековог бића, потреба неоспорна и неопходна.

Треће асоцијативно поље апелује на искуство дивљења, предиспозиције, среће и савршенства. То је искуство доживљаја и оно лежи у равни људске природе, оно на крају доводи до мистичног религијског искуства.

За науку о религији неопходна је категорија која обухвата у себи сву разноврсност могућих сусрета човека са светом, који описују религије. Ми одбацујемо категорије „трансцендентно“ и „натприродно“ из разумљивих разлога корелацијама са терминима који носе другачију и/или допунску смисаону оптерећеност која квари чистоту прихватања. Нијансе теичког персонализма који се садржи у категорији „Божанско“ је данак тренутне заступљености претежно теистичких облика религије, данак асоцијативном пољу јудео-хришћанске традиције (у сваком случају западноевропског света); осим тога специфичност доживљаја религијског карактера је таква да се они одвијају и рефлектују у оним терминима који су већ формирани кроз искуство, усвојени у процесу социјализације од стране човека у које спада и „Бог“. Са друге стране је „Божанско“ као категорија која није толико антропоморфна као „Бог“ или „Божанство“. У исто време при постојању корелације између персоналистичке семантике речи „Бог“ са појмом „Божанско“ у другој дефиницији је приметно стихијско неформирано супростављање земаљском свету света натприродног; наведено супростављање није чврсто, јер, на пример, снага која се асоцира са Божанским и која се постепено окреће је снага и овог света блиска у својој даљини.

На крају, категорија „Божанско“ као неопходна истраживачка компонента није толико очигледно супростављена, није толико другачија у односу на категорију „профано“, што се не може рећи о „сакралном“. У наведеном случају се највероватније ради о традицији коришћења, али не о почетној опозицији: свето као антитеза световном се схватала као „трансцендентално априори“ које превише зависи од контекста коришћења, многозначно је и већ због тога неприменљиво као принцип диференцијације. Божанско се не супроставља профаном, а само је граничан облик његовог отварања.

На тај начин нам се чини да је коришћење категорије „Божанско“ (минимално применљиво за разматрање света религија као социјалног, мултикултуралног света) терминолошки правилније. Наведени конструкт ће дозволити да се одвоји цео специфичан низ феномена и њиховог испољавања, али да се при томе не подиже питање о њиховом емпиријском постојању, вере у њихову реалност као обавезном захтеву за сличну анализу. Наведена категорија која се појављује као довољно рационализована је објективирана у границама социјално-хуманистичког дискурса и конфесионалне (локалне) и глобалне (универзалне) идеје, која артикулише граничне особине које су нам неопходне.

Социологу је неопходно знање о вери и макар са неком напоменом ми морамо пронаћи начин и материјал, како бисмо могли да проучимо танану, толико „субјективну“ религијску сферу.

Религијска пракса је симболичка структура која може бити разбијена на својеврсну „азбуку“, најједноставније елементе. У складу са тим даље истраживач који

разуме мора да формулише правила спајања наведених елемената. И уколико користимо терминологију Дилтеја, „елементарно“ разумевање се смењује „највишим“ управо онда када истраживач проникне у само „говорење“, у правила „доживљавања“ другачије праксе. Ипак, као што се ми трудимо да говоримо на матерњем језику, тако се трудимо да реализујемо она правила на која смо навикли или макар позната правила у религијским праксама. Много чешће се срећу ситуације када је „мислити“ одвојено од сопственог „језика“ практично веома тешко, може се само савршено проучити туђи дискурс.

На тај начин у условима неповољне спољне средине (стихијски атеизам чиновника и научника који су васпитани на совјетском систему, крајње низак степен задубљености у веру већине „етничких православних људи“ итд.) актуелно је стварање услова, ако не за проучавање целог социума (то је пре за сада жељени правац истраживања), онда макар за проучавање духовне сфере живота друштва и пре свега православља од стране истраживача који су спремни да пођу од принципа православног погледа на свет, посебно са позиције хуманистичке методологије. Вршење оваквих истраживања је у потпуности могуће само у границама поново створене хришћанске (у суштини за Русију и Источну Европу) православне социологије.

НАПОМЕНЕ

1. Бергер П., Лукман Т. *Социјално конструисање реалности. Тракцији из социологије знања* М.: 1995. стр. 40.
2. Светац Филарет, митрополит московски. *Православни катехизис*. М., 2003. стр. 6

Са руског језика превела Бојана Сабо

Алексиос Панагопулос

СОЦИОЛОГИЈА И ПРАВОСЛАВЉЕ ЈЕДАН ИЗУЗЕТАН ПРИМЕР У АЛБАНИЈИ

(Успостављање нормалног стања у Цркви после формирања синода и учвршћивање црквене организације)¹

УВОД

Модерни комплекс балканских односа, чији су корени у деветнаестом веку, времену слабљења Османске империје, обухвата и албанско питање као свој веома важан сегмент. Деветнаести век је доба борбе балканских хришћанских народа за ослобођење од вишевековне исламско-османске владавине. Своје муке хришћани у Албанији доживљавали су као страдање због Христа, о чему сведочи целокупна писана и усмена књижевност Византије после битке код Манцикерта: нигде се као жтрве не помињу Грци, него хришћани, православни хришћани који страдају због Христа. Писана и усмена традиција осталих балканских народа истог је карактера (код албанског више усмена, због неразвијене писане књижевности). Судар крста и полумесеца основни је мотив у доживљају османских освајања. Сви покорени хришћански народи имају исту мисао. Мрзак им је јарам туђе вере, која своју истиност и исправност покушава да докаже својом војничком непобедивошћу. Хришћани, међу њима и Албанци, не прихватајући аргументацију освајача, одговарају да је то Божја казна због њихових грехова. Временом исламски притисак постаје све јачи и јачи, а народ полако попушта. Осим бега у суседне хришћанске земље, једини одговор јесте мучеништво или напуштање вере. Сви се слажу да су преци Турака народ жуте расе, слични данашњим Кинезима и Монголима. Како то да су садашњи Турци бели? Данашњи Грци на ово не воле да одговарају, јер су основни антрополошки материјал од кога су настали данашњи Турци чинили управо малоазијски Грци, а потом и Бугари, Срби, Мађари, Хрвати, Словенци, Румуни и Украјинци, па чак и Аустријанци, односно Немци; међу њима и многи Албанци. Прихвативши ислам и туђи језик, стопивши се са монголоидним туркофонима, сасвим су заборавили своје порекло. Својом двојношћу потпуно су расно асимилovali монголоиде, па данас тврде, не размишљајући

¹ Из докторске тезе „Политички значај деловања Православне цркве у Албанији (1990–2005)“, одбрањене октобра месеца на београдском Факултету политичких наука пред Комисијом у саставу: др Драгољуб Б. Ђорђевић, редовни професор, председник др Мирољуб Јевтић, редовни професор, ментор, и др Милан Јовановић, редовни професор, члан.

да ли је то могуће, да су потомци дошљака са Алтаја. У деветнаестом веку, када је услед слабљења империје Ђорџа за слободу била изгледнија, и када су због слабљења централне власти локални муслимани постајали нарочито сурови према хришћанским поданицима, подижу се ослободилачки устанци (који ни раније нису били реткост, али су сад могли имати успеха): тако су рођене независне хришћанске државе – најпре Грчка, затим Србија и Црна Гора, и на крају Бугарска.

Једина балканска заједница која није устала против османске исламске власти била је албанска. Разлог је једноставан: грчки, српски и бугарски ослободилачки покрет јесу устанци хришћана против муслимана, а Албанци су огромном већином били муслимани. Због свега тога, албански православци као мањина на простору данашње Албаније нису могли да крену путем осталих балканских једноверника. Они су морали или да трпе и тако вечито остану део Османске империје, како би желели њихови муслимански сународници, или да се стопе са суседним хришћанима. Ту су се албански православци поделили: део је пристао уз грчку националну идеју и учествовао у Ђорџи за стварање нове Грчке, а они који су се због зулума иселили у суседне земље временом су се претопили у Србе, Румуне или Бугаре.

Национално дуђење чији су иницијатори били православци почело је четрдесетих година деветнаестог века. Требало је да прође неколико деценија да би се том покрету прикључили први муслимани браћа Фрашери – Наим, Абдул и Сами. Међутим, они нису били сунити већ бектеши, припадници једне веома хетерогене исламске дервишке секте коју званична исламска теологија сматра вероодступничком.

Стицај историјских околности није ишао на руку огромној већини Албанаца муслимана који су хтели јединствену државу са султаном до краја овог света и страшног Божјег суда.

Ноли се сусрео са исламском земљом, која му додуше није била страна, јер је рођен у Османском царству па је познавао тај менталитет; али није познавао оне за које се борио – Албанце у Албанији и оним крајевима које сматрају својим. Ту се суочио са феудалним односима где су сви потчињени били хришћани, а господари муслимани; ту је доживео и масовну муслиманску сељачку побуну под вођством дервиша Хаџи Ђамила. Подуњеници су, што је за Нолија била саблазан, одбацивали независну Албанију и хтели опет под „турски јарам“.

Енвер Хоџа је тога дубоко био свестан и зато је забранио религију. Њему је било јасно да се од три супротстављене конфесије не може створити јединствена нација. Забранио је веру, давање верских имена, и покушао да створи секуларну атеистичку албанску културу. Крај тог експеримента добро је познат.

У њему је, што је за нас нарочито важно, настрадала највише православна заједница, јер су исламска и римокатоличка имале ослонац у дившој Југославији, а православна само у САД, али без реалне снаге. Зато отуд и није могло бити помоћи када је поново постављено питање обнове Православне цркве: она се морала тражити тамо одакле је једном већ добијена аутокефалност – од Васељенске патријаршије. Тако је све кренуло испочетка. Пошто се радило о поданицима различитих суверенитета – албанског и грчког, али и кипарског и турског (јер је васељенски патријарх турски држављанин) – питање обнове постало је отворено политичко питање.

Влада Салија Берише била је исламски оријентисана, а једини аргумент Грчке у борби за олакшавање положаја архиепископа Анастасија био је положај албанских радника у Грчкој, но пошто то није било довољно, Бериша је ипак на сваки начин успевао да спречи формирање потпуне црквене структуре, на првом месту светог архијерејског синода. Сви предлози грчке владе и Васељенске патријаршије глатко су одбијани, јер су сви епископски кандидати били Грци.

Политички значај те чињенице одмах се осетио. Црква је постала незаобилазан фактор целокупног друштвеног живота земље. Поред учешћа у свим врстама јавне делатности, постала је и судјект међународних односа. Непрестана борба од 1991. године створила је услове рада у свим политичким околностима, па и под влашћу непријатељски настројене ДП. Питање држављанства, једини адут који у овом трену ДП има против поглавара Цркве у Албанији, полако бледи, јер ће владика 2011. године дочекати пуних двадесет година на челу Цркве, што ће бити јак аргумент њему у прилог, пошто је тај услов за добијање држављанства на почетку поставила сама ДП. Наравно, тада се мислило да је тај рок недостижан и да ће егзарха до тада протерати из државе.

На основу свих изнетих аргумената, можемо без двоумљења резимирати да је деловање Православне цркве у Албанији од почетка имало веома велики политички утицај. Њена обнова и деловање од првог су дана представљали битно политички чин, који се одразио на све сфере албанске политике и друштва. Зато је ова тема веома важна за политикологију религије. Она битно помаже разумевање једног веома важног проблема без кога је немогуће схватити међуалбанске односе, као и односе Албанаца са својим суседима. Због свега овог сигурни смо да ће интересовање за положај и улогу архиепископа Анастасија у црквеном и политичком животу Албаније стално бити актуелно и да ће веома расти. Сама Православна црква те земље увек ће бити важан фактор њеног политичког живота, због чега ће сви који су заинтересовани за балканска питања морати да се баве и њеном улогом у томе.

* * *

Стварањем Синода стање у Православној Цркви Албаније нагло се побољшало. Са једне стране, постојала је повољна политичка клима за њен рад, јер је влада социјалиста и њихових коалиционих партнера, определивши се за европски културни модел, била веома наклоњена ширењу православног вредности као фактора који ће јој помоћи у томе; са друге стране, нестале су канонске сметње за њено деловање јер је Црква била аутокефална на исти начин као Цркве у Грчкој или Србији, и у много повољнијем положају од цркве у БЈРМ, јер је за разлику од ње имала пуни православно легитимитет и веома широку међународну подршку.

Веома је важно истаћи да је формирању Синода много помогао и огроман углед архиепископа Јанулатоса у хришћанском свету. Захваљујући томе, Православна црква Албаније је и пре но што је Синод коначно састављен примљена 1994. године у Јоханесбургу у Светски савет цркава, најширу светску организацију хришћанских деноминација. Парадокс је да је због тога Православна црква Албаније умногоме заслужна за помоћ и разумевање које је Албанија имала чак и за време Салија Берише, чија влада није била пријатељски расположена према њој. Говорећи о томе, Конрад Рајзер, генерални секретар Светског савеза цркава, изнео је мисао да су Православна црква и православна вера неодвојиво везане за идентитет албанског народа, поткрепљујући то познатом чињеницом да су главни заговорници и творци албанске национално-ослободилачке идеје били припадници православне вере или људи православног порекла,² чиме их је истакао испред муслимана и римокатолика као симбол Албаније. Ова оцена добија на тежини јер долази од неутралног човека који као хришћанин нема неког особитог разлога да православље претпостави римокатолицизму. Осим тога, и његово сведочанство потврђује да је обнова православља у Албанији неодвојиво везана за владу Јанулатоса и његов углед у свету, који датира још из „предалбанског“ периода његовог рада, јер је од 1983. до 1991. године он био модератор у оквиру светске мисије за евангелизацију Светског савеза цркава.

Евангелизацијске способности владике Јанулатоса Рајзер доказује истичући и да је он за само 7–8 година успео да рукоположи 120 албанских држављана за свештенике, чиме је у правом смислу обновио темеље Цркве. То је, између осталог, још један доказ да се архиепископ није давио деалбанизацијом Албаније, него препородом православља, у чему је и успео.³ Сви

² Forest J., *ibid.*, p. 10; Nje jete totalisht perkushtuar te Krishti – Fjete Hiresia e Tij Kozmai, Episkop i Apolonise (Цео живот посвећен Цркви: упокојио се епископ аполонијски Козма), *Ngjallja*, септембар 2000, стр. 7.

³ Forest J., *ibid.* Види и: Agjente te SHIK-ut punuan per islamiket (Да ли су агенти ШИК радили за исламисте?); Ben A., Hiresia sjell ne Tirane: Globalizimin dhe Orthodhoksine (Његова свесветост у Тирани:

ови подаци о порасту броја свештенослужитеља – осим три нова епископа, сопственим снагама је за пастирску службу оспособљено и рукоположено за кратко време преко стотину свештеника – сведоче да је непобитно учвршћивање црквене организације суштински везано за напредак у квалитету образовања. Стога је од самог почетка најважнија делатност у Цркви било стварање образовних институција које ће бити сталан извор нових свештеника.

Теолошка школа у Драчу почела је да ради већ у фебруару 1992. године, само шест месеци по доласку владике Јанулатоса, тад још увек само егзарха са несређеним питањем боравка и са неизвесним статусом у Албанији. У првој групи било је 45 ученика. Услови у школи били су веома лоши и владика је уложио огроман труд да се изгради права школа. То се остварило 1996. када се ова образовна институција преселила у манастир Светог Властија близу Драча. Из курса за свештенике школа је прерасла у теолошку академију за студенте оба пола, за будуће свештенике и лаике. Прва група од осам девојака уписала се већ 1997, а до 2005. године дипломирало је 193 студента, од чега је 125 рукоположено за свештенике, а тридесетеро се баве другим делатностима у Цркви. Академија носи име Васкрсења Христовог, које сасвим одговара историји албанског православља са краја 20. века: оно је било мртво, а онда чудесно васкрсло, као Христос.⁴

глобализам и православље), *www.korrieri.com*, 21. 4. 2005; Biberaj E., *ibid.*; Bushti A., *Integriteti i Shqiperise ne rrezik* (Интегритет Албаније је у опасности), *Albania*, 18. 12. 1998, Tirana; Dita myslimane e Fatos Napo (Муслимански дан Фатоса Наноа), исто, 30.1.1998; Cabanes P., Ceka N., *Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie meridionale et d'Epire. Inscriptions d'Epidamne-Dyrrhachion et d'Apollonia. Inscriptions d'Apollonia d'Illyrie*, Athenes 1998; *Note biographique des membres de la delegation du Comite central de l'Epire du Nord. La question de l'Epire du Nord*, Athenes, 1946; Албанска црква, *Дийџитал Грчке љавославне цркве за 2005*, Атина, 2005; Hafiz Zilli M., *Evliya Celebi in Albania and adjacent regions Kosovo, Montenegro, Ohrid: the relevant sections of the Seyahatname*, Leiden, 2000; Hop L., *Church in Albania from 1991–2003*, Athens, 2003; Каскадамис В., *Теофан Поџа, савремени мисионар*, стр. 271; Popa Th., *Ne gjuremet e studimit te mesjetes tone* (Симболи и студије нашег средњег века), *Zeri i Popullit*, 19. 8. 1964; Baba M., *Portrete personalitetesh te shqarate kultures: Theophan Popa, Zbuluesi, studiuesi dhe konzersuesi i artit mesjetar shqiptaro-bizantin* (Портрети знаменитих личности: Теофан Попа, истраживач културе албанско-византијског средњег века), *Rilindja*, 21–22. 4. 1995, стр. 12, Tirana. Beduli D., *Theofan Popa - Teolog dhe studines i denjei i Kishes dhe i Kombit* (Теофан Попа, теолог и научник, достојан Цркве и државе“), *Ngjallja*, јан. 1995, стр. 6–8. Атинске новине *Христџијаники* (1. 7. 1999, стр. 6–7) извештавају да су албански терористи на Космету срушили више од 80 православних цркава, иако се ради о заштићеним средњовековним културним споменицима. Види и: Pigro Th., *Kishat pasbizantine ne shqiperine e jugut*, Tirana 1998, стр. 323–325. Ова књига професора тиранског Универзитета, у издању Архиепископије, промовисана је на Универзитету 31. марта 1999. Представљању књиге као саговорници присуствовали су архиепископ Анастасије, митрополит Корче Јованис, професори Универзитета, посланици, грчки конзул у Тирани итд.

⁴ <http://www.orthodoxalbania.org/English/akademteo/ATFrame.htm> (доступно 5. 6. 2008). Види и: Кофос Е., исто; Normalja Kombetare, *akuza mes ortodokshesh per pronesine* (Национална стабилност – молба за повраћај имовине Православној цркви), *www.korrieri.com*, 24. 10. 2004; Forest J., *ibid.*, p. 12. Академија већ данас има статус факултета са четворогодишњим студијама. Простире се на 4.000 хектара.

У септембру 1998. основана је Богословија Часног крста (средња теолошка школа) у Ђирокастри,⁵ а почиње и обнављање манастирског живота, јер су неки од дипломираних студената Академије Васкрсења Христовог примили монашки постриг, чиме је Црква ударила темеље својој будућности, пошто епископ као глава Цркве по канонима може бити биран само између монаха. Најистакнутији центар православља постаје обновљени манастир Арденица, поред којег су обновљени још и манастири Светог Власија, Светог Козме⁶ и Свернец; изграђене су 74 сасвим нове цркве, 65 старих цркава и православних споменика је обновљено и дограђено, а отворено је и петнаест нових капела. Изграђене су митрополитске резиденције у Тирани, Ђирокастри, Корчи и Берату, купљене су многобројне зграде за разне намене, отворено тринаест дечијих вртића и школа у разним местима (у Тирани, Драчу, Каваји, Корчи, Лушњу...),⁷ а још више обновљено; осим тога, грађени су и студентски домови (нпр. у селу Вулијарати у општини Ђирокастра).

Почео је и снажан развој публицистичке делатности; покренути су часопис „Ngjallja“ [Васкрсење] (1992), публикација за децу „Gzohu“ [Радовање], студентски часопис „Fjala“ [Реч], лист „Kambanat“ [Звоно] и на енглеском „Occasional Bulletin news from orthodoxy in Albania“ [Повремене билтенске вести о православљу у Албанији] (1997). Црква осим тога поседује и своје радио-станице (од 1998, такође под именом „Ngjallja“), штампарије,⁸ три клинике и бројне производне објекте, као што су фабрика свећа, фабрика за прераду дрвета, издавачка кућа, радионица за израду икона итд.⁹ Говорећи о обнови сакралних објеката, митрополит Јован Пелуши каже да само у његовој епархији има две стотине цркава, али да их је пре 1967. било двоstrуко више.¹⁰ Колико је напора уложено у процес обнове, најбоље показу-

⁵ Богословија поседује и интернат, у којем је данас скоро 90 ученика.

⁶ Манастир Светог Козме Етолског у Албанији подигли су Турци. Кад је Козма Етолски проповедао у Албанији, тачније у Тепелени, срео је везира Али-пашу Тепелениотија који је био у сукобу са Курт-пашом: тада му је прорекао да ће бити славан и познат у целом свету. После тридесет година пророчанство се обистинило, а Али-паша му је у знак захвалности подигао манастир (Тритос М., *Свети Козма Етолски*, Атина, 2002).

⁷ 2 Gusht 1992 – 2 Gusht 1998. Ringritje! – Kisha Ortthodhokse Autoqefale e Shqiperise ne zhvillim te panderrpre (2. август 1992. – 2. август 1998. Набоље – Православна аутокефална црква Албаније трајно напредује), *Ngjallja*, сеп. 1998.

⁸ *Kalendari Orthodhoks 2005 (Православни календар 2005)*, Тирана, 2005

⁹ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm>, News from Orthodoxy, 18. 8. 1997. (доступно 4. 5. 2008.)

¹⁰ Forest J., *ibid*, p. 66; Маврику М., Тишина у Берату, *Ризосџаџис*, 28. 4. 2000, стр. 21, Атина. Берат (стари назив Антипатрија) јесте прави град музеј, изграђен на реци Апсос, на којој је за време Курт-паше 1779. убијен Козма Етолски и у коју је бачено његово тело. У старој тврђави постоји грађевина у облику крста из 1204–1215, везана за Михаила Комнена Дуку. Хоца је одобриво да се цркве у

ју званични црквени подаци: само на комплекс зграда за теолошку акедемију потрошено је два милиона долара.

Поред чланства у Светском савезу цркава, Православна црква Албаније постала је и чланица Конференције европских цркава.¹¹

ШИРОКА ДРУШТВЕНА ДЕЛАТНОСТ ЦРКВЕ

Осим што се бавила својим класичним еклисијалним активностима, Црква се у периоду после формирања Синода показала и као један од најмарљивијих друштвених посленика у Албанији. Поставши интегрални део албанског друштва, започела је све делатности које су могле допринети обнови православне заједнице па самим тим и обнови земље, јер су и православнима и припадницима других вера потребни плодови модерне цивилизације – култура становања и квалитетна исхрана, материјална инфраструктура, школе, болнице, али пре свега добри друштвени односи и здрава социјална средина. Православна црква и њене вође свесни су да живе у мешовитој средини са муслиманском већином: добри односи са припадницима свих вера, а посебно са муслиманима, и те како су важни. Зато владика Јован Пелуши каже: „Религије у Албанији морају да коезистирају. Ми немамо довољно редовних контаката, али се барем састајемо на нашим свечаностима. Кад човек неког упозна, тешко му је да се касније потуче с њим. У нашој малој земљи имамо толико подела да нам не треба више ниједна.“¹² Суштину друштвене делатности Цркве у Албанији откривају управо ове речи корчанског митрополита, који као Албанац ужива непољуљан углед и подршку, не само у земљи већ и код православних Албанаца у САД: његов став је на неки начин и њихов, што је од велике важности. Међутим, његове речи упозоравају на још једну веома важну чињеницу – да се представници верских заједница у тако малој земљи не састају баш често, иако се верски објекти трију вера најчешће налазе једни поред других. Зато је Црква учинила све што може да се, ако већ није могућ теолошки разговор око догматских питања, барем покрене социјална активност која није условљена ве-

том граду претворе у позоришта или да им се на други начин промени намена. Од 1991. се интензивно ради на обнављању тих цркава изузетног стила, веома значајних за византијску архитектуру и сликарство.

¹¹ <http://www.orthodoxalbania.org/English/akademteo/ATFrame.htm> (доступно 11. 6. 2005). Види и: Kerkesa e myslimaneve, hiqet kryqi orthodox, *www.korrieri.com*, 26. 8. 2004; Xhufi P., исто, стр. 31; Фидас В., Политички реализам и црква, *Кашимерини*, 4. 6. 2000, стр. 36 (о марксистичкој теорији која није успела да победи православље и његову историјску улогу на Балкану до данас).

¹² Forest J., *ibid*, р. 64. Види и: King S, *A Global Ethic in the Light of Comparative Peligious Ethics*, Oxford, 2000, pp.118–140; Црква Албаније, *Дийших Грчке Цркве*, Атина, 2005, стр. 1095–1098.

ром и од које ће сви имати користи, не би ли се постојеће верске напетости ублажиле окупљањем људи различитих вера око свакодневних проблема. Владика Јован, некадашњи припадник традиционалне бектешијске – дакле, муслиманске – породице, представља нарочито важан пример као човек који напустио ислам и постао, штавише, православни епископ, што је свакако морало изазвати непријатељство муслимана према њему, јер се напуштање ислама сматра издајом која се кажњава смрћу. Он одлично зна како исламски теолози поимају такав акт; шта год они говорили, сам је дубоко свестан шта мисле о њему као вероодступнику: „муртад“ се мора казнити смрћу, поготово што је не само вероодступник него и вођа једне „конкурентске“ вере која муслимане подсећа на њихово заједничко порекло и подсвесно их опомиње да не могу остати муслимани ако желе да буду оно што Албанци заиста јесу.

Случај владике Јована утолико је значајнији што он не само да је напустио ислам него у извесном смислу даје подстрек и осталим муслиманима на такав корак, што је са исламске тачке гледишта смртни грех, поготово због његових јавних иступа поводом тог питања, који нимало не могу да гонде муслиманским поглаварима: „Ја сам рођен у бектешијској породици. То је облик шиитског ислама, у ствари, вера скривених хришћана, форма ислама која није сасвим далеко од хришћанства. Бектеши имају једну врсту крштења, једну врсту причешћа, чак три нивоа свештенства као што имамо и ми. Славе светитеље, користе иконе, пију вино: очигледно су неки њихови корени хришћански. Међутим, имају и много гностичких елемената, верују у реинкарнацију. После векова православља, а пре мање од два века, мој крај је постао бектешијски, јер народ није могао да плаћа порез који су хришћани били приморани да плаћају Османској империји. Зато су, међутим, сачували много хришћанских елемената и то им је олакшавало борбу са савешћу. Остали муслимани веома су сумњичави према њима. Данас се многи од њих враћају Цркви.“¹³ У прилог овој последњој констатацији Џим Форест наводи и пример ђакона Андона, такође обраћеника из бектешизма, за којим је кренуо и његов рођени брат.¹⁴

Непотребно је објашњавати да је таква делатност Цркве морала вређати муслимане, а истовремено годити онима који су Албанију хтели да виде у кругу европске породице народа. Зато и није чудо што су муслимани, и они на власти и обичан народ, непрестано нападали Православну цркву. Тако је нпр. 11. августа 1996. неколико ученика муслиманске верске школе упало у цркву Светога архангела Михаила у Мосхопољу и уништило 23

¹³ Forest J., *ibid.*, p. 64.

¹⁴ *Ibid.*

драгоцене зидне фреске из 17. и 18. века, док је на неким од њих исписано на албанском и арапском „Алах је велики“.¹⁵ Тадашњем председнику владе, археологу Александру Мексију, то се сигурно није допало.

Црква је зато чинила све да прошири своје деловање харитативним друштвеним активностима, како би се видело да је њен циљ напредак читавог друштва, а не само православне заједнице; верски мир је био могућ само ако се превазиђу верске поделе и успостави дијалог са осталим верским заједницама, нарочито због муслимана који су у великој већини. Те је чињенице у највећој мери био свестан управо архиепископ Јанулатос, који је чистав живот провео мисионарећи по свету где је веома често сусретао и муслимане, о којима је чак написао и књигу;¹⁶ осим тога, Фанар се још од 1453. године налази под исламском окупацијом, чију силу трпи до данас. У Европи је мало познато да су за Грке те ране још живе, јер је последњи велики погром православних у Константинопољу организован 1955, пред очима страних конзула и телевизијских камера.¹⁷

Може се стећи утисак да се овде исувише инсистира на успостављању добрих односа са другим двама конфесијама, нарочито са исламом. Међутим, ако подсетимо да је православна популација у урбаним центрима свуда мањинска, јасно је да су односи са муслиманима, који су свуда око православних цркава и школа, неодвојиви део живота Православне цркве: зато се она, не рачунајући чисте човекољубиве намере, на општедруштвеној делатности труди и зато да би онемогућила нападе на себе. Посећујући у мају 1999. године регион Дропулија, архиепископ је поклатио 80.000 долара за почетак изградње водовода, а за једну основну школу још 7.500. Православна црква је посебно инвестирала у унапређење здравствене културе: због непрестане помоћи универзитетској болници у Тирани, директор клинике Мустафа Џани (по имену очигледно муслиман) послао је телеграм захвалности, јер је владика само од почетка 1998. до јуна 1999. године поклатио тој установи 15.000 долара. Колико се друштвено корисна делатност Цркве прочула по Албанији, најбоље се види из податка да су јој се друштвене институције саме обраћале за помоћ, знајући да ће те молбе бити колико је могуће услышене: Научни институт из Тирани је тако од архиепископије као одговор на своју молбу добио пет најновијих компјутера и ласерски штампач.¹⁸

¹⁵ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> (доступно 5. 6. 2008); <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> 30. 9.1996. (доступно 4. 5. 2008)

¹⁶ Јанулатос А., Ислам, Београд, 2005.

¹⁷ *The Turkish Crime of our Century*, д. м., д. г., стр. 161 (издао *Asia Minor Refugees Coordiantion Committee*)

¹⁸ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> (доступно 9. 6. 1999). У јесен 2001. Црква је основала у Тирани први Пословни институт на коме студије трају 2–4

Промењене политичке околности омогућиле су да у новембру 1999. године Васељенски патријарх Вартоломеј посети Албанију. Том приликом су он и архиепископ у присуству представника државе отворили један од најмодернијих дијагностичких центара у читавој Албанији, који у свом саставу има бројне специјалистичке службе, где су запослење нашли најбољи домаћи лекари. Након овога, Црква настоји да исте медицинске институције формира и у другим албанским градовима. У једном интервјуу архиепископ је казао да се добри односи морају одржавати ради очувања верског мира у Албанији, чему доприноси и добротворно делање Цркве: у поменутој клиници прегледа се месечно између 3000 и 4000 људи, претежно муслимана. Према речима начелника хируршког одељења др Чарлса Линдермана из Кливленда, није одбијен нико ко се обратио за помоћ, чак се и кћи бившег албанског диктатора Енвера Хоџе лечила у тој клиници.¹⁹

САРАДЊА СА НОВИМ ОРГАНИМА ВЛАСТИ

Побољшање положаја Православне цркве у Албанији великим је делом, као што смо већ истакли, резултат промене власти после пирамидалне кризе. Фатос Нано, вођа владајуће коалиције, пореклом православац и посланик Саранде, града са бројнијом православном популацијом, отворено је показивао наклоњеност сарадњи са Православном црквом, а пошто је у спољној политици дио окренут Грчкој, јасно је да је ова утицала на њега и његову власт да покаже разумевање према захтевима Цркве. Непосредна последица тога је формирање Светог архијерејског синода Православне цркве само годину дана после његовог доласка на власт.

Сама власт није имала довољну унутрашњу стабилност. Иако најистакнутији лидер социјалиста, Нано није показивао потребну политичку вештину, што је изазивало раздоре у коалицији па и у самој партији. Све се то морало одражавати на ниво сарадње Цркве и власти. Осим тога, најмоћ-

семестра, као и више школе за информатику, сликарство, администрацију итд. Следеће године други пословни институт отворен је у Ђирокастри, потом и у Корчи. Грађени су и путеви (сопственом механизацијом), мостови, електрична инфраструктура итд. Треба подвући да Православна Црква Албаније плаћа све порезе и не износи ниједан долар ван земље.

¹⁹ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> (доступно 5. 6. 2008). Прва црквена болница отворена је у Тирани 1995. Новембра 1999. црква отвара и овај медицински центар који данас има 24 специјалистичке клинике са поседним лабораторијама и најсавременијим медицинским апаратима, и који прима више од 6.000 људи. Лекари су већином православац из Албаније и Грчке, а има их и из других земаља који долазе због архиепископа. Црква је отворила медицинске центре и у Корчи, Каваји, Лушњи итд., а обезбедила је и три мобилне болнице које путују по целој Албанији (Деликостопулос А., стр. 189–190). Године 2001. почео је са радом еколошки програм који је архиепископ организовао у сарадњи са Универзитетима у Тирани, Атини и Солуну.

нији човек коалиције имао је много сукоба и са опозиционом Демократском партијом, јер се Сали Бериша никако није мирио са својим опозиционим положајем, настојећи да на сваки начин дестабилизује Наноа. Тако је 1998. године после убиства припадника Демократске партије Азема Хајдарија Бериша покушао да изведе државни удар, што је на срећу социјалиста осујећено, али и на срећу Православне цркве, чије је негативно искуство са њим добро познато. Због бројних проблема који су потресали земљу Нано је 2. октобра 1998. године поднео оставку, а на његово место је изабран Пандели Мајко, такође функционер СП,²⁰ по опредељењу атеиста, али као и Фатос Нано пореклом из православне породице, тако да се у том смислу за Цркву ништа није променило, па ни у саставу саме владе, у којој су православци опет имали најистакнутија места: министар јавног поретка био је Петро Кочи, министар иностраних послова Паскал Мило, министар финансија Анастас Ангели, министар правде Тимио Конди, а Грк Леонард Солис је задржао своје место.²¹ Очигледно је било, дакле, да ове кадровске промене неће битно утицати на карактер односа власти и Православне цркве, али да ће политичка нестабилност утицати на опрез којим ће власти у тим односима наступати. Не смемо губити из вида да су сви ти министри, иако пореклом православци, морали, у најмању руку, да барем формално наступају као Албанци, а ако се подсетимо речи истакнутог уметника Џинцара, извесно је да су се они веома често и осећали Албанцима,²² па су стога морали водити рачуна о расположењу муслиманских сународника.

Знатан утицај исламске традиције био је због тога видан и у време социјалиста, чак и у секуларним институцијама: нпр. средња школа „Први мај“ у Валони преименована је у част турског реформатора Кемала Ататурка.²³ Осим тога, политика коју су тадашњи руководиоци Албаније водили према Косову и Метохији одлична је илустрација тог утицаја: Пандели Мајко, иако православца, јавно је подржао интервенцију НАТО-а на КиМ.²⁴ Логично је да је због тога морао бити веома опрезан у контактима са Православном црквом, која је за време социјалистичке владе добила оно што

²⁰ <http://www.hri.org/news/balkans/ata/1998/98-10-02.ata.html#12> (доступно 12. 5. 2008.)

²¹ Исто.

²² Schwandner-Sievers S., *The Albanian Aromanians' Awakening: Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*, *Ecni working paper*, 3. 3. 1999 p. 17: <http://www.ecmi.de> (доступно 2. 5. 2008); Karauskaj Gj., *Pese mijë vjet fortifikime në Shqipëri* (Пет хиљада година утврђења у Албанији), *Tirane*, 8. 11. 1980, Tirana; 25 *Vjet Shqipëri Socialiste: Konferenca Kombezares e Studimeve Shoqrore, nëntor 1969 (25 godina socijalistичке Албаније: национална друштвена истраживачка конференција, новембар 1969)*, Tirane, 1970; Виталис Ф., *Хришћанство у северном Еџиру и Албанији*, Атина, 1974.; Виталис Ф., *Спирити хришћана у северном Еџиру и Албанији*, Превеза, 1976.

²³ <http://www.hri.org/news/balkans/ata/1998/98-10-03.ata.html#03> (доступно 12. 5. 2008.)

²⁴ <http://www.hri.org/news/balkans/ata/1998/98-10-10.ata.html#06> (доступно 4. 5. 2008.)

јој Бериша није хтео дати – Синод, и то састављен од два Грка и два Албанца, али са јасном општом хеленском оријентацијом и влашћу поглавара грчког држављанина; уз то, свим Албанцима је било познато да Грчка подржава Србију по питању КиМ.

Упркос томе, Црква је са властима одржавала интензивне и честе контакте на свим нивоима – највише, наравно, на локалном, који се тицао конкретних комуналних проблема и делатности Цркве, какви су дозволе за градњу верских објеката, снабдевање водом, струјом, организовање разних социјалних активности којих је било заиста много: подсетимо само на сарадњу око поменутог дијагностичког центра у Тирани, чијем су отварању уз представнике Цркве присуствовали и представници власти главног града. Контакти са властима одржавани су и поводом разних црквених свечаности, и управо ту се видела јасна разлика у односу на доба владавине демократа, тј. муслимана. Прославе највећих хришћанских празника као што су Ускрс или Божић демократске власти користиле су да покажу поштовање према својим православним сународницима, али и отпор према Грку на челу Православне цркве у Албанији: иако је уобичајено да у таквим приликама председник државе дође на честитање тамо где је средиште свечаности, то јест где служи архиепископ, Сали Бериша је, напротив, увек свесно бирао цркву у којој је служио било који обичан свештеник Албанац.

За владе социјалиста то се није дешавало. Највиши представници нове власти, председник државе и владе, увек су исказивали поштовање тамо где подразумева протокол: на месту које је архиепископ бирао за богослужење или у његовој резиденцији. Тако су нпр. поводом Ускрса 1998. године председник Албаније Мејдани (иначе, понављамо, муслиман), председник владе Нано и бројни министри дошли лично у резиденцију архиепископа да би му честитали празник, а појавили су се и представници највећих опозиционих партија, па чак и Сали Бериша,²⁵ иако је раније као шеф државе знао да дојкотује поглавара Цркве.²⁶ То је имало двоструко значење: тиме је и он признао промене у православној јерархији, а архиепископски двор постао је место од посебног политичког значаја за државу.

Важно је нагласити и да се ова заједничка посета десила пре формирања Синода, што је био јасан знак да се став власти променио и да ће том темељном захтеву Цркве бити удовољено. Сали Бериша, који је хтео повратак на власт, морао се потрудити да обезбеди подршку дарем дела православ-

²⁵ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> (22.5.1998, доступно 5. 5. 2008)

²⁶ Бериша је и касније наставио да честита велике православне празнике: Koti I, Kryepiskopi pret urimet e Pashkes – kryeministrit Z. Fatos Nano, dr. Sali Berisha (Архиепископ прима честитке за Пасху од председника Фатоса Наноа и од др Салија Берише), *Ngjallja*, мај, 2004.

них. Игнорисање Цркве које је показивао за време свога председниковања сада није смео да испољи, јер би га то лишило и најмање њихове подршке.

Сама држава је налазила много више свог интереса у развијању односа са Православном црквом него што је раније налазио Бериша. Премијер Мајко је, према извештају АТА-е, примио 13. октобра 1998. представнике свих верских заједница²⁷ и истакао њихов велики значај за унутрашњу стабилност земље, похваливши их за добре међусобне односе, који би чак могли и да политичарима послуже као пример. Социјалистичке власти су посебну улогу православља наглашавале и приликом прослава православних празника и свечаности везаних за културне споменике, представљајући све то као догађаје од општеалбанског значаја, што се нарочито манифестовало на конференцији посвећеној Мосхопољу, које је Мајко у обраћању учесницима истакао као пример хармоничног живота различитих етноса и култура. Посебно је поменуо културне посленике Мосхопоља, филозофе, лингвисте и сликаре, као што су Теодор Кавалиоти, Данијел Воскопојари, Давид Селникаси и браћа Константин и Танас Зографи.²⁸ Међутим, наводну мултикултуралност Мосхопоља доводи у питање чак и проста чињеница да осим православних овде није истакнута нити једна једина значајна личност неке друге вере; осим тога, тобожњи значај града за целокупну Албанију види се и из податка да су ту оазу просперитета уништили управо муслимански Албанци, а остатке уништавају и данас. Сва ова дипломатија показује, у ствари, колико се Црква трудила да сарађује са властима и колико је сарадња са Црквом била у интересу власти. Социјалистичка партија није могла придобити Европу Албанији запостављајући прокламоване европске вредности, пре свега хришћански засновану културу, због чега је управо њој давала истакнуто место, па је за владавине СП морала постојати веома развијена сарадња власти и Цркве на развијању и неговању тих вредности. Оне су, међутим, представљане као општеалбанске,²⁹ што је, разумљиво, изазивало отпор муслиманских политичких партија попут ДП.

Посебно је важно да су у истом смеру деловали и хришћани и секуларизовани муслимани у редовима Демократске партије. Свима њима је било јасно да ће у противном случају у Албанији доћи до исламизације, па су и

²⁷ <http://www.hri.org/news/balkans/ata/1998/98-10-13.ata.html#13> (доступно 1.5.2008). Види и: Кацаневас Т., *Транзиција Бугарске, Румуније и Албаније ка тврдишој економији*, Атина, 1996; De Guitry A., Pagani F., *La crisi Albanese de 1997: lazione dell'Italia e delle organizzazioni internazionali: verso un nuovo modello di gestione delle crisi?*, Milano, 1999; Михалопулос Д., *Односи Грчке и Албаније*, Солун, 1997; Метаксас Ј., *О Јанулагосу, Космос шу еиенгитиш*, 5. 4. 2003, Атина.

²⁸ <http://www.hri.org/news/balkans/ata/1998/98-10-24.ata.html#06> (доступно 5. 5. 2008.)

²⁹ 2 Gusht 1992 – 2 Gusht 1998. Ringritje! – Kisha Ortthodhokse Autoqefale e Shqiperise ne zhvillim te pandeprere (2. август 1992–2. август 1998. Набоље! – аутокефална Православна црква Албаније у трајном напредовању), *Ngjallja*, сеп. 1998.

они одржавали добре односе са Православном црквом и градили слику о Албанији каква је погодовала и Православној цркви и хришћанској традицији уопште. Занимљив је случај председника Републике Албаније Алфреда Мојсиуа, православца и члана ДП, који је 2002. године, после истека мандата Реџепа Мејданија, консензусом ДП и СП изабран за председника државе.³⁰ Обе стране су сматрале да ће од његовог избора имати велике користи за себе: Сали Бериша се надао да је монопол социјалистичке власти разбијен тиме што је на чело државе дошао члан његове партије, а социјалисти су се уздали у заједничко православно порекло – иако је партија изгубила важну државну функцију, добила ју је свакако она културно-политичка опција коју су они неговали. Доласком Алфреда Мојсиуа заиста се десила тектонска промена у албанским међуверским односима, јер је место председника Албаније први пут од њеног настанка добио хришћанин, и то православни хришћанин. И не само то, него су оба најзначајнија места у државној администрацији – место председника републике и председника владе – припала православцима: Алфред Мојсиу постао је председник 24. јула 2002. године, а Фатос Нано био је вршилац дужности председника владе од 31. јула исте године. Тако се десило да је најмање 20% укупног становништва Албаније држало у рукама највише државне функције, што у историји државе није било никад.³¹ Наравно, кад би се радило о секуларизованој нацији, то суштински не би требало да има никакву улогу – било би једино важно да изабрани функционер буде Албанац, без обзира на веру – али сви знамо да је у Албанији вера итекако битна, чак кад о њој и не говоримо; а какво је расположење ново државно руководство имало према вери – односно, појединим верама у Албанији – види се из следећег примера.

Наше истраживање обухвата време до 2005. године, а мандат Алфреда Мојсиуа је трајао и после тога. У септембру 2005. долази до промене власти, па ДП са Салијем Беришом на челу поново постаје владајућа партија.³² Непосредно после тога председник републике Мојсиу посетио је Лондон и на чувеном Оксфордском форуму одржао предавање „Међурелигијска толеранција и традиција Албанаца“,³³ што је изванредна тема за све оне који се баве међурелигијским односима који се, што се тиче Албаније, обавезно унапред смештају у контекст идеологизоване тврдње о превазиђеним вер-

³⁰ <http://www.president.al/english/pub/alfred.asp> (доступно 5. 5. 2008)

³¹ Десет година после устоличења Анастасија, 2. августа 2002, одржан је црквени сабор на којем су осим архиепископа били митрополит бератски Игњатије, корчански Јован, епископ Илија Катре, ректор духовне академије (албански држављанин, који више не живи у Албанији него у Америци), као и пергијски митрополит Евангелос и филаделфијски Мелитон (као представници Васељенске патријаршије). Присутан је био и председник Албаније Мојсиу.

³² http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Prime_Ministers_of_Albania (доступно 7. 5. 2008)

³³ <http://www.forumimusliman.org/english/pershtyp7.html> (доступно 6. 5. 2008)

ским разликама у име националног јединства. Насупрот томе, председник Мојсиу је изнео историјски утемељену тврдњу да ислам „није домаћа религија, већ да је стигао у Албанију са османском војском“, то јест да су је донели они који су силом мача освојили земљу против воље њених становника. Мојсиу је додао да „ислам у Албанији није завладао тренутно“ и да он тамо „и није права религија (...) то је плитак ислам. Ако мало загредете било ког Албанца, открићете хришћанске корене“.³⁴ Та изјава је изазвала страхан револт Муслиманског форума Албаније: за њих је било непојмљиво да председник државе са 70% муслимана каже да је њихов ислам лажан. То је било равно директном нападу на њих. Потом је постављено и питање: чији је, у ствари, председник тај човек који Албанију представља као хришћанску земљу, а албанске муслимане као прикривене хришћане?

Очигледно је стога колико су односи Православне цркве са државом у време владавине социјалиста у таквим условима морали бити деликатни. Сваки посебан контакт који не би имао искључиво верске циљеве муслимани би могли протумачити као протежирање православља, што аутоматски значи и грчких интереса, а то је једнако издаји Албаније. Зато су све те везе са властима формално биле везане за конкретне црквене потребе, а суштински се тицале стварања таквих односа у оквиру којих би Православна црква била носилац општедруштвене делатности грађења међуверске толеранције и сарадње, чиме би се заштитила основа европских вредности у доминантно муслиманској држави.

Црква се стога трудила да својим активностима да што наглашенији државни карактер – наравно, не национални, јер је етнофилетизам као љубав према нацији науштрб вере са тачке гледишта Православне цркве смртни грех. Зато и јесу епископи Јован и Козма у активностима везаним за државу отпочетка имали важно место. Нажалост, митрополит Аполоније Козма није дуго остао на својој катедри: умро је 2000. године.

За деловање Цркве и самог архиепископа веома важан гест је била одлука градоначелника Тиране и председника СП Едија Рама да архиепископа прогласи почасним грађанином Тиране. Наравно, било би веома опасно да је то признање додељено само поглавару Православне цркве, па је то учињено у склопу акције награђивања предводника свих верских заједница.

³⁴ <http://www.forumimusliman.org/english/pershtyp7.html> (доступно 6.5.2008). Види и: Albanian Telegraphic Agency, News Bulletin, No 196, 16. 7. 1993; Bozzo L., Simon-Belli C., *La questione Illirica: la politica estera italiana in un'area di instabilita: scenari di crisi e petodi di risoluzione*, Milano, 1997; Brown S. B., *Albania*, Washington, 1994; Cana Z., *Levizja kombetare shqiptare ne Kosove 1908–1912* (Национални албански покрет на Косову 1908–1912), *Tirane*, 8. 11. 1982; Cabane P. et B., *Passions albanaises de Berisha au Kosovo*, Paris, 1999; Cobani Hysen, *Besimi mysliman eshte nje nga elementet fundamentale te nacionalizmit shqiptar* (Исламска вера је један од основних елемената албанског национализма), *Drita islame*, 10 (април 1991), Tirana; Costa N., *Albania: a European enigma*, NewYork, 1995.

Тада је у име сунитске заједнице почасним грађанином постхумно проглашен њен вођа Сабри Кочи, у име Римокатоличке цркве надбискуп Тиране Рок Мирдита, а из бектешijske заједнице Решат баба Бардхи. У образложењу за доделу овог високог признања стоји да је одликовање дато „за значајну помоћ у обнови својих заједница, за обнову вере у читавој земљи, такође за свима знану друштвену активност, за религијску толеранцију и међурелигијску и јавну сарадњу, хуманитарну помоћ и мудре савете током година кризе“.³⁵ Ово издалансирано признање градских власти јасно показује промењен однос према Цркви, пре свега власти престонице – али и Социјалистичке партије (чији је Рама председник) – према поглавару Цркве, који је, не заборавимо, грчки држављанин. Било је то и мишљење огромног дела албанског друштва. Обраћајући се награђенима и присутнима, Рама је рекао: „Немогуће је на нашој планети, где су конфликти различитих група, трендова и религијских теорија проузроковали толико мука, наћи пример коегзистенције истоветан нашем“. Таквим признањем Еди Рама дао је подстрек архиепископу да истраје на своме путу који и Албанију води ка европским вредностима.

КРИТИКА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ЗБОГ НАВОДНЕ ИЗДАЈЕ НАЦИОНАЛНИХ ИНТЕРЕСА И ПОДРЖАВАЊА СРБА НА КиМ

Долазак на власт СП и формирање Синода Православне цркве у Албанији поклопили су се са заоштравањем кризе на Косову и Метохији. Питање КиМ постало је прворазредна политичка тема у Албанији, поводом које су се све политичке партије, невладине организације и верске заједнице трудиле да покажу свој патриотизам, то јест да интерес драће на територији коју су „окупирали Срби“ јасно поставе као темељ своје политике.

КиМ се, међутим, по много чему разликује од Албаније. Пре свега, КиМ као предањски српски простор и средиште средњовековне српске државе готово никад није имала нарочит значај за албански национални интерес, јер у албанској колективној свести нема ничег што је веже за КиМ. Изглед те традиционално православне српске територије са веома густом мрежом православних храмова почиње да се мења тек најездом Османлија који у име ислама намећу сурову експлоатацију, као и у Албанији. Православни Срби се стога све више повлаче из плодних равница, а на њихово место са својих планина силазе Албанци – или већ исламизовани или да се ту убрзо исламизују. Пошто без исламско-османских освајања не би било ни албанизације КиМ, њихова везаност за то подручје је дитно исламског

³⁵ <http://www.tirana.gov.al/?cid=2,62,567> (доступно 13. 4. 2008)

карактера и стога неодвојива управо од њихове исламске историје. Привилегије које су Албанци стекли као муслимани учиниле су да на Косову постану „већи муслимани од халифа“, јер су једино тако правдали своје право на постојање на светој православној косметској земљи.

На КиМ није било никаквих албанских националних идеја, а камоли покрета: они су тамо као део Османске империје и репрезенти ислама, чак и загриженији од туркофона.³⁶

Косметски албанофони не поседују никаква албанска национална осећања: они нису у стању да их артикулишу, а камоли да се за њих боре. Штавише, националне идеје се, подсетимо, нису ни родиле у Албанији, већ у Румунији, а прихватају их и преносе највише православци, што је опште место за све познаваоце ове проблематике (и што је, видели смо, било познато чак и Конраду Рајзеру из Светског савеза цркава). Чак ни Призренска лига, о којој се толико говори као о зачетку албанског покрета, не само да идеолошки није била албанска него изразито панисламска и самим тим, са становишта албанског националног покрета, антиалбанска. Њен основни програмски документ „Карарнаме“ не спомиње као судјект Албанце, већ само муслимане и одбрану султанове халифске, то јест на исламу засноване власти. И сам назив овог документа је арапски, у османској варијанти³⁷ (карап значи одлука, решење).

³⁶ Јевтић М., Српско-албански односи у делу Виктора Берара, *Игеје*, 5–6 (1987), Београд; исти, Конфесионални оквир македонско-албанских односа у делу Виктора Берара, *Балкан 80-их*, Београд 1987. Види и: Forest J., *ibid.*; Dauvillier J., *Les temps Apostoliques, le siecle, historie du Droit et des institutions de l'eglise*, Paris 1970; Haugh R., *Photius and the Carolingians. The Trinitarian controversy*, Belmont, 1975; Lampe G. A., *Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961; Papastathis C., *L'eglise et le Droit coutumier aux Balcans pendant la domination ottomane*, Belgrade 1974, стр. 196; Runciman S., *The orthodox churches and the secular state*, Oxford, 1971; Исти, *The Great church in captivity*, Cambridge, 1968; Контојорџис Г., *Снага друштва и политичка самоуправа:заједнице у периоду турске доминације*, *Неа синора*, 1982, Атина; Кукос Е., *Формирање грчког друштва у периоду турске доминације. Привилегије патријарха и заједница фанариота*, Атина, 1971; Куфа, Кулумпис, Сволопулос, *Увод у организацију међународног друштва*, Атина, 1988; Сардеон М., *Васељенска патријаршија у Православној Цркви*, Солун 1972; Металинос Г., *Туркокрајшја*, Атина 1989; Накос Г., *Ширење отоманског освајачког система*, Солун 1986; Панајотакос П., *Васељенски патријаршијски ѿрон Констѿантинског ѿла*. Црквени и ѿлијички ѿложај, Атина, 1948; Пангазопулос Н., *Привилегије као културни фактор у односима између хришћана и муслимана*, Солун, 1975; Папастатис Х., *Одредбе православних грчких заједница отоманске државе и дијаспоре, Законодавни извори. Одредбе Македоније*, Солун, 1984; Сакелариу М., *Турска доминација и хеленизам*, Солун 1962; Своронос Ј., *Како је рођен и шта значи двојави византијски орао*, Атина, 1914; Томадакис Н., *Мудраци десѿојсѿва Еѿира и краљевсѿва Ниѿеје*, Солун 1993; Цеѿис Г., *Васељенски ѿрон и Васељена. Званични патријаршијски ѿексѿови*, Катерини 1989; Ahrweiler H., *L'ideologie politique de l'empire byzantin*, Paris, 1975; Daldas N. A., *Le Patriarche Oecumenique de Constantinople et la statut canonique de la diaspora orthodoxe de langue grecque*, Paris 1994; Flishe A., Martin V., *Histoire de l'Eglise*, 1950; Jedin H., *History of the Church. The Imperial Centuries from Constantine to the Early Middle Ages*, New York, 1980.

³⁷ Шкаљић А., *Турцизми у српскохрватском језику*, Сарајево 1989; Види и: Дарѿес Х., *Косово: црна рупа у Европи, докле?*, *Антииваро*, сеп. 2005, Атина; *Albania's parliamentary elections of 1997*, Washington 1997; Fuga A., *L'Albanie entre la pensee totalitaire et la raison fragmentaire*, Paris-Montreal, 1998;

Осим тога, верска подељеност Албанаца на КиМ, за разлику од ситуације у матици, скоро и да не постоји: православних међу Албанцима тамо нема, а римокатолици према речима њихог бившег поглавара бискупа Марка Сопија чине једва око 1%.³⁸ Косметски су Албанци, дакле, традиционално муслимани, уз то и вековима главни носиоци панисламске идеје. Поред тога, у Југославији нису доживели забрану религије и управо су стога главни фактор у пројекту реисламизације Албаније: ако би се КиМ припојила Албанији, верска слика земље била би потпуно измењена, јер би проценат муслимана са 70% скочио на готово 90%. То би уједно био и крај било какве улоге хришћанске мањине у животу државе, због чега су хришћани против тог пројекта, нарочито етнички Грци и Цинцари.

КРИТИКА ЗБОГ НАВОДНЕ ПРОСРПСКЕ ПОЛИТИКЕ

Православна црква Албаније и Социјалистичка партија оптуживане су да воде просрпску политику. Поводом тога једна француска аналитичарка вели: „... На Фатосу Наноу јесте да докаже своју вољу да води проевропску политику која, према њему, одговара стварном расположењу албанске нације, која је у основи хришћанска, и у правом смислу члан европске породице“.³⁹ Међутим, ако у њој буде 90% муслимана (рачунајући и оне на КиМ

Fleming K., *The Muslim Bonaparte: Diplomacy and orientalism in Ali Pasha's Greece*, Princeton, 1999; *Rapport d'information presente a la suite de la mission effectuee en Albanie du 13 au 16 mai 1999 par une delegation du Groupe d'amitie France-Albanie*, Paris, 1999; Hasluck M., Masson H., Skulidas I., *Нејисани закон у Албанији*, Јањина, 2003; Капсалис Г, *Школство ирчке мањине у Албанији*, Атина, 1996; King S., *ibid.*, pp. 118–140; Pettifer J., *The Greek Minority in the Albanian Rising*, *Anglo-Hellenic Review*, 16 (1997); Polo S., *Историја Албаније*, Солун, 1980; Пентеликос П., *Данашња Албанија, земља новог човека, и њисац Енвер Хоџа*, Атина, 1972; *The Greek Speaking Minority in Albania: Report and Observation by dr Noel Malcolm, Consultant to the Council of Europe observer mission to the Albanian election, March 1992*, p. 2; *Revue Universelle des Droits de L'Homme*, vol. 2, 9 (1990), p. 345; *Ibid.* p. 520; *Ibid.*, vol. 2, 9 (1991), p. 518; *Ibid.*, vol. 4, 7 (1992), p. 286; Qosja R., *ibid.*; *Komunitetet fetare: Na ktheni pronat* (Верске заједнице: вратите нам нашу имовину), *Shekulli*, 11. 6. 2005, стр. 5; Сфетас С., *Албанци у Скопљу*, Солун, 1995; Vaughan-Whitehead D., *Albania in crisis*, Cheltenham, Northampton, 1999.

³⁸ *Guerre ethnique: una fatalita? Un esempio il Kosovo*, Vicenza, 2001; L'islam, facteur des recompositions internes en Macedoine et au Kosovo, *Le nouvel islam balkanique*; Minisci Th., *Come si giunse all'Autocafalia della Chiesa Orthodoxa Albanese*, *Rivista italoalbanese di cultura e informazione*, 12 (1974), n. 1, p. 5–10, n. 2, p. 4–10; Главинас А., Странице из архива митрополита Аргирокастра Пантелејмона, *Еџирски календар*, 5 (1983), стр. 90–110; Капсалис Г., *Светиа Гора и православље на Балкану*, Атина, 1993, стр. 22 (о позитивној улози Цариградске патријаршије у животу Православне цркве на Балкану, од почетка до данашњих дана); Малигуди Г., *Зачеци средњовековног хеленизма у централној Европи – културно дело светих Кирила и Методија из Солуна*, Солун 1997; Кицикис Д., *Трећа идеологија и православање*, Атина, 1990; Pantazopoulos N., *Church and Law in the Balkan Peninsula during the ottoman Rule*, Solun 1967; Ралис К., *О брајимљену*, Атина, 1908; Романидис Ј., *Romiosini, Romania, Roumeli*, Солун 1981.

³⁹ *Le nouvel islam balkanique*, *ibid.*, p. 172

и у западној Македонији) који се са муслиманским делом Босне и Херцеговине надмећу за примат у борби за ислам, таква Албанија неће бити могућа. „За социјалистичку партију, јужњачку и православну, рат на Косову није њен рат, то је рат муслимана који она не разуме“.⁴⁰ Треба ли овом било шта додати? Колики је могао бити маневарски простор за деловање социјалиста по питању КиМ види се из тога да се, са једне стране, морају представљати као Албанци – што у извесној мери и јесу – а са друге бити против циљева које најмање 70% албанских држављана сматра легитимним, међу којима је, што је посебно важно, и знатан део муслиманског чланства саме Социјалистичке партије, који верују да ће временом косовски Албанци учинити слично њима – одбацити ислам и секуларизовати се. Посебно је индикативно да су у великом броју подршку косметским сецесионистима свим снагама давали и дају албански православни исељеници у САД.⁴¹

У таквим условима деловала је Православна црква на челу са архиепископом Анастасијем, којег албански муслимани никако нису могли прихватити, свесни да он као Грк, а камоли као православца, не може бити за присаједињење КиМ Албанији. И не само то: носиоци албанског националног дискурса знали су да, ако Јанулатос остане на свом месту у Цркви, постоји опасност да и барем 20% албанских држављана, као пета колона, буде против тога. Зато им је био потребан владика Албанац, попут Фана Нолија, који би подржао отимање делова територија свих суседних држава. За албанске православне националисте то би било доста, али не и за муслимане: њима је на уму даље ширење ислама.

Зато су прву владу Фатоса Наноа албански муслимани са свих страна критиковали као антиалбанску и прогрчку, а Црква као симбол културе за коју се боре социјалисти била је још горе нападана.⁴² Владика Јанулатос је представљан као највећи непријатељ Албаније у мноштву текстова, чији је број нарочито порастао после доласка социјалиста на власт и регулисања положаја Цркве.

Карактеристично је да су у нападима на Грчку, православље и архиепископа запажену улогу имали муслимански Албанци из Скопља. Исмаил Бардхи, декан Исламског теолошког факултета у Скопљу, говорећи о Албанији после доласка социјалиста на власт, писао је: „Што се Православне цркве тиче, уз помоћ Грчке и Србије она је данас у стању да политички влада Албанијом. Скоро читав државни апарат, почевши од премијера Фатоса Наноа, Грка пореклом, министра спољних послова Паскала Мила и многих

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ www.frosina.org (доступно 3. 4. 2008).

⁴² Hyseni B., Beteya dhe duele : Esse dhe Kujtime (Борбе и сукоби: успомене из прошлости) Athens, 2000.

других министара, политичара и (не)владиних службеника, налази се под утицајем панхеленизма.⁴³ Треба ли веће оптужбе од ове коју подиже један од најистакнутијих муслиманских теолога из Скопља, који образује и будуће албанске исламске свештенике? Албанцима са обе стране границе он сугерише да Албанијом владају не само Грци него управо Православна црква, то јест владика Јанулатос који смера да је однороди и претвори у део хеленског света. У светлу тумачења које је демократски председник Албаније Алфред Мојсиу изнео поводом албанског ислама, његова порука је јасна. Сви православци, поручује Бардхи, мисле исто, било да су уз ДП или СП: за њих је ислам страна творевина којој нема места у Албанији; ако, дакле, муслимани желе да опстану као муслимани, на челу Цркве не сме опстати Јанулатос, без којег ни Нано и Мојсиу не би могли радити оно што раде.

Исмаилу Бардхију посебно сметају друштвене активности Православне цркве о којима смо детаљно говорили, јер се њима Православна црква приближава Албанцима муслиманима и римокатолицима под маском свеалбанске институције. У контексту историјске чињенице да је ислам у Албанији тековина стране окупације, све је још сложеније. Бардхи о томе вели: „Више је него очигледно да су у њиховим рукама многе институције, од чисто религиозних до оних које са религијом немају ништа, попут црквених болница. Овде треба подвући да је лидер Албанске православне цркве Анастасије Јанулатос по рођењу и држављанству Грк. Та црква, осим што Албанце преводи у православље, национално их асимилује“.⁴⁴

У једној неразвијеној земљи, где је идеја нације најважнија, тешко да може бити горе оптужбе. Она је имала и своје актуелно политичко тумачење: Црква све то ради као идеолошка основа власти СП, али и издајника убачених у ДП, какав је Мојсиу. Колико ове изјаве задиру у домен верског рата открива и Бардхијев став да „активности Цркве генерално веома потпомажу стране државе – Италија, Грчка и Србија, као и читав хришћански свет“.⁴⁵ Ова опасна оцена која код албанских муслимана изазива револт

⁴³ <http://www.geocities.com/albislam/reflectionalbislam.htm> (доступно 12. 5. 2008)

⁴⁴ Исто. Види и: Barret D., *ibid.*; De Guittry A., Pagani F., *La crisi Albanese de 1997: l'azione dell'Italia e delle organizzazioni internazionali: verso un nuovo modello di gestione delle crisi?*, Milano, 1999; Elsie R., *Studies in modern Albanian literature and culture*, New York, 1996; Манасџири у Еџири, Македонију и јужној Албанији, Атина, 1999; Сфетас С., исто.

⁴⁵ <http://www.geocities.com/albislam/reflectionalbislam.htm> (доступно 12. 5. 2008). Види и: Konferanca islamike-gjerdan apo kular ne qafen e Shqiperise? (Исламска конференција, огрлица или гвоздени оков око врата Албаније?), *Koha Jone*, 17. 12. 1994; Lakshman–Lepain P., L'Albanie en 1998, L'Albanie face a ses incertitudes, *L'Europe centrale et orientale*, Paris, 1999; *Albania: a country*, Washington, 1994; Мирас В., *Школа за Албанце*, Елевсина, 2000; Shqiperia nuk eshte nje republike islamike (Албанија није исламска република), *Koha Jone*, 18. 11. 1992; Heljo, Fr. Arthur Liolin, *www.alb-net.com*, 18.3.2001 (Albanian-American priest praised bishop Janullatos); Era, Janullatos pergjigje I. Pandes. (Јанулатос одговора на питање И. Пандес), *ibid.*, 19. 10. 1999; Stigma, Janullatos building up the Byzant, *ibid.*, 16. 6. 2000.

против православних и ствара атмосферу линча очигледно је изнесена са сумњивом намером: међу земљама које подржавају Православну цркву на прво место стављена је Италија која, ако икога помаже, помаже веома развијену Римокатоличку цркву, а не православне који су им на Балкану традиционални супарници. Поготово је фантастична изјава да иза Православне цркве у Албанији стоји Србија, не зато што Србија или СПЦ не маре за албанске православце, него због свести да би свако спомињање Србије у контексту међуверских односа у Албанији само нашкодило архиепископу Анастасију, који ионако трпи непрестана сумњичења зато што је Грк: у таквој ситуацији много би му наштетило његово тобожње повезивање са Србима; уосталом, нема материјалних доказа да су се СПЦ или држава Србија мешали у ово питање, поготово што је Србија притиснута својим проблемима и сама у то време исчекивала помоћ.

Исти је његов став и према осталим хришћанима: римокатоличке земље усредсређују се на помоћ римокатолицима, а разне протестантске деноминације веома активно шаљу мисионаре, иако су њихове главне жртве управо били православни и римокатолици, много више него муслимани, који су се тек понегде прикључивали тим новим протестантским верским покретима (сетимо се само да је после доласка социјалиста на власт један од првих корака било доношење прописа којим би се онемогућио рад протестантским верским сектама и исламским хуманитарним организацијама као ловцима на душе).

Ове су тезе конструисане очигледно ради завршне, врло експлицитне поруке: „Црква чини све да би уништила Албанце у религиозном и у националном смислу, намеравајући да изазове братоубилачки рат“.⁴⁶ Ова оптужба је јасан доказ да за Бардхија Албанац може бити само муслиман, иначе бисмо морали прихватити бесмислену идеју да Црква жели да „у религиозном и у националном смислу“ уништи и оне Албанце који су православне вере. Занимљиво је да је овај теолошко-политички став идентичан схватању наследника некадашње атеистичке Албанске партије рада, који су после колапса једнопартијског система прихватили идеју коју касније заступа и Бардхи – да је само ислам део националног идентитета Албанаца. Бардхи оптужује социјалистичку власт да ради у корист Грчке и да ништа не подузима без консултација са њеном влашћу. Најтежа оптужба тиче се ипак судбине КиМ: „Само је четири месеца од доласка социјалиста на власт, а Косово је уз пристанак Грчке на састанку балканских држава на Криту већ дато на аукцију. И овде је очигледан утицај Цркве“.⁴⁷ У Албанији не може бити теже оптужбе од ове која је против албанске владе изречена поводом КиМ,

⁴⁶ <http://www.geocities.com/albislam/reflectionalbislam.htm> (доступно 12. 5. 2008)

⁴⁷ Исто.

а пошто је Црква недвосмислено означена као идеолог, јасно је да ће се то лоше одразити на њен положај, нарочито ако је претходно оптужена и за геноцидне намере против албанског народа, уз опаску да је све то много погубније од било какве економске ситуације.⁴⁸ Под удар долази и Православна црква у Грчкој због наводне асимилационе политике према тобожњој албанској мањини у Епиру и турској мањини у Тракији, као и Православна црква у БЈРМ због сличних намера у пограничним крајевима према Албанији. Ову отворену оптужбу да Црква припрема и води крсташки рат против муслимана и то уз помоћ албанских православца, Бардхи поткрепљује тврдњом да се из локалних радио-станица у Грчкој хришћани позивају у рат против Турака (при чему под етничким појмом „Турчин“ подразумева верски појам „муслиман“). Бардхи не критикује Салија Беришу због његове политике, али га и не хвали, што није за чуђење, јер је њему као исламском теологу мало све што је Бериша учинио: Бардхи заговара потпуну исламизацију Албаније, што Бериша из разумљивих разлога ипак није могао урадити, мада ју је учланио у ОИК и тиме барем отворено показао где јој је место. Зато је намера владе социјалиста да се држава одрекне чланства у тој организацији за њега смртна опасност, јер представља очигледан знак покушаја деисламизације Албаније. Осим тога, Бардхи истиче да и Римокатоличка црква делује на гашењу исламских осећања код албанског становништва на КиМ, протурајући идеју да се само преко хришћанства може у Европу.⁴⁹ Порука коју Бардхи упућује исламском свету је посебно индикативна за разумевање укупних међуверских односа у Албанији и положај Православне цркве. „Читава исламска ума игра веома неодговорну улогу о питању албанске муслиманске популације. Настављање такве политике ће имати штетан утицај по њу. Али и поред тога ја не гудим наду да ћемо уз помоћ наше браће сигурно постићи добре резултате.“⁵⁰ Извесно је на основу овога да Бардхи све муслимане света види као једну нацију, јер појам „ума“ муслимани преводе као нација, па су самим тим и Албанци само привремено Албанци. Осим тога, из исламског света заиста је стигла помоћ којој се Бардхи надао, неопходна за остваривање његових идеја (сетимо се како је Фатос Нано, не схватајући снагу и утицај исламског света, кренуо оштро у обрачун са исламизаторским факторима, а онда морао ради извињења отићи у Саудијску Арабију).

Речи Исмаила Бардхија, декана Исламског теолошког факултета у Скопљу, имају своју знатну специфичну тежину због места са кога су упу-

⁴⁸ Исто.

⁴⁹ Исто.

⁵⁰ Исто. Види и: Nje prift... made in Shqiperi (Један поп... made in Albania), *www.korrieri.com*, 13. 5. 2005. (о верско-политичком деловању Јанулатоса у Албанији).

ћене, па су још екстремнији одјек добиле у матици албанског народа – Албанији. У преиспитивању међуалбанских односа први пут је у питање доведена најзначајнија личност албанске историје, Ђерђ Кастриоти, на којем је утемељен садашњи албански национални програм. Без Ђерђа Кастриотија, хришћанина који је понео и муслиманско име Скендер и ђеговску титулу, нема јединствене Албаније, јер његов лик симболизује суштину албанске националне мисли – јединство различитих вера на основу језичког јединства. Детронизација Скендербега хришћанина значи и пропаст јединствене албанске нације, састављене од три вере. Тај став је овако образложен: „Процес масовне исламизације Албанаца представљан је као резултат турског јарма и насиља против Албанаца хришћана. Хришћанске фигуре попут Скендербега и Петра Богданија, чије је албанско порекло често сумњиво, службена антимуслиманска пропаганда претворила је у мит, док су истински албански ликови као Али-паша Тепелини или паше Бушатлије из Северне Албаније, важне личности албанске историје, остављени у мраку, без икакве славе, јер су их комунистички драмани сматрали за муслиманске хероје“.⁵¹ Аутор овог текста очигледно негира историјску чињеницу да је ислам заиста стигао на коњима сурових освајача, који су се, штавише, сами хвалили својим насиљем: чак и да није остало никог ко би их оптужио за злодела, довољна су њихова сопствена сведочанства о њима. Осим тога, индикативан је детаљ да писац овог чланка у том контексту не показује ни тун саосећања нити икаквог жаљења за албанским жртвама тог ратничког похода – које су, у ствари, заједнички преци свих Алабанаца, и муслимана и немуслимана – нарочито за хиљадама жена силованих пред очима своје деце и мужева, што је, уосталом, уз одвођење нарочито женског родља, био један од основних мотива исламских ратова. Коначно, за албанске националне хероје он узима искључиво муслимане, и то управо оне који су били смртни непријатељи својих хришћанских сународника: славити Али-пашу Тепелинија, крвника албанских хришћана, значи славити уништавање православља.

На мети овде није само схватање националне прошлости, него, наравно, и садашњост: „Државни удар против демократског режима Салија Берише, који се у Албанији десио 1997. уз мешање Грчке, довео је на власт дивше комунисте, који су започели крсташки рат против ислама и затворили многе арапско-исламске организације које су деловале у земљи. Новоуспостављена албанска комунистичка влада имала је подршку и помоћ Запада да уништи новостворене исламске организације у земљи и да успори процес реисламизације Албанаца.“⁵²

⁵¹ http://groups.msn.com/muslimsaroundtheworld/worldmuslims.msnw?action=get_message&mvie=w=0&ID_Message=6069&LastModified=4675453160887509660 (доступно 4. 5. 2008)

⁵² Исто; Winnifrid T., *Badlands, borderlands: history of Northern Epirus-Southern Albania*, London, 2002.

Више је него јасно да поменути аутор исламизацију Албанаца схвата као нешто што се само по себи подразумева. Вероватно је то разлог што не жели да види да није било никаквог државног удара и да је сам Бериша признао изборни пораз. Он посебно наглашава да је Албанија од 1913. под ударом хришћанског империјализма, чији се поход наставља управо том променом власти. Тумачећи позадину тог догађаја, он подвлачи да је то последица деловања Православне цркве, која је, по њему, стварни господар државе: „Православна црква која делује у садашњој Албанији веома је моћна и многи Албанци сматрају да она управља земљом, уз отворену помоћ Грчке и Србије. После пуча 1997. Грчка је променила скоро читав државни апарат у Албанији: почев од премијера Фатоса Наноа, преко бившег министра иностраних послова Паскала Мила, па до многих других министара, политичари који воде албанску политику јесу православни и антиисламисти“.⁵³ Оптужба да Православна црква врши националну асимилацију Албанаца у корист Грка у складу је са карактеристичним негирањем албанства великом броју православних: они су Власи (тј. Цинцари), а не Албанци. Осим политичких функција, овај аутор тврди да су управо ти Цинцари и на највећем броју места у најзначајнијим државним институцијама: то су градоначелник Тиране, председник академије наука, уредник највећег дневног листа, декани великог броја факултета на државном универзитету у Тирани, директор фондације Сорос, министар одбране, као и многи други, а сви су редом, по њему, повезани са архиепископом Јанулатосом. Закључак који читалац из свега овога треба да извуче јесте недвосмислен: Православна црква влада Албанијом у корист њених непријатеља Грчке и Србије.

Изразит антихришћански карактер анализираниог текста потврђује и однос према римокатолицима: „Католичка пропаганда у циљу проверавања Албанаца била је протеклих година веома агресивна. Њихове активности у земљи су безбројне, а поменућемо само посету папе Албанији, градњу велике католичке катедрале у центру Тиране, отварање католичког универзитета у земљи, стварање бројних институција, новина, радио-станица, па чак и политичких партија. Иако албански католици службено не прелазе 10% становништва, они су изградили модерне цркве, верске школе, дечије вртиће, дечија села, болнице... Ватикан и Италија финансирају Демохришћанску партију Албаније којом руководе католички фундаменталисти: они тврде да је будућност Албаније у Европи и да она мора прихватити католицизам.“⁵⁴

⁵³ http://groups.msn.com/muslimsaroundtheworld/worldmuslims.msnw?action=get_message&mvie=ew=0&ID_Message=6069&LastModified=4675453160887509660 (доступно 4.5.2008). Види и: Тритос М., *Православна црква на Балкану данас*, стр. 127; Зервос Ј., *Верски рат против православља на Балкану, Балкан и православље*, Атина, 1993.

⁵⁴ http://groups.msn.com/muslimsaroundtheworld/worldmuslims.msnw?action=get_message&mvie=ew=0&ID_Message=6069&LastModified=4675453160887509660 (доступно 4. 5. 2008). Види и: Каскадамис

Осим овога, аутор истиче да католици контролишу и два утицајна листа, „Коха јоне“ и „Албанију“, као и Албански институт за стратешке студије итд.

Речју, све ово непорециво сведочи да је Православна црква у Албанији од почетка обнављања свога деловања била предмет снажних оспоравања и напада, нарочито оптужби да као пета колона ради потајно на хеленизацији земље, па чак и да је – после доласка социјалиста на власт – директан инспиратор политичких и културних промена и стварни владар државе. Све је то јако оптерећивало положај Цркве и рад архиепископа, без одзира на измењене околности и повољнији политички положај. Црква је стално живела у атмосфери напетости: морала је бројним муслиманима, који су у националности двојице чланова Синода видели грчку заверу, доказивати да је национална институција,⁵⁵ што није било нимало лако. Најважнији акт ради ублажавања таквих сумњи било је именовање владика Албанаца. Међутим, напади попут овога о којем смо управо говорили јасно сведоче да све то, у ствари, нема везе са Грцима и хеленизацијом, и да нарастајућим апетитима исламског фактора смета присуство хришћанства уопште, а не само оног „грчког“ или „албанског“. То се посебно видело на примеру односа према Римокатоличкој цркви.

ДЕЛАТНОСТ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ЗА ВРЕМЕ КОСМЕТСКЕ КРИЗЕ И АГРЕСИЈЕ НАТО НА СЦГ

Агресија НАТО на СЦГ била је изузетно важан показатељ настојања и стварних намера Православне цркве Албаније.⁵⁶ Кад је домбардовање почело, велики број Албанаца на КиМ напустио је своје домове и упутио се према Албанији. Православна црква Албаније се одмах ставила у службу издеглицама, које су одреда биле муслиманске вере.

Познато је да таласи албанских издеглица са КиМ стижу у Албанију и пре домбардовања због опште несигурности у подручјима борби које је започела терористичка ОВК. Православна црква је већ тада почела да прискокаче у помоћ: тако је нпр. у децембру 1998. године 6720 деце, већином са КиМ, добило топлу зимску одећу, а у јануару и 1050 издеглих жена. Архиепископ је искористио свој међународни утицај и позвао у помоћ међуна-

В, Теофан Попа, храбри православни Албанац, *Синдесмос*, 301 (1995), стр. 212, Каламата; Исти, Теофан Попа, савремени мисионар, Атина 2002, стр. 263; Јакумис Г., Православни споменици у Албанији, *Кашимерини*, 19.1.1997, стр. 5. Види и: Moreu P. D., *La mondialisation*, Paris 1997, p. 124; Gage N., *ibid*.

⁵⁵ Mazniku L., Komuniteti Ortodoks, Autoriteti civil i takon shtetit, ai shpirtëror Peredise (Сви православци бране државну и политичку снагу уз помоћ Духа Божјег), *Gazeta ABC*, 17.9.2005, стр. 25.

⁵⁶ Kisha Orthodhokse Autokefale e Shqiperise Ndhmon te Ardhurit nga Kosova (Аутокефална Православна црква Албаније помаже онима који долазе са Косова), *Ngjallja*, дец. 1999. стр. 12.

родне црквене институције, између осталог и Светски савез цркава, чиме је обезбеђено више од 275.000 долара само у првој фази помоћи. Према проценама Цркве, са КиМ у Албанију је током 1998. године издегло око 20.500 људи (узгред, то доказује да је тај процес започео доста раније него што се у јавности сматра сада када се Србији приписује искључива кривица за искориштавање бомбардовања ради њиховог протеривања). Чим су они почели да пристижу, „Служба љубави“ је кренула у акцију: пошто се приближавала зима, организација се усредсредила на децу и опремила их топлим одећом и обућом. Том првом акцијом у новембру и децембру одухваћена су деца старости од четири до четрнаест година. Како су издеглице биле концентрисане у пограничним крајевима, тј. на северу Албаније, хуманитарне екипе „Службе љубави“ ишле су им у сусрет и одлазиле у села где су биле смештене. Ови подаци између осталог објашњавају и неке разлоге анимозитета према Цркви у редовима екстремнијих муслимана: њима је било јасно да Црква тако стиче популарност и признање као општеалбанска институција друштвено корисна за све.

У пружању помоћи Православна црква се повезала са Римокатоличком, тако да је збрињавање издеглица било и њихово заједничко дело.

У међувремену, снаге НАТО напале су Србију, што је проузроковало велики пораст броја издеглица: албанске власти процењују да их је у Албанију до 21. априла пристигло 350.000. Православна црква Албаније је удружила своје напоре са организацијом „Заједничка акција цркава“, тако да је од априла до септембра обезбеђено 10 милиона долара помоћи. Док су са друге стране границе српски хришћани немилосрдно бомбардовани, тобоже у име косовских муслимана, гудећи оно што су с муком стварали, а немајући помоћи ниоткуда, хришћанске цркве су, напротив, тим истим муслиманима издеглицама допремале велику помоћ. У првој фази помоћи расподељено је преко 220 тона готове хране, а у другој фази припремани су издеглички кампови, од којих је први могао да прими 15.000 људи. У трећој фази је широм Албаније пружана помоћ породицама које су примиле издеглице: Црква је ангажовала велики број добровољаца који су до помагали унесрећенима. Осим тога, Црква се посебно постарала да помогне трудницама, којих је, због познатог високог наталитета косовских муслимана, било доста, тако да су две гинеколошке клинике свакодневно од ње тражиле и добијале помоћ за новорођену децу.

Поводом кризе на КиМ Свети Синод Православне цркве Албаније издао је саопштење следеће садржине: „Ми свим срцем учествујемо у болима оних који пате због насиља и неправде изазване кризом на Косову... И за оне који нас мрзе и за оне који нас воле, ми сваког дана смирено молимо Бога правде и љубави да учини чудо и да мир и правда завладају овим не-

мирним крајем. Такође смо помагали и настављамо да помажемо, колико је год то у нашој моћи, избеглице које су уточиште нашле у Албанији.⁵⁷

Све црквене институције максимално су се трудиле на свом пољу деловања. Црква је знала да је због оптужби за прогрчку и антимуслиманску политику веома важно на конкретном примеру посведочити супротно, а косметска криза је, између осталог, била идеална прилика. Константно оптуживана за издајничку сарадњу са једноверном Србијом, „званичним непријатељем“ албанског народа, нарочито косовских муслимана који су сада масовно због ђорџи ОВК са оружаним снагама државе Србије избегли у своју матицу, Православна црква Албаније им је помагала без икаквог зазора, и то у невероватним размерама, о чему довољно говори и сама цифра од 10 милиона долара. Важно је нагласити да се према албанским проценама број избеглица у јуну 1999. повећао на 450.000.⁵⁸ Тај податак је важан јер показује колика је морала бити количина упућене помоћи, као и да се морала дистрибуирати на великом броју места; међутим, он указује и на тачније размере егзодуса: наиме, албанска пропаганда је ради добијања помоћи са Запада оперисала подацима од око 800.000 до милион избеглица, док овај службени податак показује да је он био бар два пута мањи.

Међу црквеним институцијама посебно се истакла Теолошка академија из Драча, чији су студенти непрестано припремали пакете хране и хигијенског материјала и испоручивали их избеглицама у околним селима. Било је то веома важно и за будућност Православне цркве у Албанији, јер су православни крстови на комплексу Академије били исти као они на православним црквама Косова и Метохије, које су терористи из ОВК немилице уништавали. Студенти Академије од првих дана пристизања избеглица дежурали су у прихватним центрима, регистровали избегле и бележили њихово стање и потребе. Врло је важно истаћи да је свима било јасно да се, упркос службено важећој причи о међунационалном сукобу Срба и Албанаца, није могла избећи верска димензија рата, па се могло десити и да избегли испоље бес према православнима, без обзира што се ради о Албанцима. Зато су неки студенти оклевали да се прикључе томе, али су се ипак врло брзо придруживали видећи своје колеге како учествују у хуманитарним акцијама сваке врсте. После обезбеђивања смештаја, исхране и прве медицинске помоћи, они су им избегличке невоље олакшавали и тиме што су им обезбеђивали фудбалске, кошаркашке и рукометашке лопте и остале реквизите неопходне за рекреацију.

⁵⁷ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> 11. 4. 1999. (доступно 4. 5. 2008) Види и: *De la question albanaise au Kosovo*, Bruxelles, 1999.

⁵⁸ <http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm> 11. 4. 1999. (доступно 4. 5. 2008)

По престанку бомбардовања и успостављању НАТО окупације на КиМ, избеглице су почеле да се враћају тамо, у чему им се Православна црква такође нашла при руци. Бројни су докази да је њена делатност умногоме помогла избеглима, од каснијих уздарја до многобројних изјава захвалности оних који су у тешким данима примали помоћ Цркве. Представници Православне цркве Албаније чак су и по окончању повратка на КиМ у оквиру делегације Светског савеза цркава посетили део избеглица у њиховим домовима да би установили како су се снашли и какве су им тренутне потребе.

Знајући веома добро да сва ова здивања не могу избећи религијску конотацију и имајући у виду да православна мањина мора и даље живети у Албанији, поглавар Цркве архиепископ Анастасије издао је „послератно“ саопштење у коме истиче следеће: „Са искреношћу и болом, Православна црква Албаније је непрекидно речју и делом исказивала своју пуну подршку нашој косовској браћи и сестрама. У исто време она је непрестано сведочила да се вера не сме користити за распаљивање сукоба, већ за лечење рана и умиривање срца. Сада, после прекида оружаног сукоба, све религије су позване да заједно раде на миру и помирењу. Нарочито поштовање мора бити исказано према сваком верском симболу и споменику (било да се ради о цамији, цркви, текији или манастиру). Основна претпоставка за мир и правду, коју сви тражимо у овом региону, јесте пре свега поштовање онога што је посвећено Богу, миру и правди. Када се разори било које молитвено место, тада оно што је било најдраже и што је кроз векове пружало наду бива рањено.“⁵⁹

Поновном демократизацијом Албаније све религијске заједнице покушале су да изграде не само међусобну толеранцију и поштовање него и нешто више – хармоничну сарадњу ради добродити читавог друштва, и за оне који верују у Бога, и за оне који не верују.

„На читавом Балкану, а нарочито сада на Косову, све верске заједнице морају да извуку поуке из најдубљих и најистинитијих принципа својих учења и традиција, и да сви постану делатници помирења и изградње мира. Ми морамо да преузмемо иницијативу у стварању праведног и слободног друштва које ће нарочито поштовати религијску слободу другог, јер он јесте Божје створење, наш брат или сестра, без обзира у шта верује.“⁶⁰

⁵⁹ Анастасије је и 26. марта 2004. послао писмену изјаву у вези са дешавањима на Космету: „Нико нема права да руши цркве и цамије, нити то је знак мира и напретка, него нас све то враћа назад у нека стара времена када су Балкан погађале бројне трагедије.“ Скоро све грчке новине у Атини 27. марта 2004. писале су како он жели да помогне и допринесе смиривању тензија.

⁶⁰ Исто, 20. 7. 1999. Константинос Холевас (Зашто се противим двоструком имену, *Парака-џаишики*, 57 (2007), стр. 15–17) наводи да је председник Уставног суда у Скопљу, пореклом Албанац, дао оставку јер су судије изгласале забрану кориштења албанске заставе на територији БЈР Македоније. Холевас закључује да ће се о имену за БЈР Македонију преговарати са Шиптарима, ако се ако

Посланица поглавара аутокефалне Православне цркве Албаније јасно показује бригу за очување верског мира у Албанији, као и на КиМ.⁶¹ Очигледно је стога да његова делатност на међуверској сарадњи не може одговарати онима који би радије сарађивали са Осамом Бин Ладеном. Сетимо се да је новинска агенција АТА пренела информације да је са њим био повезан Башким Газидеде, шеф албанске службе безбедности у време Салија Берише.⁶² Ако онај ко треба да штити државу доводи најтраженијег светског терористу у Албанију, њему ће свакако морати да смета човек мира, какав је архиепископ Православне цркве Албаније.

ова држава подели између Бугарске и Албаније (Али Ахмет, председник Албанске партије у БЈР Македонији, у атинском листу *Катимерини* од 26.10.2007. помиње нову подуну, сличну оној из 2001). Часопис *Паракаитијики* (59, март-април 2008, стр. 22) наводи да се у 132 основне школе Gkrave-Atine у поподневним терминима одржавају часови албанског језика за децу Албанаца у Грчкој; користе се албански уџбеници из којих уче да су Грци убице невиних становника Цамурије (уџбеник историје за 4. разред основне школе, Тирана 2002). Сличан чланак и у атинском листу *То Парон ѿис киријакис*, 20.4.2008, стр. 12. Види и: Гонис Д., Православље у Источној Европи пати и васкрсава, *Кинонија*, 35 (1992), стр. 44 (о преласку из комунизма у период слободног исказивања верске опредељености и развоја православља на Балкану); King S., *ibid.*, pp. 118–140; Анкара подржава албански екстремизам, *Ризосјасѿис*, 6.6.2001, стр. 16; Малкидис Ф., Димитропулос К., *Друштво и мањине на полуострву Емуса. Албанија и грчка мањина у Химари*, Јањина, 2000.

⁶¹ Kreret e komuniteteve fetare, mesazh paqëje dhe besimi (Шефови верских заједница разговарају о помирењу и сарадњи), *Koha jone*, 19.3. 2005.

⁶² <http://www.hri.org/news/balkans/ata/1998/98-11-05.ata.html#03> (доступно 5. 5. 2008)

Миклош Томка

ДА ЛИ КОНВЕНЦИОНАЛНА СОЦИОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ МОЖЕ ИЗАЋИ НА КРАЈ СА РАЗЛИКАМА ИЗМЕЂУ ИСТОЧНО И ЗАПАДНОЕВРОПСКОГ РАЗВОЈА?

Социологија религије је доживела обнову у Источној и Средњоисточној Европи. Сама религија је наново откривена као спектакуларни чинилац друштвеног живота. Кретања на подручју под дившом совјетском превлашћу фасцинирају научнике заинтересоване за религијске промене и доводе у питање социолошке концепте, попут теорије о секуларизацији, зато што Источна и Средњоисточна Европа¹ производе ситуације другачије од оних у западном свету. Погледајмо само неке од најпознатијих примера:

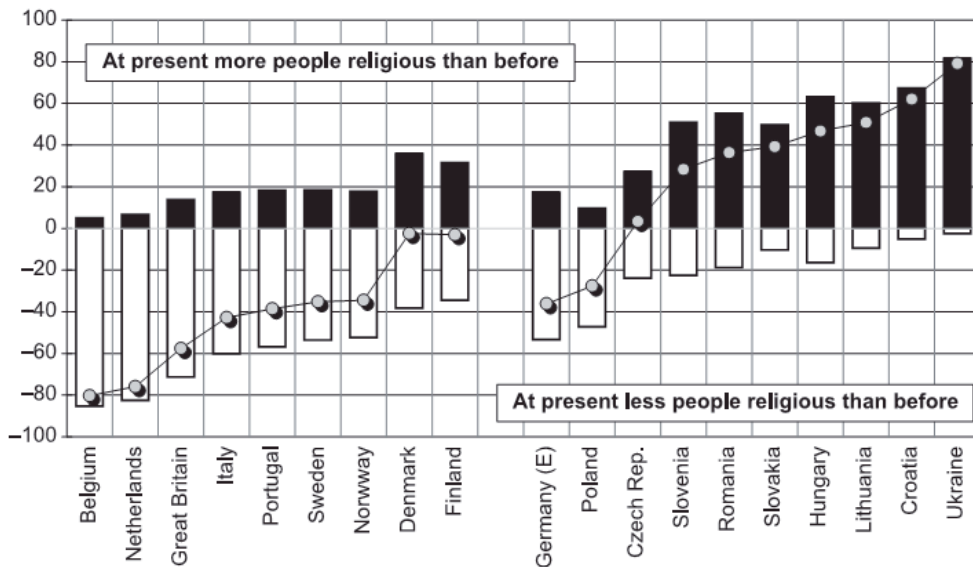
1. Чини се да је униформна тенденција опадања утицаја религије у друштву, култури и политици карактеристична за Западну Европу. Насупрот томе, религија је жустро расправљано питање у јавном животу некада совјетизоване Европе. Западноевропски научници и обични људи доживљавају и постулирају општи пад религије у савременом добу. Источни и централни Европљани присуствују ширењу и експанзији религијских феномена, како на индивидуалном тако и на друштвеном нивоу (слика 1). Јавна мњења на Истоку (укључујући Средњоисточну Европу) и Западу поседују различите погледе на промене и очекивања савремене религије.
2. Друга специфичност посткомунистичке Европе лежи у генерацијским разликама. У Западној Европи, што је млађа старосна група, то је мањи проценат религиозних људи. Велике групе, нарочито међу младим људима, у Западној Европи пријављују губитак вере. Стремљења су нешто другачија у Источној и Средњоисточној Европи. У овој области има више младих људи који су пронашли Бога него оних који су изгубили веру у Бога (слика 2).
3. У западним земљама долази до слабљења улоге и утицаја Цркве. У посткомунистичком делу Европе, цркве су високо подржани нови јавни фактори са кључном и изазовном улогом у друштву. Процеси индивидуализације, међутим, такође производе растућу зависност

¹ У овом делу студије упоређене су западна и непотпуно западна половина Европе. Крах комунистичког система и његове последице по религију оправдавају поређење комуниста насупрот некомуниста. Главни аргумент овог рада је, међутим, фокусиран на ужу географску област, Источну Европу, чија дефиниција следи.

од институција и опадајуће поверење у њих у посткомунистичким земљама. Ипак, на источној половини континента, укључујући и Средњоисточну Европу, чини се да цркве у просеку и даље уживају више поверења и престижа у односу на остале јавне институције (слика 3). Источна и Средњоисточна Европа се сходно и томе разликују од западних земаља.

Упркос растућој количини података и релевантне литературе, тумачења религијских промена у Источној и Средњоисточној Европи воде ка необично различитим закључцима. Чињеница да је религијски живот постао видљив након што је претходно био скривен у подземним активностима и растући утицај цркава могу бити интерпретирани као религијски опоравак и ширење, иако подаци за поуздано временско поређење нису доступни. Редовна религијска пракса је пак по црквеним прописима у посткомунистичким земљама слаба колико и у Западној Европи. Још један отежавајући фактор је недостатак међусобног односа између религиозности и других поља људског понашања у неколико земаља Источне и Средњоисточне Европе. Неки научници тумаче ове чињенице као доказ испразности разматраног религијског опоравка. Упркос томе, чини се да су обе врсте закључака ухваћене у релативно специфичне и уске оквире. Овим радом се поставља питање да ли су концептуализација и критеријуми религиозности, као и

СЛИКА 1. Процентуална промена религиозности у западним и источним европским земљама (укључујући средњоисточне земље) током 90-их година прошлог века



конвенционални методи анкетирања коришћени у социологији религији развијени на Западу, адекватни за Источну и Средњоисточну Европу.

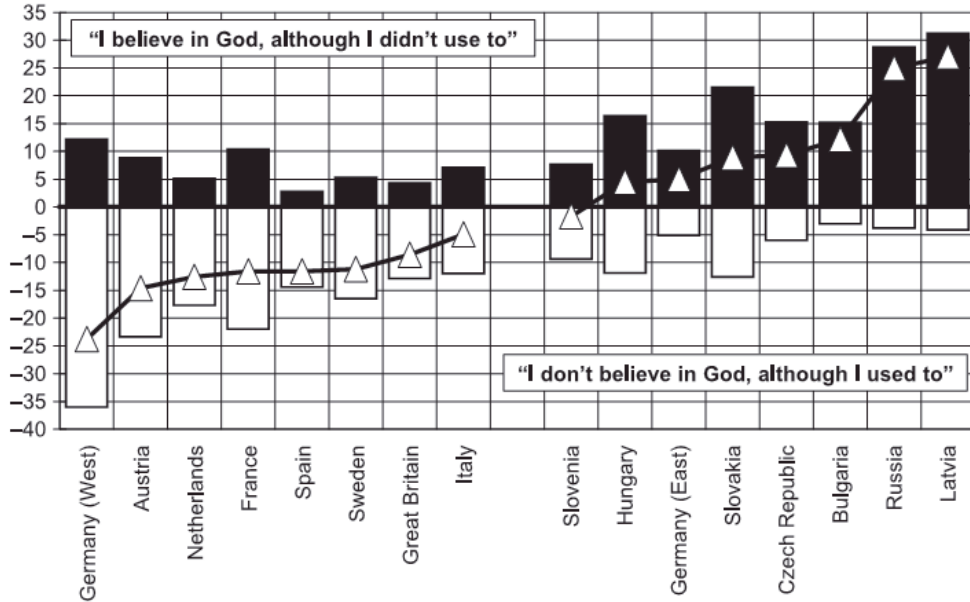
Белешке

1. Компаративна студија „Религијски и морални плурализам (РАМП)“ спроведена је у Белгији, Данској, Финској, Великој Британији, Мађарској, Италији, Холандији, Норвешкој, Пољској, Португалији и Шведској 1998. године. До сада нису објављена свеобухватна тумачења.
2. Компаративна студија „*Aufbruch*“ је проучавала религијску ситуацију 1997–1998. године у средњоисточним европским земљама, попут Чешке Републике, Хрватске, немачких источних покрајина, Мађарске, Литваније, Пољске, покрајине Трансилванија у Румунији, Словачке, Словеније и Украјине. Између осталих извештаја, видети Tomka & Zulehner (1999); Tomka (2003); и Tomka & Turij (2004).

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА „ИСТОКА“ И „ЗАПАДА“

Прво питање се тиче разлике између другачијих социокултурних образаца у Европи. Чисто географска аргументација није довољна у друштвеним наукама. Фактори на основу којих се разликују два дела Европе, попут социоекономског развоја и његовог одјека у култури, и специфични политички услови након Другог светског рата, производе различите линије раздвајања. Западно јавно мњење се често концентрише на комунизам и његове последице, прећутно узимајући здраво за готово да је то главни разлог поделе континента. Овакво гледиште оправдава диференцијацију земаља некадашњег Источног блока и Запада, као што смо и ми урадили у претходном одељку. Ипак, јачи од утицаја комунизма могло је бити одлагање модернизације (Chirot, 1989) и његове социорелигијске рефлексије, које укључују специфичне институционалне изразе и политичке односе. Сва три критеријума, поименице комунистичка прошлост, ограничена модернизација и православна култура, обликују друштвени идентитет у Источној православној Европи. Насупрот томе, земље Средње Европе (Szűcs, 1983) биле су под совјетском превлашћу током претходних деценија; оне се могу проматрати као социоекономски назадне у поређењу са њиховим западним суседима, али су се оне ипак увек окретале Западу и директно учествовале у западним економским, друштвеним и религијским кретањима. Оне могу деловати маргинално Западној Европи. За Исток, међутим, оне су биле представници модерности. Чак иако су дихотомије често груба поједностављења иако се православље разуме мање као узрок, а више као културна

СЛИКА 2. Промене у веровању у Бога међу популацијом од 18 до 30 година у неким од западних и источних европских земаља (укључујући средњоисточне земље) (%)



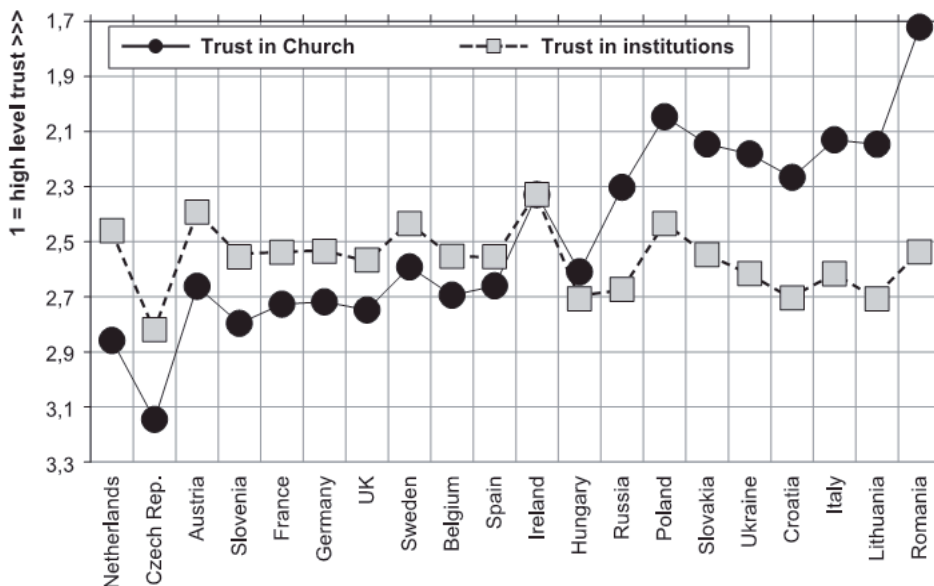
Извор: ISSP98.

рефлексија сложенијих социоекономских контекста, а донекле можда чак и као ознака, на наредним странама ћемо означити као „Источну Европу“ само земље са православном историјом и културом.

Историја је кренула различитим токовима у два половине Европе. Источна Европа се налазила или под татарском (Златна хорда) или, на Балкану, под турском владавином током највећег дела периода њиховог националног развоја; или под искусном руском аутократијом и империјализмом неколико векова (видети Cussans et al, 1994, ради географских локација). Историјски, социополитичка структура Источне (мада не и Средње) Европе је дала феудална царства и јаку централну власт без развијеног система друштвене сарадње или друштвеног регулисања које би долазило одоздо, и на тај начин гарантовало подаутономије и организацију живота у складу са локалним потребама. Чак иако би се појавили важни градови, пољопривреда и рурални живот би и даље били доминантни. Правне структуре и независни бирократски поредак остајали су недовољно развијени и нису добили одлучујући утицај на државу или друштво. Аристократија, градови, велегради, удружења и грађанска мрежа нису добијали сталну аутономију од стране моћи и деспотизма владара. Карактеристичне особине овог модела су тиранијска моћ, слабост аутономног друштвеног организовања, недо-

статак заштите појединца и малих заједница од деспотске власти и, на крају, одсуство друштвеног учествовања и залагања. Традиција ауторитативне власти и непостојећег или, у најбољем случају, слабог грађанског друштва кулминирали су комунистичким тоталитаризмом.

СЛИКА 3. Просечно поверење у јавне институције и цркву у неким западним и источним европским земљама (укључујући средњоисточне земље)



Извор: EVS99.

Белешка

Мерено на скали од 5 тачака између 0 и 4.

Овакве историје су такође обликовале религијска кретања. Конструктивни за социорелигијску историју западног хришћанства били су конфликти између папства и царства, који су резултирали диференцијацијом религије и политике, односно цркве и државе; растућом независношћу и секуларизацијом наука и уметности након ренесансе; развојем религијског плурализма, нарочито после реформације; рођењем грађанског друштва и добом просветитељства, који су ишли руку под руку са све већим критиковањем религије и порастом секуларних сфера живота. Ова кретања су у великом делу заобилаш Источну (али не и Средњу) Европу. Западна цивилизација је искористила тензију и динамику између светог и световног, који су све више били концептуализовани и институционализовани као независни енти-

тети. Источно хришћанство је сачувало свој захтев да интегрише и усклади целокупност оноземаљске и овоземаљске стварности. Источно хришћанство и његова црква нису развили ефектну критичку позицију према секуларним моћима, нису се аутономно мешали у јавне и политичке догађаје и нису добили независност од државе и цара. Религијски систем православља се прилагодио овом социополитичком контексту и постао један од његових најснажнијих носилаца, како прагматички тако и симболички.

Упркос урбанизацији, индустријализацији и развоју масовног образовања, конвергенција социоекономске назадности, друштвено одвојене религије и начина понашања заосталог од совјетске покорности резултирала је грудим очувањем традиционалног социокултурног обрасца, који функционише и по друштвеним и по индивидуалним питањима. Управо се ова разлика, заједно са скупом одговарајућих критеријума, мора узети у обзир при проучавању религије у Источној Европи, не занемарујући чињеницу да су диференцијација, модерност и секуларизација такође кренули и ка овом делу света.

ДРУШТВО, КУЛТУРА И РЕЛИГИЈА ПОД ТРАДИЦИОНАЛНИМ И ПОСТТРАДИЦИОНАЛНИМ УСЛОВИМА

Претпоставка основних разлика између традиционалног и посттрадиционалног друштва се састоји у томе да се стварна процена њихове унутрашње снаге и раста мора базирати на критеријумима изведеним из одговарајуће друштвене конфигурације. Ово није никакав нови увид. Ипак, и даље се чини да западњачка социологија религије, развијена у односу на логику и обичаје западног хришћанства и међународних компаративних студија које се баве религиозношћу по западњачким стандардима, често превиђа релевантност ових различитих референтних оквира. Резултат тога није тачна анализа религијских услова у Источној Европи (и другим не-западним културама), већ извештај о постојању или непостојању, порасту или опадању религиозности западног типа у овој области, која може бити присутна или не, али сигурно није једини и вероватно чак ни доминантни облик религиозности у овим земљама.

Кратак рад не може да пружи свеобухватну теорију традиционалних и посттрадиционалних друштава. За тренутне сврхе, довољно је размотрити појмове попут друштва, нације, религије, религиозности, религијских институција, и тако даље, и показати разлику у њиховом значењу и схватању у два дата типа друштвеног система. Такво приказивање, иако је некомплетно о свим питањима, утицаће на процену ранијих студија и очекивања од будућих истраживања.

Под традиционалним условима, *друштво* и *нација* су грубо синонимни термини који означавају уједињени карактер одређеног друштвеног субјекта са посебним позивом на испуњавању историје. *Друштво/нација* култивише своје заједништво и идентитет у односу на општу историју (судбину), опште вредности и на свој космички позив. Историја, као испуњење првобитних намера Бога, представља свети задатак. Друштвена тела која томе служе су, према томе, свети ентитети: Божја изабрана нација, света Русија, на пример. Право и обавеза да се оствари једина, односно Божја, света наредба гарантује, с те тачке гледишта, моралну супериорност и искључује право на другачије друштвено и политичко виђење. Појединац је подређен овом задатку. Најбоље што једна особа може да учини је да служи заједницама којима припада, породици, суседству, цркви и нацији. Мобилизација за заједничке задатке користи моралне и религијске аргументе и неформалну друштвену контролу. Друштвена интеграција и патриотизам за појединца представљају нераздвојне делове његове моралне и религијске посвећености. Штавише, убеђење да је оваква позиција усмерена ка општем добру даје моралну легитимност супротстављању свим облицима индивидуализма, који би поништили везу између друштвене/националне припадности и личних одговорности.

У посттрадиционалним условима, термин *нација* се прилично неутрално односи на социокултурно порекло и пре на историјске разлике од других нација него на специфичне циљеве и позиве. Насупрот симболичком значењу нације, *друштво* представља структурисану скупину људи који не морају нарочито да деле заједничке вредности и могуће је без јединственог заједничког друштвеног идентитета. Теолошко поимање историје није прихваћено; сваки напор да се „испуни историја“ или да се дефинише одређени „праведни светски поредак“, а нарочито покушај да се обезбеди кључна улога у њему дива схваћен (поседно од спољних посматрача) као повратак на традиционалне, премодерне позиције и као културни империјализам. Појединац обликује своју судбину независно од друштвених, етничких и националних оквира у којима су она или он рођени или живе. Мобилизација за заједничке задатке користи наметнуту усклађеност са законима и формалним прописима, чије је испуњавање више питање прагматике него моралности.

У недиференцираним традиционалним друштвеним окружењима *религијски погледи и учења* представљају мање-више когнитивне системе, исказујући народна схватања и осећања, системи који реагују на претње друштвеном телу ојачавањем позиција, ксенофобијом, фундаментализмом и другим сличним одговорима. У диференцираном друштвеном уређењу, религијски погледи и учења су организовани у сложени рационални систем

који је делимично независан од, а делимично контролише народна схватања и осећања, покушавајући да очува њихову независност (супротстављајући се национализму, ксенофобији и фундаментализму) иако је угрожено друштвено тело.

У традиционалном друштву, *религија* је космичка локација конкретне корпуса друштва, симболичког тела нације и појединаца. Она је општи, атмосферски медијум, свеобухватни и интегришући, али ипак недиференцирани део културног универзума. Она се узима здраво за готово. Има непоколебљиву вероватноћу. Она феноменолошки, друштвено, па чак и историјски представља безвремену и холистички поглед, наглашавајући свој јединствени, апсолутни и изузетно истинити карактер, и не остављајући прихватљивог места било логичким било друштвеним несавршеностима. Уколико ипак дође до значајних одступања, она се могу објаснити једино као лудост и опседнутост ђаволом, и у сваком случају као опасно супротстављање друштву.

У посттрадиционалном друштву, *религија* је могуће културно опредељење појединаца и група, посебна димензија живота и културе међу другим засебним и аутономним деловима социокултурног универзума. Религије се изнова налазе под изазовом конкурентних интерпретација и апостазија (Berger, 1980). Оне нису никада потпуне коначне у немерљиво мењајућем свету пуном пукотина. Оне се надмећу и живе једне са другима и са нерелигијским идеологијама. Стога оне захтевају константну индивидуалну и друштвену потврду и неговање. Потрага за индивидуалним и друштвеним идентитетом укључује и равномерно удаљавање од, и непрекидно исправљање, претходних социорелигијских образаца.

Под условима традиционалног друштвеног система, *бити религиозан* значи бити део датог културног универзума. Бити део не мора нужно да представља рефлектирано, већ радије подсвесно, безлично, недиференцирано учествовање. Религија је неразговорно усађена у општи социокултурни идентитет, који се радије односи на егзистенцијалне и емоционалне него на интелектуалне квалитете и актуализована је у свим аспектима живота; у посебним индивидуалним и друштвеним, званичним и незваничним симболичким изразима. Индивидуална религиозност не захтева очевидне доказе. Посебне потврде религиозности, било личне или друштвене, нису потребне.

Унутар посттрадиционалног друштвеног система, *бити религиозан* указује на мање-више рефлектирани, свесни, лични избор. Религиозност обележава институционално чланство или барем културну припадност, захтева одређивање интелектуалних и бихејвиоралних очекивања, и, поред учествовања у званичним обредима и обичајима успостављеним од стране цркве, исказује се у друштвеној и културној посвећености. Религиозност тра-

га за доказима и потврдама у когнитивним позицијама, изреченим исказима, симболичким изразима укључујући ритуале и у видљивим последицама у свакодневном понашању.

Религијске институције и њихови организациони облици су, у недиференцираним друштвеним окружењима, само допунске и секундарне снаге у феноменолошком поретку и у управљању религијом, пошто је религија општи дати услов који добија снагу из народних обичаја. Религијске институције и њихови организациони облици у диференцираном, посттрадиционалном друштву добијају свој прави значај као носиоци или чак владоци и представници религије, који дефинишу „званичне“ и „ортодоксне“ позиције, и који се супротстављају појединачним и народним удаљавањима од званичних стандарда.

Све у свему, основни обрасци и концепти друштва и културе разликују се у традиционалном и посттрадиционалном друштву. Ове разлике се морају узети у обзир када се говори о и разматрају ове две врсте, односно западном и источноевропском друштву.

КОНЦЕПТУАЛНЕ И ПРАКТИЧНЕ РАЗЛИКЕ ИЗМЕЂУ ЗАПАДНОГ И ИСТОЧНОГ ХРИШЋАНСТВА

Заједнички корени источног и западног хришћанства су непорециви. Разлике се могу пронаћи не у заједничком памћењу него у његовим друштвеним приказима. При обликовању систематизације западњачке религије, можемо уочити два различита усмеравајућа чиниоца. Историјски, први је институција Цркве, која је учврстила аутентичност вере и религијске праксе, и прописала моралне и религијске законе. Она је успоставила сложен систем учења и његових деривација, које су се с једне стране састојале од интимне и јавне моралности, а с друге од посредовања религије у литургији, уметности и рукотворинама. Растућа превласт организације, учења и теологије била је у складу са општим процесима рационализације и бирократизације у западној цивилизацији. Хришћанска религија је све више постајала трагање за истином, рационализован интелектуални подухват. Ове тенденције се на Истоку нису развијале сличним интензитетом.

Други чинилац је аутономни појединац са својим способношћу дивања и одлучивања за или против, нарочито након реформације. У диференцираном западном индустријском друштву, религија је постала индивидуална опција за друге, углавном нерелигијске могућности. Услови за овакав развој, односно социокултурна диференцијација и раст световних сфера живота, постоје само делимично у Источној Европи.

Израда типологија и супротних поређења је увек опасан подухват. Њоме се не могу објаснити транзиција и прелазна стања. И поред свих доказа, она сугерише јединство упоређених ентитета на метанивоу. Она прикрива сличности и увећава разлике. Ипак, она има и своје значајне стране. Њоме се поједностављују ствари. Она усмерава пажњу на карактеристичне особине и различитости. Можемо се запитати да ли су источно и западно хришћанство на неки начин заиста различите цивилизације као што Хантингтон (Huntington, 1993) предлаже. Јавно мњење у Средњој Европи одговара жестоко у корист такве констатације. Компаративне студије, попут Светске вредносне студије пружају даље индикације (Inglehart, 1997). Све у свему, чини се легитимним идеално-типски упоредити западно и источно хришћанство, а не порећи том приликом разноликост позиција унутар сваког од њих. Циљ таквог поступка није егзактна карактеризација православља и западног хришћанства, већ њихово поређење и приказивање њихових различитости.

Шест карактеристика се чини нарочито важним при диференцијацији источног и западног хришћанства:

1. *Институционализација, објективација/реификација и формализација религије* произвели су до танчина разрађен и друштвено прихваћен стандард за религиозност на Западу под контролом Цркве. Овај стандард (сам по себи културна институција) је постао аутономан од свог историјског оригинала и индивидуално разноликог, стварног религијског доживљаја. Последице томе, јавила су се два главна облика индивидуалне религиозности: позиција окренута традицији и Цркви и „одабери сам“ религиозност ван контроле Цркве. У религији Истока доминирају неформална институционализација и локални стандарди. Контролишућа моћ Цркве је слабија и није заснована ни на црквеној организационој или интелектуалној снази ни на моћним формалним прописима и јасним регулативама, већ на њеној улози у управљању симболичког универзума *иуштем* литургије и причести. Ово резултира ревносном религијском праксом и препознавањем у комбинацији са ширењем религијских хетеродоксија (Bogowik, 2002) и магијским практиковањем, попут проклињајуће „црне службе“, као и екстремизма попут егзорцизма обављеног са погубним последицама над младом монахињом током лета 2005. године у румунској Молдавији.
2. *Културни системи западној и источној хришћанства* развијени су на различите начине, уз помоћ другачијих материјала. Веровање, схваћено као прихватање јасно дефинисаних и рационално распоређених ентитета, констатација или концепата, веровање које је та-

кође могуће без припадања и практиковања, представља кључно питање у западном хришћанству. Иако је праћено другим компонентама, попут религијске праксе, знања, искуства и моралности (James, [1902] 1958; Glock and Stark, 1965), као и уметнички и естетски учинак (Greeley, 1995), религијска квалификација свих њих зависи од прихватања скупа веровања. Учење православне цркве наглашава јединство садржаја и форме, веровања и иконе, вере и литургије (Meendorff, 1960). Од православне теологије се захтева да буде на само у праву већ и прелепа. У складу са званичним схватањем, свакодневно православље се ослања мање на теологију и катехизис (који су, у поређењу са западним хришћанством, слабо развијени), а више на литургију, интуицију и иконопоклонство (Sartorius, 1973; Bigham 1995). Значајни аутори наглашавају мистичку компоненту православне теологије (Lossky, [1994] 1957). На поједностављен начин, православље се може разумети као религија доживљаја, учествовања и нарочито естетског уживања (Evdokimov, 1970). Додар приказ овога је често понављана легенда о преобраћању Русије. Кијевски кнез Владимир је послао изасланство на суседне територије где су доминирале три водеће религије тог времена, ислам, западно и источно хришћанство. Изасланици који су посетили Византију вратили су се кући одушевљени величанственом лепотом источњачке литургије. Задивљени њиховим доживљајима, кнез и његови људи прихватише источно православље уместо друге две религије. Касирер (Cassirer, [1923–1929] 1994), Шелер (Scheler, [1928] 2005), Лукач (Lukács, 1972) и други разликовали су науку, уметност и религију као три типа културне објективације и као три начина за схватање реалности. Религија се као културни систем на Западу кретала у правцу рационалности, јасне систематизације, диференцијације и сегрегације релативно независних делова и израза. Православље се више креће у правцу уметности и интуитивног схватања целине. Теоретичар комуникација Маклуан (McLuhan, 1964) би направио разлику између „хладне“ (мање пре-обликоване) природе источног хришћанства и „врुће“ западног хришћанства, где је првој било потребно учествовање целокупне личности, док се друга концентрисала на једно или више чула омогућавајући делимично учествовање. У сваком случају, слабија рационализација и формализација у источном хришћанству опструирају превелику процену формалних критеријума при евалуацији религиозности.

3. *Предмети религије* је различит у овим двама културама. Религија и религиозност на Западу засигурно имају своје културне објектива-

ције и односе унутар заједнице. Међутим, у коначној анализи, они се односе на лично опредељење. У источном хришћанству религиозност је пре питање припадања друштвеном и симболичком универзуму него одређеног личног избора. У овом уједињавајућем универзуму има много простора за личне варијације, али не и за религијски индивидуализам. И на Западу и на Истоку увек постоји тензија између независних појединаца и институционалног поретка. Чини се да конфликти између православне цркве и њених религиозних интелектуалаца и светих људи (*сѿараца*) чак превазилазе ниво сличних сукоба у другим црквама.

Свесни и рационални карактер западне религиозности појавио се у тандему са идеалом о аутономном појединцу. Ова комбинација је резултирала црквеним концептима попут „опште свештенство“, „одрасли хришћани“, „световно учествовање у црквеном животу“, наглашавајући директну везу између појединца и Бога. Практична последица овога је прокламована одговорност и учествовање световних лица у цркви и у јавним питањима.

Теолошка традиција источног хришћанства прихвата неусловљену слободу и одговорност појединца који се сусреће са својим Богом. Ипак, декларисана аутономија појединца није повезана са његовим или њеним световним или чак друштвеним постојањем. Експлицитна антропологија (била она чак и теолошка) и друштвено учење су неразвијени у источном православљу (Руска православна црква, 2001; Agadjanian, 2003; Verkhovsky, 2003; Polunov, 2005). Самим тим је концентрисаност на тајну хришћанства толико јача. Црква има кључну улогу у служењу и руковању овом тајном. Она добија своју светост управо преко ове функције, између осталог. Само је одређенима дозвољено да рукују високо светим деловима религије, а не већини верника. Освећење цркве представља освећење хијерархије и свештенства. Православље (као и католичанство некада раније) наглашава двокласно друштво, где је свештенство признато за горњу класу док су сви остали секундарни припадници цркве. Овај концепт демотивише православне вернике од прихватања јавних и религијских одговорности.

4. *Аргументација и њеношење религије и њене друштвене контроле* разликује се у овим два културама. Западњачка религија се предаје у школама и у теолошким институцијама. Установљена на аналитички начин у догмама и катехизисима. Источно хришћанство такође почиње од основних констатација хришћанске вере, али уместо да буде установљена и оријентисана уз помоћ заседних објеката

и структурисаног система вере, оно има холистички, синтетички, можда чак и митски (Losev, 1994), и углавном делимично диференцирани поглед на религијско и световно подручје.

Западна црква, аутономни, засебни социокултурни систем, може да инсистира на усклађености са низом захтева. Насупрот (могућности и захтевима) чврсте и јасно одређене потврде (или одбијања) религијских учења и цркве на Западу, православље представља вероватноћу недостатка диференцијације између религијских и световних подручја. У овом недиференцираном миљеу и услед недостатка индоктринирајуће и контролишуће силе у организованој цркви, скоро је немогуће представљати религију релативно малим бројем исказа о веровању и моралним захтевима. Православни верници могу такође преферирати неке облике религиозности у односу на друге. Ипак се ово не јавља као селективна религиозност због унутрашњег јединства православља, које је истовремено и религија и култура.

5. Различита религиозна укљученост особе одређује и разлике у *стиллу учесћивовања*. Православно наглашавање мистичне природе хришћанске религије и нарочито литургије, заједно са релативно ограниченим слободама појединаца при њеном обликовању, такође одређује карактер религиозног учествовања. Однос према религијској сфери не представља прихватање или чак заједничко стварање њеног садржаја, већ утапање у тај медијум. Учествовање је слично оном код уметничког извођења, где се публика састављена од лаика позива да се духовно укључи, али јој није дозвољено да се меша или чак заједно управља продукцијом.
6. На крају, раздвајање *цркве и државе* у западној историји је прогласило аутономност обеју страна, подстицајући јачање њихове организације и моћи, омогућавајући критички став једне према другој и на тај начин стварајући јединствен динамизам друштвеног и политичког система западне цивилизације.

Источнохришћански обрасци се ослањају на јединство религије и политике (Neusner, 2003). Теорија „симфоније“ као црквене праксе одбацује раздвајање Цркве и државе и резултира појавом националних и религијских покрета, као и блиским јединством политичких и религијских институција. Очигледно, ово има далекосежне последице на стварање православног идентитета, друштвени и политички систем, однос према религијском плурализму и могућност очувања традиционалног поретка у Цркви и друштву. Укратко говорећи, православље је фасцинантна грана религије и религијског ис-

траживања. Откривање њене унутрашње природе представља изазован задатак за будућност.

ИСТОЧНОЕВРОПСКИ ИЗАЗОВИ ИСТРАЖИВАЊА РЕЛИГИЈЕ

Источна Европа пружа специфичне услове за социологију религије. Систем источноевропске културе има своје сопствене конститутивне принципе. Опстанак премодерних друштвених услова и народне побожности ограничава значај метода заснованих на институционализованој религији. И, на крају, комунизам је редефинисао улогу Цркве путем забрана и повећао важност неинституционализованог исказивања религије. Ови услове обезвређују велики део концептуалне структуре на којој се заснива конвенционално религијско истраживање. Главни проблем у Источној Европи је како схватити религију без мерила званичне интерпретације.

Развој адекватне социологије источноевропске – а нарочито православне – религије/религиозности захтева напредовање на три поља:

1. Стандардизовани методи у социологији религије би требало да *превазиђу исказивања западнохришћанске традиције* као основне критеријуме религиозности. Она могу бити неадекватна за незападне традиције. Уз то и концентрисаност на одвојене критеријуме спречава перцепцију религије као целокупности. Да ли су веровање у Бога, у Исуса, у живот после смрти, у рај и пакао такође централни радни елементи и у источноевропској религијској економији? Или су то пре Света Марија, свети и чуда? Да ли је одлажење у цркву недељом добар критеријум за културу у којој црква препоручује да се сваке друге или треће недеље иде у цркву, где богослужење траје 3–4 сата, где су цркве често удаљене и препуне, и где, уосталом, запалити свећу једном или двапут годишње доноси више задовољства него редовно учествовање? Ходочашћа су у неким удаљеним областима очигледно значајнији критеријум од одласка у цркву недељом. Избор показатеља је пак само секундарни проблем. Основна поента је у томе да, *услед њихове пределе за оштрије прихваћеном званичном нормом*, лична религиозност мора бити истражена од поткултуре до поткултуре или чак од појединца до појединца. Садашња пракса коришћења показатеља који су добијени из различите традиције је, у сваком случају, неадекватна.
2. У модерном плуралистичком друштву, религиозност се може разумети као избор заседних веровања и њихових комбинација, као скуп обичаја зарад контакта са исповећеном коначном реалношћу,

као свестан лични избор. Ако покушамо да преувеличано поједноставимо ствари, западна религија је религија за ум. По сличном поједностављењу, православље јесте религија доживљаја и уметничког уживања. У културама где је сачуван монолитички поглед на свет, само учествовање у овој култури, *урањање у експлицитне или имплицитне религије би требало да буде прихваћено као релевантан поглед*.

Постоји велики јаз између религиозности и нерелигиозности у Источној Европи уколико класификација прати западне (или чак и православне) стандарде. Религијски појас од Пољске, преко источне Словачке и западних области Украјине до Румуније и Молдавије представља ниво религиозности који се не може наћи нигде другде у Европи. У другим великим областима, нарочито на територији бившег Совјетског Савеза, већина није крштена, не верује у Бога и никада не иде у цркву. Ови стандарди и резултати измерени помоћу њих, међутим, могу бити погрешно протумачени. Уколико се примене локални стандарди, резултати се могу значајно разликовати.

3. Разлика између полунамерног учествовања и формализованог односа се такође јавља и у другим питањима. Припадање и чланство су чврсти показатељи у западној социологији. Чланство је самопостављање у оквиру формалне организације. Таква самодефиниција није типична у Источној и Средњој Европи. Људи се у овим регијама не осећају као „чланови“, нити као да „припадају“ нечему, већ су једноставно католици, протестанти, православци. Управо су због тога они укључени у своје цркве истом јачином као што су и поносни јер су Пољаци, Срби, Румуни или Руси. Они не могу лако напустити ни једно ни друго, јер човек не може оставити за собом своје порекло. У овим културама, религија и деноминација, са Богом или без Њега, представљају нераздвојне делове личног идентитета. И даље је од значаја, чак и за атеисте, да је Бог присутан у комплексу који се зове православље, католичанство или нека друга религија.

Источноевропска религија измиче критеријумима западне социологије религије, као што је случај са новим религијским феноменима. Ово је тачка у којој садашња разматрања имају значај изван Источне Европе и било које друге заседне културе. Уопштено говорећи, народна побожност и нови религијски феномени су религијске конфигурације које се крећу ван институционализоване логике и категорија једне специфичне религијске традиције. Увећаној Европи, глобалном свету су потредна религијска истраживања која могу да гледају даље од концептуалног хоризонта западног хришћанства.

ЛИТЕРАТУРА

- Agadjanian, Alexander (2003) "Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective", *Religion, State and Society* 31 (4): 327–347
- Berger, Peter (1980) *The Heretical Imperative*. New York: Doubleday
- Bigham, Stephane (1995) *Licône dans la tradition orthodoxe*. Paris: Mediaspaul
- Borowik, Irena (2002) "Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine", *Social Compass* 49: 497–508
- Cassirer, Ernst ([1923–1929] 1994) *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Chirot, Daniel, ed. (1989) *The Origins of Backwardness in Eastern Europe: Economic and Political Change from the Middle Ages until the Early Twentieth Century*. Berkeley: University of California Press
- Cussans, Thomas et al. (1994) *The Times Atlas of European History*. London: Times Books-HarperCollins
- Evdokimov, Paul (1970) *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Cerf.
- Glock, Charles Y. and Stark, Rodney (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally
- Greeley, Andrew M. (1995) *Religion as Poetry*. New Brunswick, NJ: Transaction
- Huntington, Samuel P. (1993) *The Clash of Civilizations*. New York: Simon & Schuster
- Inglehart, Ronald (1997) *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- James, William ([1902] 1958) *Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor
- Losev, Aleksei (1994) *Mif, Chislo, Sushchnost'*. Moscow: Mysl
- Lossky, Vladimir ([1944] 1957) *Mystical Theology in the Eastern Church*. London: James Clark & Co
- Lukács, Georg (1972) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand
- McLuhan, Marshall (1964) *Understanding Media*. Toronto: McGraw-Hill
- Meyendorff, Jean (1960) *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*. Paris: Seuil
- Neusner, Jacob, ed. (2003) *God's Rule: The Politics of World Religions*. Washington, DC: Georgetown University Press
- Polunov, Alexander (2005) *Social Programs of the Russian Orthodox Church: Prospects and Contradictions*. Gosudarstvennoe Upravlenie. Elektronnyi Vestnik. Online at http://www.spa.msu.ru/e-journal/8/81_3.php
- Russian Orthodox Church, Jubilee Bishops' Council (2001) *Osnovy Sotsial'noj Kontseptsii Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi (The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church)*. Belleville, MI: St Innocent - Firebird Publishers
- Sartorius, Bernard (1973) *Die orthodoxe Kirche*. Geneva: Edito-Service

- Scheler, Max ([1928] 2005) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier
- Szücs, Jenő (1983) *Die drei historischen Regionen Europas*. Stuttgart-Wiesbaden: Steiner
- Tomka, Miklos (2003) "Religiozitatea in Transilvania in perspectiva comparativa", *Altera* 22–23: 252–271
- Tomka, Miklos and Turij, Oleh (2004) *Vira pislia ateizmu: relihijne zhyttia v Ukrajinі v period demokratychnykh peretvoren' i derzhavnoji nezalezhnosti*. Lviv: Vydavnytstvo Ukrajin's'koho Katolytskoho Universytetu
- Tomka, Miklos and Zulehner, Paul Michael (1999) *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Verkhovsky, Alexander (2003) *Politicheskoe pravoslavie: russkie pravoslavnye natsionalisty i fundamentalisty, 1995–2001*. Moscow: SOVA Center

Текст са енглеског језика превео Милош Тасић

Сергеј Флере

ИСПИТИВАЊЕ ПОТРЕБЕ ЗА ПОСЕБНОМ МЕТОДОЛОГИЈОМ ПРИ ПРОУЧАВАЊУ ПРАВОСЛАВЉА

УВОД

У скорашњем чланку, М. Томка поставља тему православље, тврдећи да његова јединственост у оквиру хришћанства захтева посебне приступе и методе при проучавању и разумевању (Томка 2006). Његова основна тврдња је да „Источноевропска религија измиче критеријумима западне социологије религије, као што је случај са новијим појавама“¹ (2006: 265). Стога, „су потребни другачији индикатори и методологија истраживања“ (2006: 251). На начин сличан Хантингтону (Huntington 1993), на кога се позива, он не налази за сходно да помене разлике у оквиру западног хришћанства. Ово питање може бити важно због оскудне научне литературе, посебно оне која са ђави емпиријским социолошким и психолошким аспектима православне религиозности. Макридес примећује реткост студија православља у оквиру социологије (Makrides 1999). Требало би поменути Грилија (Greeley 1995), који је писао о масовном оживљавању религије у Русији, и Боровикову, која не налази да се православна религиозност у својој структури битно разликује од онога што се дешава на Западу, и подвлачи сличан сусрет православља са *New Age* духовношћу (Borowik 2002). Нико се, од овде поменутих, није ђавио питањима унутрашње структуре веровања и побожности међу православцима, питањима која Томка посебно наглашава, позивајући се на теолошке писце (посебно на Владимира Лоског [Владимир Николаевич Лосский]).

Према Томки, могу се наћи одређене културне и суштинске особености православља, које он детаљно излаже у једном делу свог рада (Томка 2006: 258–263), где се он непосредно не позива ни на какве искуствене податке или проверава своје тврдње. Ми ћемо стога тестирати неке од његових тврдњи методом анкете. У питању нису само разлике у степену и структуралне разлике које се односе на одређене компоненте религиозности, већ и разлике у „религијским културама“ (2006: 259); тестираћемо само неколико тврдњи, препуштајући остале другим истраживачима.

¹ Томка не објашњава како православље може да буде „нова појава“ или нешто слично истој.

Упоредићемо религијске профиле једне „источнохришћанске“ групе са профилима две групе „западног хришћанства“ (једну католичку и једну протестанску), где је свака од њих доминантна у земљи у којој је вршено истраживање. Наши профили неће бити потпуни, пошто ћемо се усредсредити само на неколико елемената које је нагласио Томка, а на неке ћемо наћи као нужне како би смо указали на неке од особености како српског тако и православља уопште.

Ово испитивање ће се односити само на три средине. Ово није довољно за потпуну слику, али ипак омогућава увид у три главне струје унутар хришћанства и допушта упоређивање.

У истраживању православља, фокусираћемо се на српско православље које можда има своје особености. У свом критичком раду о српском правосављу, Врцан наглашава особености српског правосавља истичући *Светиосавље* (учење и традиција Светог Саве, оснивача Српске православне цркве у XIII веку) (Vrcan 1995). Према тврдњама Врцана, корени специфичности српског правосавља се морају тражити у његовој *ante-murale*² позицији према римокатолицизму и исламу и „мисијама“, или прозелитској активности каснијих религија (1995: 358) према српском православљу, које је стално носило осећај изазова и угрожености међу српским православним верницима. Насупрот томе, на основу социолошког институционалног и емпиријског упоређивања, Благојевић држи да је религијска ситуација у српском и руском правосављу у основи иста (Bлагојевић 2005: 391). Све ово не иде у прилог оправдавању очекивања суштинских особености српског правосавља унутар источног хришћанства, осим можда по питању веће политичке/државне/етничке лојалности и религије, тј. грађанске/цивилне религије.

И Радисављевић-Ђипиразовић и Благојевић говоре о великом религијском препороду међу Србима у Србији током прошле две деценије (Bлагојевић 2005; Radisavljević-Điparizović 2002). Но, не сме бити заборављено да је на крају овог периода (1999–2001) Србија била на 21. месту по религиозности међу 41-ом хришћанском земљом у Европи, према показатељу који Старк сматра централни и у проучавању религије (Stark 2004) („How important is God in your life?“ – „Колико је Бог важан у вашем животу?“; Светска студија вредности [World Values Survey]; узорак од 41 земље). Ово значи да се религиозност код Срба појављује на просечном нивоу унутар европског хришћанства у погледу свог интензитета. По истом показатељу, међу европским земљама са хришћанском традицијом, друге православне земље се могу наћи међу више религиозним (нпр. Румунија и Грузија) и међу мање

² *Ante-murale* (лат.), буквално: „испред зида“; најистакнутија позиција, прва линија. (џрим. џрев.)

религиозним (нпр. Бугарска и Русија). Ово још увек не говори ништа у прилог или против Томкиних тврдњи, али указује на то да међу православним земљама постоје разликује баш као и код оних „западно хришћанских“.

МЕТОД

Процедура

Коришћени инструмент је био упитник који је садржао различите ајтеме,³ концентрисане на различите показатеље религиозности и њихове могуће корелате (нпр. стрепњу, родну оријентацију, делинквенцију, демографске варијабле и тако даље). Попуњавање упитника је вршено у групама од 10 до 40 студената под надзором чланова истраживачког тима, и трајало је око 40 минута. Спроведено је у пролеће 2005. године. Упитници су преведени са словеначког на друге језике, а затим преведени назад на словеначки.

Узорак

Подаци су сакупљени од студената који још нису дипломирали, првенствено друштвених и хуманистичких наука, из четири различита културна окружења. Од укупног узорка ($N = 1,086$), само су припадници великих религија у одређеним окружењима изабрани за истраживање. На овај начин наш узорак је садржао следеће групе: словеначке католике ($N = 361$, са универзитета у Словенији), српске православце ($N = 369$, са универзитета на југу Србије), америчке протестанте ($N = 329$, са универзитета у Алабами). Просек година је био 20.3 ($SD = 1.5$), на свим узорцима у опсегу између 20 и 21. Релативно учешће мушких испитаника се кретало од 41% у словеначком узорку до 46% у узорку из Алабаме.

Показатељи

Упитник је садржао ајтеме различитих аспеката религиозности и социјализације, од којих се само неколико односи на овде разматрани проблем. Указаћемо на природу ових показатеља када буду презентовани.

План анализе

Размотримо неке од тврдњи које је концептуално навео Томка, и спровести анализе на основу којих бисмо утврдили заснованост ових тврд-

³ Ајтеми, ставке, питања из упитника (*џрим. ѝрев.*)

њи, увек имајући на уму могућности за утврђивање природе и разлика између две „религијске културе“, и разлоге за другачије методологије. Дакле, узимајући у обзир разлике које је предложио Томка, анализираћемо (1) однос између традиционализма и религиозности, (2) доследност религиозности, (3) трагачку религију, (4) религијско искуство и (5) цивилну религију – све тачке у којима Томка налази постојање фундаменталних разлика између две религијске културе. Представљаћемо индивидуалне показатеље и скале како се окрећемо Томкиним тврдњама.

РЕЗУЛТАТИ

1. Традиционализам и религиозности

Особености православља у односу на западно хришћанство произилази, по Томки, из већег традиционализма, тј. „очувања традиционалног социо-културног модела, који је функционалан и у друштвеном и у индивидуалном погледу“ (2006: 256). „Диференцијација ... је закорачила/продрла“, Томка признаје, али „разлика... остаје“ (2006: 256), што би значило да је модернизацијска диференцијација дошла и у области источног хришћанства, али у много мањем обиму него у западној религијској култури. Ово не значи само да би традиционализам међу православцима требало да буде већи, већ пре свега то да је у питању другачији однос између ова два феномена: у случају православља, они би требало да буду ближи, православна побожност би требало да буде прожета традиционализмом. Добра индикација у овом правцу би постојала ако би религиозност и традиционализам обликовали један фактор међу православцима унутар факторске анализе.

Као прво, проверићемо да ли наши ајтеми који се тичу традиционализма („Традиција је главни извор управљања на раскршћима у мом животу“, „Наши преци су можда били мање научно образовани, али су били мудрији од већине наших савременика“, „Обичаје, којих су се придржавали наши преци, би требало практиковати чак и кад је тешко докучити њихово значење“ и „Свака девојка би требало да у брак уђе невина, пошто ово одезбеђује брачну хармонију“), ајтеми које се тичу религијског веровања (вера у Бога, у постојање људске душе, у загробни живот, у рај и пакао), као и комбинација двога поменутог, омогућује конструисање скала, према окружењима, из којих се може видети ниво конзистенције традиционализма и религијских веровања.

И религијско веровање и традиционалистички ставови омогућавају формирање скала, с тим што религијска веровања постижу више вредности. Када се два скупа посматрају као комбиновани, добијају се вредности изнад нивоа 0.6. Испитаници из узорка америчких протестаната достижу

најниже нивое, два европска узорка достижу исти алфа ниво за комбинацију традиционализма и религијског веровања. Ово може да иде у прилог закључку да се ајтеми од којих су конструисане две независне променљиве (predictors) боље интегришу у срединама са нижом религиозношћу, али не и у две „религијске културе“.

ТАБЕЛА 1. Алфа коефицијенти за тврдње везане за традиционализам, за тврдње религијског веровања, као и за укупне тврдње традиционалистичког и религијског веровања, према конфесионалним узорцима по земљама

	српски православци	словеначки католици	амерички протестанти
4 ајтема о традиционализму	.70	.66	.63
5 тврдњи о религијском веровању	.79	.82	.83
9 комбинованих ајтема	.79	.79	.68

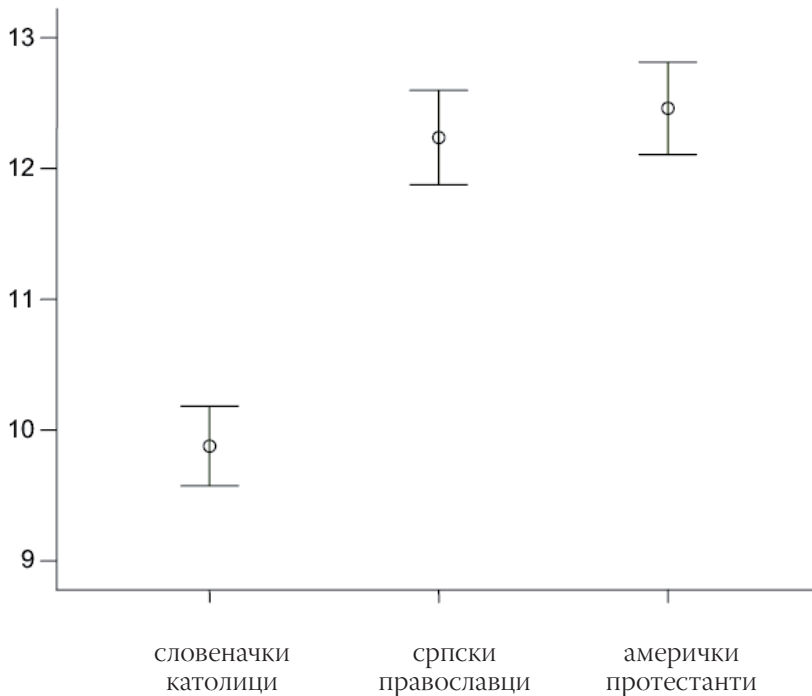
Напомена: сви испитаници су узети у обзир.

Да бисмо предмет проучили дубље, погледаћемо корелацију између скала традиционализма и религијског веровања (састављених од поменутих ставки). Пирсонова [Pearson] корелација је .268** за српске православце, .224** за словеначке католике и .103 за америчке протестанте (.001 ниво значајности). Однос је позитиван у свим случајевима. Значајан је за два случаја европских хришћана, у супротности са америчким протестантима. Степен коефицијента је виши код српских православца него у случају словеначких католика. Ово даје слабу потврду Томкиним тврдњама, а потврда је безначајна будући да су словеначки католици овом погледу сроднији српским православцима, пошто и једни и други постижу значајне позитивне корелационе вредности.

Још увек има смисла поставити питање да ли су православци већи традиционалисти, како би смо даље поткрепили налазе у вези са традиционалистичким карактером српске православне побожности (види Графикон 1).

Управо је међу америчким протестантима традиционализам највише одобран и дословно подржан, мада су им и српски православци блиски (sig. = .046), док су словеначки католици знатно ниже (sig. = .000) и испод нормативног просека. Нема трагова разлике на нивоу западног и источног хришћанства: традиционализам и религијско веровање сједињују се боље међу два узорка европског хришћанства, с обзиром на то да је степен традиционализма највиши у трећем, протестантском узорку. Према томе, не можемо закључити да је православље заиста прожето традиционализмом, како сам традиционализам не преовладава и не достиже нормативну средњу вредност међу православцима (или другде).

ГРАФИКОН 1. Традиционализам међу припадницима три конфесије



Опсег 4–20, 4 = потпуно одсуство традиционализма, а 20 = пуна приврженост традиционализму

2. Доследности религиозности

„Религија... је актуализована у свим аспектима живота“, потврђује Томка, описујући православце (Томка 2006: 258). У језику социологије религије, ово значи да је то религија посебне доследности, да она прожима све аспекте живота и да религија није ограничена једино на службе или на веровање – на то да буде само фрагмент без значаја за друго понашање, веровања и ставове (Glock & Stark 1965). Ово би значило да су православци доследнији у својој привржености религији.

То ћемо проверити серијом ставки које се односе на спремност за предузимање доследних чинова, којима верујући дају „противтежу“ милосрђу и добротинству које примају од Свевишњег (види Табелу 2).

Резултати у Табели 2 показују да у све три популације, средње вредности не могу бити сматране једнаким за било коју од посматраних варијабли. У односу на F вредности, вариације међу узорцима су највеће за жртвовање живота, што је посебно индикативна ставка (крајња жртва, која наговештава деструктивни и ратоборни потенцијал религије), уздржа-

ТАБЕЛА 2. Средње вредности за припаднике конфесије, и врло и углавном религиозне спремне на религијско жртвовање (WRS), према ставу и конфесионалним узорцима по земљама

	амерички протестанти		словеначки католици		српски православци	
	средња вредност AFF	srednja vrednost VPRAFF	средња вредност AFF	srednja vrednost VPRAFF	средња вредност AFF	srednja vrednost VPRAFF
Носио/-ла би специфичне религијске симболе или одећу	3.32 ^c	3.64 ^c	2.03 ^b	2.53 ^b	2.43 ^a	2.75 ^a
Не бих конзумирао/-ла одређена јела и пића	3.23 ^c	3.47 ^a	2.32 ^b	3.00 ^a	2.83 ^a	3.43 ^a
Уздржавао/-ла бих се од сексуалних односа	3.65 ^c	4.04 ^a	1.87 ^b	2.40 ^a	2.67 ^a	3.25 ^a
Одбио/-ла бих одређене медицинске интервенције	2.22 ^c	2.37 ^a	1.68 ^a	2.20 ^a	1.84 ^a	2.16 ^a
Одрекао/-ла бих се употребе модерне технологије	2.30 ^b	2.43 ^a	1.72 ^b	2.07 ^a	2.05 ^a	2.36 ^a
Одрекао/-ла бих се дела или целе имовине	2.55 ^c	2.81 ^a	1.74 ^b	2.08 ^a	1.88 ^a	2.24 ^a
Жртвовао/-ла бих сопствени живот	3.11 ^c	3.45 ^c	1.51 ^a	1.85 ^b	1.66 ^a	2.01 ^a

Напомене

AFF – припадници конфесије.

VPRAFF – врло и углавном религиозни припадници (религијско веровање 4 и изнад на скали 1–5).

Свих седам WRS ставова је мерено на петостепеној Ликертовој скали: 1 = потпуно одсуство спремности на жртвовање, 5 = максимална спремност.

За сваки исказ, средње вредности са различитим индексима су међусобно статистички значајно различите.

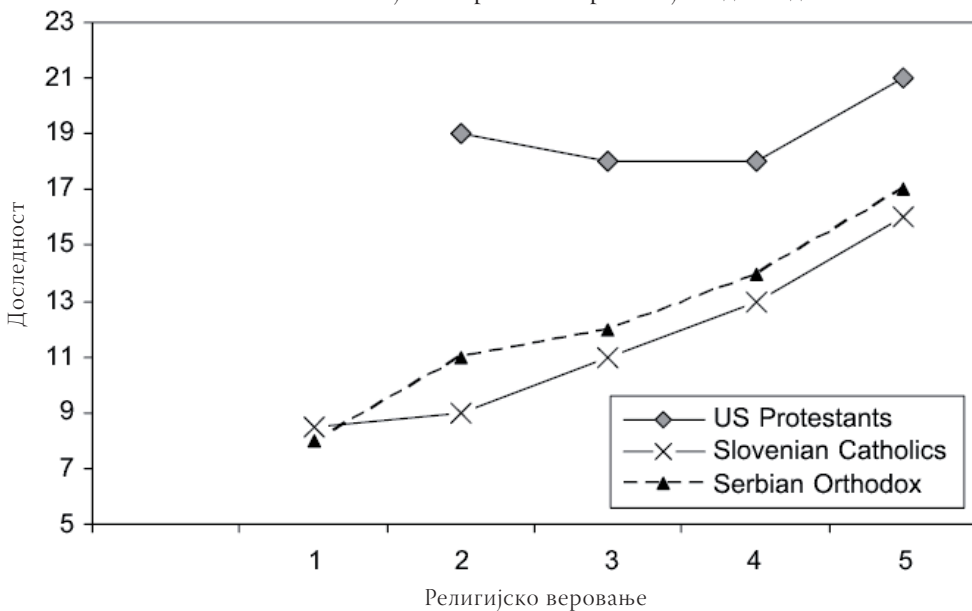
вање од сексуалних односа и конзумирања одређене хране и пића (последње две можемо размотрити као ајтеме које указују на одрицање од хедонизма). Разлике су најмање у односу на одбијање медицинских интервенција, одрицање од техничких достигнућа и спољашње друштвене оријентације.

Значајне разлике могу бити забележене између узорака у највише случајева, али они мањају двоструко између словеначких католика и српских православца и једанпут између словеначких католика и америчких протестанти.

станата. Контролисање јачине религиозности чини да донекле опадне разлика међу узорцима, будући да у два случаја значајне разлике између средњих вредности нестају. Ово свакако не иде у прилог слици о културним разликама између источног и западног хришћанства кад је у питању доследност религиозности. Доследност је у свим случајевима повезана са снагом религијског веровања. Ово се може видети из Графикана 2.

Подаци у Графикану 2 показују стрм успон доследности управно сразмеран религијским веровањем припадника религијских заједница. Раст се наставља међу групама које исказују различите нивое веровања. Дозволите да поменемо и корелације за однос веровање-доследност, где је за словеначке католике је $r = .444^{**}$, за српске православце $r = .445^{**}$, а за америчке протестанте $r = .208^{**}$. Налазимо да српски православци и словеначки католици досежу скоро идентичне веома високе вредности, у поређењу са скромнијим вредностима америчких протестаната. Ово би могло бити приписано већој разноликости облика религиозности у две европске средине (средња вредност за религијска веровања (M) = 12.9, SD = 5.5 за словеначке католике, и M = 15.2, SD = 6.5 за српске православце), у супротности са америчким протестантима, где преовлађују високе вредности за религиозност (M = 20.3, SD = 5.1) (у опсегу 5–25).

ГРАФИКОН 2. Религијско веровање и религијска доследност



Напомене: Религијска доследност: опсег 6 – 30, где је 6 = потпуно одсуство, 30 = максимално присуство. Религијско веровање: рангирано 1–5, одакле 1 = одсутност веровања, 5 = максимално веровање.

3. „Трагање“

Према Томки, на Западу, „религија је постала све више трагање за истином“ (Томка 2006: 256). Терминологијом психологије религије, ово би могло бити сведено на потрагу за религијском оријентацијом (Batsona & Schoenrade 1991) претежно распрострањеном на Западу, на супрот православљу. Бетсон сматра да трагање постаје део зреле религиозности коју Олпорт [Allport] није укључио у своју унутрашњу оријентацију, те да се трагање своди на „искрено суочавање са егзистенцијалним питањима, док се, истовремено, одбијају очигледни, спремни одговори“ и бива „отворено тражење без искључивог ослањања на традиционалне одговоре“ (Batsona & Schoenrade 1991: 421), што је опис који се добро слаже са Томкиним тврђењем. Применићемо целокупну Бетсонову и Шенрадеову скалу трагалачке религијске оријентације састављену од 12 ставки (Batsona & Schoenrade 1991) на наше испитанике који показују „дарем скромно интересовање за религију“, а употребом факторских скорова за први фактор трагалачке религиозности, видећемо како све три конфесије пролазе када је у питању трагање (види Табелу 3).

ТАБЕЛА 3. Средње вредности и стандардне девијације за фактор скорове трагалачке религиозну оријентацију међу три конфесије

	српски православци	словеначки католици	амерички протестанти
Средња вредност	2.59 ^a	2.62 ^a	2.89 ^b
Стандардна девијација	.65	.65	.62

Напомене

Опсег: 1–5, где је 1 = одсуство трагања, 5 = потпуно присуство трагања.

За сваки исказ, средње вредности са различитим индексима међусобно статистички значајно различите. Узети су у обзир само религиозни судјекти (религијско веровање 3 и изнад на pro-trait⁴ скали 1–5).

Примећујемо да је трагалачка оријентација међу верујућима чешћа код америчких протестаната, иако је нормативна просечна вредност није достигнута ни у једном од узорака. Разлика између друга два узорка није значајна.

Тредало би да се позабавимо још и питањем како се трагалачка религијска оријентација односи према познатим показатељима религиозности у нашем узорку (види Табелу 4).

⁴ Pro-trait скале су оне скале у којима виша вредност на скали показује већу количину мерене особине. (џрим. џрев.)

ТАБЕЛА 4. Корелација трагачке религијске оријентације и изабраних мера религиозности, по узорцима три конфесије

	српски право- славци	словеначки като- лици	амерички протес- танци
Лична молитва	-.003	.255**	-.181**
Одлазак у цркву	-.076	.219**	-.120**
Да ли верујете у Бога?	.006	.254**	-.160**
Унутрашња оријентација	.015	.245**	-.340**

Напомене

** Корелација је значајна на нивоу 0.01 (двосмерни тест значајности).

Опсег за сва питања је 1–5 у pro-trait правцу.

Из Табеле 4 видимо велику разноврсност односа, што је приметна супротност релативно малим разликама средњих вредности у Табели 3. Једино међу словеначким католицима примећујемо чисту позитивну везу између трагачке религиозности и показатеља религиозности, док тај однос није значајан међу православцима ни у једној од инстанци, а јесте значајан, али негативно у 3 од 4 инстанце, у америчком случају. Пошто су коришћени подаци за узорке у целости, можемо претпоставити да је степен религиозности, највиши у америчком случају, оно што објашњава овакву ситуацију. Критичари трагања као показатеља религиозности би у нашим подацима могли да нађу потврду, на пример Донахју, који сматра да трагање указује на агностицизам (Donahue 1985), Вулф, који заступа становиште да оно индицира либерализам (Wulff 1997) или Худ и сарадници, који доводе у питање „оно шта [тај индикатор] мери“ (Hood et al. 1999: 35). Налаз негативног односа између религиозности и трагања није изненађујући, пошто су и Френсис и Орчард представили сличан јак налаз међу онима који иду у цркву из различитих хришћанских деноминација у Енглеској (Francis & Orchard 1999). Као и Калдестат и Стифос-Хансен на узорку самопрокламованих ђарем умерено верујућих норвешких хришћана (Kaldestad & Stifos-Hanssen 1993).

4. Религијско искуство

Томка тврди, наводећи теолога В. Лоског, да религијско искуство заузима посебно место у православљу. „Православље се може разумети као религија искуства ...“ (Томка 2006: 260), и он даље објашњава да „православље јесте религија искуства ...“ (2006: 263). Ово је у супротности са западним хришћанством, где религија „све више постаје потрага за истином, рационализовани интелектуални подухват“ (2006: 259). Требало би очекивати

веће присуство и интензитет религијског искуства код православаца, насу-
прот трагачке религиозности међу западним хришћанима.

Прићи ћемо проблему искуства, које Глок и Старк (Glock & Stark 1965) сматрају универзалном компонентом религиозности, посредством тврдње: „Често сам имао/-ла искуство божанског присуства“, која је сама елемент скале унутрашње оријентације Горсуха и Мекферсона (Gorsuch & McPherson 1989), међу припадницима конфесија и највише класе религијских верника (као контролу могућег утицаја слабог веровање на предмет нашег истраживања). Изабрали смо ову тврдњу зато што не указује на афективну инклинацију током искуства (види Табелу 5).

ТАБЕЛА 5. Средње вредности и стандардне девијације за слагање са ставом „Често сам имао/-ла искуство Божијег присуства“, према конфесионалним узорцима по земљама

	српски православци	словеначки католици	амерички протестанти
Сви припадници	2.6 ^b /1.4	2.1 ^a /0.8	3.7 ^c /1.0
Максимални верници	3.2 ^a /1.3	2.9 ^a /1.1	3.8 ^c /1.0

Напомене

Опсег: 1–5, где 1 = потпуно неслагање, 5 = потпуно слагање; максимални религијски верници = 5 на 1–5 pro-trait скали.

Бројеви пре косе црте показују средњу вредност, а након косе црте стандардну девијацију.

За сваки исказ, средње вредности са различитим индексима међусобно статистички значајно различите.

Средње вредности за српске православце се налазе између ниских вредности код словеначких католика и високих вредности овог основног облика искуства код друге групе западних хришћана, где су православци ближи словеначким католицима. Вероватно је да степен религиозности објашњава варијацију, пошто у случају испитаника са максималним религијским веровањем, долази само до смањивања разлика, посебно нестаје значајност разлике средњих вредности католика и православаца. Дакле, тврдња да је православље религија искуства не налази на потврду у нашим подацима.

5. Грађанска религија

Томка сматра да под традиционалним условима, који још увек владају код православаца, „историја (се разуме) као испуњење Божијих оригиналних намера, као свети задатак... од стране Бога изабрана нација“ (2006: 256). Ово би било у складу са оним што је Врцан тврдио о српском православљу (Vrcan 1995).

У социолошком проучавању религије, ово прилично добор одговара појму цивилне религије, ако узмемо у обзир, рецимо, Белове написе, према којима је је цивилна религија „скуп религиозних веровања, симбола и ритуала који израстају из америчког историјског искуства протумачених у димензији трансценденције“ (Bellah 1968: 389). Бела донекле проширује своју дефиницију и њен домет када тврди да се „та религијска димензија може наћи, ја мислим, у животу сваког народа, кроз коју он тумачи своје историјско искуство у светлу трансцендентне стварности“ (Bellah 1975: 153). Овај појам је блиско везан за идеју „савеза“ и „изабраног народа“.

Проверићемо да ли се ајтеми које се односе на грађанску религију интегришу на исти начин међу православцима и међу западњацима, и поврх тога видећемо да ли је грађанска религија преовађујућа међу православцима.

Наш покушај формулисања скале грађанске религије је укључивао следеће ставове: „Наша земља има посебан савез са Богом“, „Није заиста могуће бити добар патриота, а не бити истински следбеник моје религије“, „Може се рећи да се наша држава не повинује свим њеним религијским дужностима“, „Бог се умешао у ток историје моје нације стављајући на пробу њену искрену веру“ и „Моја црква је била веома важна за опстанак моје нације кроз историју“. Ово је резултирало следећим алфа коефицијентима за скалу од 6 ставки: за словеначке католике = .84, за српске православце = .80 и за америчке протестанте = .78. Захтеви скале у погледу хомогености у свим срединама су били испуњени. Суочавамо се са феноменом хомогене грађанске религије у све три средине, без значајних разлика у погледу хомогености, премда су резултати за објашњену варијанту у српском случају незнатно нижи. Још треба да испитамо да ли је грађанска религија присутнија међу српским православцима, што би следило из тврдњи Томке и Врцана (види Табелу 6).

ТАБЕЛА 6. Средње вредности и стандардна девијација за скалу грађанске религије, према конфесионалним узорцима по земљама

Узорак конфесије по земљама	Средња вредност	Стандардна девијација
словеначки католици	11.3 ^b /15.1 ^b	4.6/4.9
српски православци	16.0 ^a /18.8 ^a	5.5/4.8
амерички протестанти	18.9 ^c /20.2 ^c	5.4/4.6

Напомена

Скала је састављена од 6 ставки (гдје је свака pro-trait са 5 поена), без поседног пондерисања (weighting).

Опсег 6–30, где је 6 = потпуна одсутност, 30 = потпуно присуство.

Подаци пре косе црте се односе на све обухваћене истраживањем, након косе црте на највеће вернике = 5 на скали 1–5 pro-trait скале.

За сваки исказ, средње вредности са различитим индексима међусобно статистички значајно.

Српски православци су, овог пута, ближи америчким протестантима, али је ниво грађанске религије очигледно највиши у последњој, „западно-хришћанској“ средини, насупротив очекивањима која произилазе из тврдњи Томке и Врцана, али у складу са оним што је, на пример, Фарсет пронашао: да је грађанска религија мање присутна у Европи него у Сједињеним Америчким Државама (Furseth 1994).

РАСПРАВА

Не сматрамо да са социолошког становишта нема важних разлика између источног и западног хришћанства које захтевају истраживање. Неке од њих су адекватно изложене од стране Томке (нпр. симфонија, која изгледа функционише у политичким системима неких земаља, укључујући и Србију). Али ми не налазимо да је ваљана тврдња о потреби за „поседном методологијом истраживања“, која би се суштински разликовала од оне примењене на западно хришћанство. У ствари, само западно хришћанство није монолитно, што укључује и она питања, која Томка олако наводи, која имају везе са „рационалношћу“. Католицизам наглашава улогу светаца, која се незнатно разликује од оне коју они имају у православљу, али која је потпуно страна већини протестанатских деноминација, које су друга грана западног хришћанства. Свечи се схватају као активна бића, која могу да помогну верницима, чине чуда и где све ово може да буде делотворно измолљено од стране верника. Како се ово слаже са „рационалношћу“ је питање које захтева истраживање. У сваком случају, из свега не следи потреба за „поседним методама“, и то не примарно због тога што постоји разједињеност у западном хришћанству, већ због метода и техника развијених у научном проучавању религије, које користи универзалне инструменте, од којих су неке близу тога да буду „ослобођене религијске доктрине и отворене, што их чини употребљивим при проучавању готово било које хришћанске деноминације и, можда, нехришћанских религија“ (Donahue, 1985: 415).

Поред тога, истраживања хришћанства (и других религија) могу бити квалитативна и квантитативна, а може бити испитан и политички утицај. Ово може захтевати поседне методолошке прилазе, као истраживање управљања религијским ентитета, судских одлука које се односе на религију, итд. Али Хантингтионова тврдња да је „источно хришћанство“ толико другачије да захтева поседну методологију не изгледа оправданом. Чак и ако Хантингтонова популарна тврдња може важити на нивоу анализе светске политике, социолошко проучавање религијског живота је друга ствар. Томкине тврдње су слабо засноване у социолошким налазима (онога што он тврди скоро да нема у Borowik 2002, нити у Greeley 1995).

Насупрот томе, најважније разлике међу узорцима тичу се јачине, интензитета религиозности у одређеној средини, која чак ствара структуралне разлике у обрасцу (као што је назначено у Табели 3). Ово указује на то да је јачина религиозности у одређеној средини највероватнија експланаторна варијабла, било до је друштво „морална заједница“ или не (Старк, Кент & Доуле 1982), а не конфесије или „религијска култура“ (дарем у оквиру хришћанства). До сличног је закључка дошао и Донахју, по коме снага суштинске (унутрашње) религиозности одређује правац односа са другим варијаблама (Donahue 1985: 404).

Поред ових налаза, пружамо и другу линију у проучавању посебности православља.

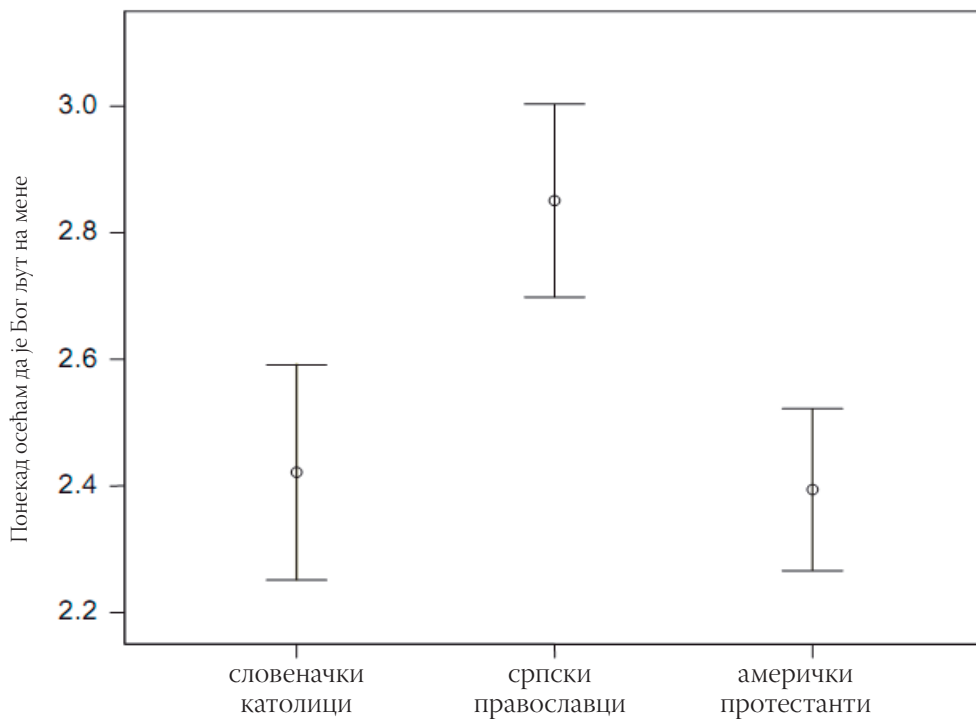
Бој који кажњава

Питали смо испитанике да изнесу своје становиште о исказу „Понекад осећам да је Бог љут на мене“. Ова изјава је индикација религиозности оптерећене кривицом и схватања Бога као некога ко кажњава и има осветничку природу, као што је представљен у Старом завету. Такво је схватање било преовлађујуће током првих векова хришћанства, а касније је модификовано рационално-правичним идејама чистиштва у католицизму и милости у протестантизму, што се десило и са буквалним схватањем Страшног суда. Српски испитаници су имали највише скорове код ових елементарних религиозних веровања и осећања (види Графикон 3).

Графикон 3 (error bar) показује значајан максимум међу православним српским верницима. Тамејнов [Tamhane] post hoc тест открива главну разлику између православних српских верника и Словенаца католика од +.36 (sig. = .011), и између српских православца и америчких протестаната од +.37 (sig. = .001).

Овај налаз није случајан, он је у вези са поимањем Бога. Проучавајући српску народну побожност, етнолог Бандић пише да међу Србима „Хришћанска бића преузимају паганска обележја, значајно се разликујући од њиховог описа у хришћанском учењу. Сам хришћански Бог није изузетак“ (Bandić 1991: 146). Даље, он пише да Бог „... проклиње оне који су га увредили ... он је више као моћни владар ... и нико не може да издегне његов суд“ (1991: 193). Српско православно, народно схватање Бога је превасходно испуњено страхом од казне. Тако треба схватити изреку: „*Има Боја!*“, која се изговара само онда када је неко неочекивано кажњен или ојађен несрећом након што је починио недопустива дела, а до тог је тренутка избегавао дужну казну. Ово може бити основа за разумевање неких одлика српског православног веровања, укључујући ситуацију на коју смо наишли давећи се религиозном мотивацијом.

ГРАФИКОН 3. Средње вредности слагања са изјавом „Понекад осећам да је Бог љут на мене“ посвећених верника по конфесионалним узорцима из земаља



Напомена: анализирани су само испитаници три конфесионалне групе чији је ниво веровања 4 и 5 (опсег 1–5).

Кружићи означавају средње вредности, а вертикалне линије стандардну девијацију.

Могуће је да ова разлика између источног и западног хришћанства не буде очекивана теолошки, будући да источно хришћанство (у супротности са западним) учи да људи нису наследили Адамов грех директно, већ „то су били резултати греха наших првих људских родитеља ... који је прешао на људска бића“ (Campbell 1996: 49). Православна доктрина *theosis*-а може теолошки звучати као антрополошки оптимистичка, пошто описује могућност да људи могу дистићи обожење, али у ствари наглашава грешност човека, посебно због тога што указује на пут, метод поновног достизања обожења. Осим тога, такав налаз је морао бити очекиван, ако се узме у обзир да је, говорећи уопште, православље релативно више верно оригиналном хришћанском наглашавању грешне, пале природе човека и његовог губитка светости, губитка сличности са Богом итд. Поред тога, још једном треба поменути обим прехришћанских слојева веровања искуственом православљу. Излагање православно антропологије Лоског је такође прилично пе-

симистично, у складу са схватањем „Бога који кажњава“. Тако, Лоски пише: „Али човек ће изабрати супротни пут. Одвајајући се од Бога, он се потчињава власти ђавола“ (Lossky 1989 [1978]: 134).

Јавља се потреба за питањем о уопштености таквог поимања Бога: да ли је ово типично за православље уопште или осоденост српске православне религиозности? Иако немамо чврсте податке, чувена изјава Достојевског да „Ако Бога нема, онда је све дозвољено“, указује на исти начин мишљења, према коме је правда овог света занемарена, а правда, окрутна правда, само је она Божија. Ренкур-Лаферијер је, анализирајући религијску уметност, закључио да „међу руским православним верницима осећај кривице је свепрожимајући и до данашњих дана ...“ (Rencour-Laferriere 2003: 14). Стога можемо претпоставити да овакво разумевање Бога важи барем за словенско православље.

Једно ограничење које треба поменути када је у питању генерализовање налаза ове студије је што је проучавана само једна православна религиозност (и две западне), те да могу постојати разлике у оквиру самог православља које нисмо овом приликом истражили. С друге стране, чињеница да смо истраживли студенте приближно исте старости даје оправданост поређењу.

Нису све релевантне тврдње Томкиног рада оповргнуте. Тако, он пише да је (православна) „религија космичко место конкретног друштвеног корпуса ... генерални атмосферски медијум, свеобухватни и интегришући, а ипак недиференцирани део културног универзума“ (Томка 2006: 257) у традиционалном друштву којем је православље наводно привржено. „Православље се више креће у правцу уметности и интуитивног схватања целине. Теоретичар комуникација Меклуан [McLuhan] ђи направио разлику између 'хладне' (мање преобликоване) природе источног хришћанства и 'вруће' западног хришћанства“ (2006: 260). Читајући овакве одломке, овај аутор је доведен у искушење да цитира Милса који даје завршну оцену Парсонсовог *Друштвеног система* (Mills 1959), али ће се уздржати, из поштовања према двојници поменутих социолога.

ЛИТЕРАТУРА

- Bandić, D. (1991) *Srpska narodna religija u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Batson, D. and Schoenrade, P. (1991) „Measuring religion as quest: 1. validity concerns“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4): 416–429.
- Bellah, R.N. (1968) „Response“, in D. Cutler (ed.) *The religious situation*, pp. 388–393. Boston: Beacon.

- Bellah, R.N. (1975) *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury.
- Blagojević, M. (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Filip Višnjić.
- Borowik, I. (2002) „Between Orthodoxy and eclecticism: on the religious transformations of Russia, Belarus and Ukraine“, *Social compass* 49(4): 497–508.
- Campbell, M.J. (1985) „Intrinsic and extrinsic religiosity: a review and meta-analysis“, *Journal of Personality and Social Psychology* 48(2): 400–419.
- Edwards, K.J., Hall, T.W. and Slater, W. (2002) „The structure of the Quest construct“. Rad predstavljen na konvenciji Američke Psihološke Asocijacije, Čikago, Illinois.
- Francis, L. i Orchard, A. (1999) „The Relationship Between the Francis Scale of Attitude Towards Christianity and Measures of Intrinsic, Extrinsic and Quest Religiosity“, *Pastoral Psychology* 47(5): 365–371.
- Furseth, I. (1994) „Civil Religion In a Low Key: the Case of Norway“, *Acta Sociologica* 37(1): 39–54.
- Glock, C. i Stark, R. (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Gorsuch, R.L. i McPherson, S.E. (1989) „Intrinsic/extrinsic measurement: I/E revised in single item scales“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 28(3): 358–354.
- Greely, A.M. (1995) *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Hill, P.C. and Hood, R. (1999) *Measures of Religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hood, R.W., Jr, Spilka, B., Hunsberger, B. and Gorsuch, R. (1999) *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press.
- Huntington, S.P. (1996) *The Clash of Civilizations*. New York: Simon and Schuster.
- Kaldestad, E. and Stifoss-Hanssen, H. (1993) “Standardizing measures of religiosity of Norwegians”, *International Journal for the Psychology of Religion* 3(2): 111–124.
- Lossky, V. ([1978]1989) *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Makrides, V. (1999) “Ambiguous reception and troublesome relationship: the sociology of religion in eastern Orthodox Europe”, in L. Voyer and J. Billet (eds.) *Sociology and Religions*, pp. 139–154. Louven: Louven University Press.
- Mills, C.W. (1959) *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Radisavljević Ćipirazović, D. (2002) “Religija i svakodnevni život: vezanost ljudi za religiju i crkvu krajem devedesetih”, u Milić A. i Bolčić S. *Srbija krajem milenijuma: razaranje društva, promene i svakodnevni život*, pp. 215–239. Beograd: Institut za sociološka istraživanja FF.
- Rencour-Laferrriere, D. (2003) “The moral masochism at the heart of Christianity: evidence from Russian Orthodox iconography and icon veneration”, *Journal for Psychoanalysis of Culture and Society* 8(1): 12–23.
- Stark, R. (2004) “SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 43(4): 465–475.

- Stark, R., Kent, L. and Doyle, D.P. (1982) "Religion and delinquency: the ecology of a 'lost' relationship", *Journal of Research in Crime and Delinquency* 19(1): 5–23.
- Tomka, Miklos (2006) "Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?", *Social Compass* 53(2): 251–265.
- Vrcan, S. (1995) "A Christian confession possessed by nationalistic paroxysm: the case of Serbian Orthodoxy", *Religion* 25(4): 357–370.
- Wulff, D.M. (1997) *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Approaches*. New York: John Wiley.

Са енглеског језика превели Никола Насков и Милош Јовановић

Александар Агађаниан

ПРОБОЈ У МОДЕРНОСТ, АПОЛОГИЈА ТРАДИЦИОНАЛИЗМА ПОГЛЕД РУСКОГ ПРАВОСЛАВЉА НА ДРУШТВО И КУЛТУРУ ИЗ КОМПАРАТИВНЕ ПЕРСПЕКТИВЕ

Овај рад ће истражити фундаменталне погледе руског православног хришћанства на савремени свет и његово властито место у њему и уклопити ове погледе у оквир (шире) приче западне мисли из недавних векова. Полазим од претпоставке да је главни циљ западне религијске мисли последња три века био изградња мостова и суптилних веза „овога света“ са трансцендентним, препознајући као своје централно интересовање човеков однос према „овом свету“, и даље повезивање „овога света“ са епистемолошким подручјима „културе“ и „друштва“. Руска религиозна мисао је дефинитивно била део овога процеса. Стога, моја намера је да приступим питању каква су данашња становишта руског православља у сагледавању целокупног комплекса света/културе/друштва.

Главни извор ове студије је документ који је настао у Руској православној цркви, *Основи социјалне концепције* (ОСК), који је званично усвојио Сабор 2000. године.¹ Реч „социјални“ у овом документу покрива разноврсност социо-културних феномена од државе, закона, културе, биоетике до секуларизма. Сама чињеница покушаја формулисање ових питања као теолошких, и то као званично ауторитативно настојање, јединствено је у православљу. Документ се може сматрати првим званичним, мада индиректним, одговором на независни теолошки модернизам на хришћанском Истоку, на главне трендове у западној култури, као и на (пост)модерност у целини.

¹ *Основи социјалној концепцији Руској Православној Цркви (Основи социјалне концепције Руске православне цркве)*; Први пут објављен на сајту Московске патријаршије (www.russian.orthodox.org/ru) и касније у књизи докумената Сабора (Osnowy, 2001). Документ је писало преко 20 аутора, укључујући чланове црквеног естаблишмента и академије, под покровитељством департмана цркве предвођеним митрополитом Кирилом (Гунђајевим). Чињеница да је документ створило црквено „министарство спољних послова“ а не Теолошка комисија упућује да документ има јаке идеолошке и бирократске основе, обезбеђујући ригидно артикулисани званични став према горућим питањима која деле епископат, свештенство и лаике. Усвајање документа сигурно се тицало високе црквене политике, као што је то био случај са неким другим резолуцијама Епископског сабора из 2000., као што је канонизација цара Николаја и његове породице и усвајање документа о екуменизму. Претпоставка је да су важне резолуције, као што су ове, преузете од стране Локалног Сабора (*Поместиньий Собор*) целе цркве, а не само од Архијерејског сабора (*Архиерейский Собор*). Издегавање сазивања ширег сабора, речено је, умањује легитимност текста, и још више од тога, обременен је опасношћу растућег „клерикализма“. (Gostev, 2001, стр. 155, са референцама на Александра Карташева).

Као компаративну позадину за идеје прокламоване у ОСК, ја сам изабрао за главну референтну тачку други ауторитативни и званични документ – *Катихизам катјоличке цркве* (ККЦ) (Catehism, 1997). Овај текст је далеко обимнији и не може се сматрати директним парњаком ОСК и погодним за поређење. Руски документ који је предмет студије може се поредити с њим само у ономе што оба од њих садрже о социо-културним темама, што је прилично мали део *Катјоличкој катихизиса*.² Ипак, определио сам се за поређење ова два документа различитог жанра и обима зато што ниједан други ауторитативни катихизам православног хришћанства не садржи највећи део тема које ме интересују у овом раду.³

Ово питање тематике је значајно по себи. У ОСК, теолошка основа социјалне визије је издвојена у првом, релативно кратком поглављу. Мада нека од наредних поглавља садрже елементе теолошке аргументације, прво поглавље служи као теолошки увод у остатак документа, док су остала питања класификована на бази њихове властите логике, а не конгруентно укључена у шири теолошки оквир.⁴

Насупрот томе, социјална визија католичке цркве, као што се види у ККЦ, тесно је прожета догматским корпусом, која је потпуно систематизована око традиционалне теолошке парадигме: Чланова исповедања вере (*Arrostolicum* и Никејски *крего*), Седам светих тајни, Десет заповести и „Оче Наш“. У ствари, социјално учење је раштркано кроз текст Катихизиса и подређено његовој изворној логици.⁵ Социјална питања су потпуно интегрисана у *summa theologica*. Руски докуменат је одвојени, нови додатак мисли, који је само површно у корелацији са основном догматиком. У овом погледу, ОСК је концептуално и стилски још увек потпуно отуђен од цело-

² Социјално учење католицизма изражено је у неколико докумената, почевши од *Rerum novarum* (1891) Лава XIII, детаљно разрађеног шездесетих година двадесетог века, нарочито у два документа Другог ватиканског концила, *Lumen gentium* и *Gaudium et spes* (види Ava, 1966, стр. 14–101; 199–308).

³ Очигледно је да ови одговори на (пост) модерност, како можемо да га назовемо, исказани у ОСК ни на који начин не представљају *ипаксу* руског православља на нивоу локалне конгрегације; ни *Катихизам Катјоличке цркве* не даје адекватан опис деловања римокатолицизма у свету. (Деловање Руске цркве је уопште „традиционалније“ од погледа изражених у ОСК, док католичко деловање драматично варира међу различитих земљама и заједницама). Наше поређење више припада историји идеја него еволуцији религијске праксе. Међутим, документи, *grosso modo*, одражавају тренутну промену етоса обе институције и црквене културе.

⁴ Види *Додатак* на крају овог рада за садржај ОСК.

⁵ Сегмент ККЦ назван *Социјална доктрина Цркве* тиче се посебних питања сиромаштва, економских односа и правде, у складу са класичном „социјалном“ енцикликом од 1891 до 1967; смештајући овај сегмент под рудрику Седме заповести „Не кради“ оцртава његове тематске контуре и границе. Сужено социо-економско значење „социјалне доктрине“ у римокатолицизму је само део „социјалног учења“ како се поима у руском документу који је предмет студије; из овог разлога је погрешно користити термин „социјално учење“ у односу на руски документ.

купног догматског тела, које није мењано још од времена Великог катехизиса митрополита Филарета (Дроздова) (Filaret, 1823). Свеукупна аутономија „социјалног учења“ у руском православљу одражава општу структуру утврђене теологије и може бити објашњена ваљаним разлозима инхерентном „антитеолошком“ диспозицијом православне духовности, или чак више специфичним теолошким карактером, њеном апофатичком склоношћу.⁶ У сваком случају, ова специфична аутономија „социјалног учења“ има бар две важне консеквенце: она даје овом учењу више слободе за интерпретацију, али је чини мање теолошки заснованом и ауторитативном.

Ево питања која ће бити разматрана у овом раду: Шта су главни трендови у руској мисли који су интерпретирани у овом релативно кратком али идеолошки сугестивном тексту? У каквој су релацији ова нагињања ка модерном мишљењу са еволуцијом источног хришћанства и западне религијске мисли последњих неколико векова? Шта Руска црква види као главни савремени изазов и како реагује на њега? Где се може сместити овај одговор на скали иновација-конзервативизам?⁷

ВИЗИЈА СВЕТА

Главни теолошки мотив целокупног документа је, по мом мишљењу, оправдање света као легитимног предмета специфичних активности Цркве. Неколико главних постулата је формулисано да би се испунио овај циљ. Класична теза о две природе, божанској и људској, која функционише у Цркви обезбеђује главну полазну тачку и објашњење за интеракцију између Цркве и света/културе/друштва.

Црква је богочовечански организам... Црква је са светом повезана својом човечанском, створеном природом. Па ипак, интеракција између Цркве и

⁶ Види класичан рад Георгија Флоровског (Florovsky, 1981), посебно поглавље IX; Felmi, 1999, поглавља 1, 2. Критиковање Руске цркве због теолошких недостатака постало је масмедијски клише који су користили њени критичари: Инокентије Павлов, на пример, верује да Црква просто не поседује никакву теологију (*Segodnya*, 18 Мау 1999); други новински чланак, који је писао Константин Жигалов, говори о одсуству интелектуалне и рационалистичке традиције и упућује на тврдњу Александра Шмемана о упорном отпору руске душе према логосу који је био „један од најдубљих узрока фаталних недостатака и криза у руској историји“ (*Interfax-Argumenty i fakty*, 12 March 1999).

⁷ Не намеравам да се у овом раду бавим свим посебним питањима која се тичу ОСК, као што су црквено-државни односи, рада и својине, ставова према породици, родној једнакости, абортусу, хомосексуалности итд. (види *Догашак* на крају овог чланка), мада могу да укажем на неке од њих илустрације ради. Уместо тога, мој задатак овде је да откријем *најубијенију параграфију*, којој су све остале посебне теме подређене. За анализу документа види Thesing and Uertz (2001) и Mchedlov (2002), као и неколико новинских чланака које сам цитирао у овом раду.

света није однос искључиво замаљског организма него Црква и свет делују једно на друго у свој својој тајанственој пуноћи. Управо богочовечанска природа Цркве омогућује благодатни преображај и очишћење света, које се у историји врши кроз стваралчку сарадњу, „синергију“ чланова и главе црквеног тела. (I.2)⁸

Кроз „синергију“ (од грчког *synergos*, радити заједно), Бог је у односу са Црквом, а кроз њу, са светом.⁹ У другом параграфу читамо: „Дејством Духа Светог у Цркви се врши обожење творевине, испуњава се првобитна зами-сао Божја о свету и човеку“ (I.1). Да би била у односу са светом, Црква пролази кроз „процес историјског *kenosis*-а испуњавајући своју искупљујућу мисију“.¹⁰ Даље, Црква је позвана да подражава Христа, и у исто време да Му служи, служењем „гладнима, бескућницима, болеснима, утамниченима“, испуњавањем заповести самилости. Изражена параболом милосрдног Самарићанина (I.2). Затим долази друга круцијална теза: „Христос позива Своје ученике да се не гнушају света него да буду 'со земљи' и 'светлост свету“ (I.2).

Следећа веза је добро позната идеја: признање разноврсних људских дарова, и разноврсних облика служења Богу, може послужити као генерална основа разноврсне религијске легитимације друштва. Она такође служи разликовању и пуном признању једнакости три социјалне категорије које се тичу Цркве: свештенства, монаштва, лаиката (I.3). Црква позива своје чланство да учествује у социјалном животу, у складу са оним што Исус, у Високој свештеничкој молитви, каже о својим ученицима. „Ја се не молим да их уклониш од света, већ да их сачуваш од зла... Као што си ти мене послао у свет, тако и ја њих шаљем у свет“ (Јован 17:15, 18).

Затим следи други параграф:

Недопустиво је манихејско гнушање над животом света који нас окружује. Учешће хришћанина у том животу треба да се заснива на схватању да су

⁸ Римски бројеви означавају поглавља, а арапски параграфе. Цитати су преузети из српског издања: *Основи социјалне концепције Руске православне цркве* (Нови Сад: Беседа, 2007.), са руског превели: Марина Обижајева и Владимир Куриљов, превод редиговала: проф. др Ксенија Кончаревић, коначну редактуру извршио: епископ бачки др Иринеј.

⁹ Синергија је најважнија идеја у сотерологији православља; међутим, опште је схватање да је она апсолутни производ Божије милости, са човековом сарадњом у овом случају која се састоји у простом *обраћању* Богу, *позивајући* Га да дарује благодат (за искупљење и обожење) (види Felmi, 1999, стр. 158–59); отуда је традиционални човек виђен великим делом као пасивни партнер на заједничком задатку.

¹⁰ *Kenosis* (производи изведени термин *кеноитичко* хришћанство), на грчком језику само-унижавање, је реч коју Св. Павле користи у Фил. 2:8 да изрази значење мистерије инкарнације; термин је такође широко коришћен у православној теологији, на пример од стране Георгија Федотова, Владимира Лоског и других, у ширем значењу хришћанског само-жртвовања.

свет, друштво и држава предмет љубави Божје, јер Бог жели да они буду преображени и очишћени по начелима Богом заповеђене љубави. Свет и друштво хришћанин треба да сагледава у светлости коначног циља њиховог постојања, у есхатолошкој светлости Царства Божјег. (I.3)

Црква, са својом мисијом „спасења света“, позвана је на интеракцију са државом („чак и ако она није хришћанскога карактера“), асоцијацијама и појединцима („чак и кад они не поистовећују себе са хришћанском вером“), „не постављајући непосредно обраћење свих у православље“, већ обнављања побожности, мира, благодестања као предуслова коначног циља спасења (I.4).

Изгледа да је доследни циљ целокупног поглавља да се створи теолошка основа за стратегију афирмације света и да се артикулише одбацивање стратегије одрицања света. Ово је учињено оштрим полемичким тоном: двострука позиција „избегавања“ света одлучно је одбачена, као да текст циља, алудира на ултраконзервативно „црно свештенство“ из моћних манастира и на неке свештенике који се чврсто држе становишта одбацивања света.¹¹ Концепт кенозиса, синергије, разноврсности дарова и служби, Божје самилосне љубави према слабима (који се касније може применити на целокупно друштво грешника) има основни циљ да теолошки подигне свет/друштво и укљученост Цркве у друштво.

Постоји искушење подривања овог закључка његовим простим приписивањем политичким амбицијама актуелног црквеног вођства, што би делимично било тачно, али истинито само на површном нивоу, зато што је,

¹¹ Оживљавање свештенства и њихов отпор било каквом облику *aggiornamento* у Руској цркви може се лако наћи у руској штампи и неким званичним документима Сабора. Новине су извештавале о растућем раздору између либерала и конзервативаца током деведесетих година двадесетог века (види на пример *Nezavisimaya gazeta*, 13 April 1996; *Novyye izvestiya*, 24 July 1999; *Interfax-Argumenty i fakty*, 12 March 1999). Једно од централних питања, лакмус папир, био је екуменизам; извештавало се да су многи епископи били против екуменизма на епископском Сабору 1997 (*NG-Religiū*, 3, 1997); жестока критика наводног екуменизма хијерархије од стране монаха Валаамског манастира постала је велико јавна и покренула је питање могућег раскола или чак свеукупне шизме у оквиру Цркве (види *NG-Religiū*, 5, 1998; 8, 1998). Други занимљив елемент били су *млагосијарци* („млади старци“), нови тип харизматичних свештеника-монаха сличних гуруу, са групом следбеника око себе, који су били у свим намерама и циљевима независни од хијерархије и практиковали строго ексклузивно православље; на ово се гледало као на стварање „опасности тоталитарног секташтва“ (*NG-Religiū*, 4, 1997; 7, 1999) и било је осуђено у специјалним званичним резолуцијама од стране епископског Сабора 1997 и Синода 1999. Ови монаси-исповедници су се друтално мешали у питања породичног живота, третирајући осетљива питања као што су абортус, контрацепцију, развод на крајње строг начин (*NG-Religiū*, 11, 1998; 8, 1999). Постојање отпора овог десног крила показује се у тексту ОСК: одбрана брака као добре ствари, аутори отворено наступају против анонимних исповедника који „ принуђују“ своје ожењене следбенике да апстинирају од сексуалних односа (ХП.3) и који непопустиво одбијају грађански брак (Х.2); документ упућује на специјалну резолуцију Синода из 1998. против „негативних и арогантних ставова према браку“ (Х.1). Ово је управо неколико примера откривања јаких тензија иза и између редова текста који је предмет студије.

у ствари, ово питање укључења стална и фундаментална дилема у свим хришћанским црквама. Контрверзе око укључења у Русији датирају још од петнаестог века, почев са црквеном стратегијом служења друштву Јосифа Волоколамског супростављеном принципијелном асоцијалном ставу који су истицали преко-волгијански „непоседоватељи“ (контрверза која није сасвим неслична оној између конвенционалиста и спиритуалиста у фрањевачком реду). Јосиф је, у овом погледу, био сигурно претходник митрополита Кирила у формулисању стратегије укључења.¹² Контрверза је нарочито дошла до изражаја у време неколико критичних тренутака историје Русије, и на посебно драматичан начин у току црквених реформи шездесетих година XIX века (са двосмисленим резултатима) (Rimsky, 1999 стр. 270, 564) и у Покрету обнове 1905. (група од 32) и 1922. године, који показује, по правилу, дубоку тензију између белог (парохијалног) и црног (монашког) свештенства.¹³ Локални сабор (Помесни сабор) 1917–18. био је значајан пример огромне отворености Цркве према друштву.¹⁴ Теоријски, поруке афирмације света и укључења у свет сигурно нису нове, и теологија Фјодора Бухарева (средином деветнаестог века) била је праћена неколицином радова православних филозофа (Владимира Соловјева и Сергеја Булгакова, између осталих) који су стварали на истој линији.¹⁵ Практично, најдиректнији утицај био је сигурно онај митрополита Лењинграда и Новгорода између 1963. и 1978. и учитеља Кирила.¹⁶ Ипак, текст који ми овде анализирамо је

¹² Ово, међутим не значи да је случај „јосифљани против непоседоватеља“ аналоган случају „Кирила против конзервативних монаха“ из 1990-их година. У својој доктринарној непопустљивости и нетолерантности савремени монашки конзервативци су пре настављачи Јосифа него непоседоватеља. Не можемо сада ићи даље у разматрање овог питања. У вези са темом конвенционалисти против спиритуалиста види Turner (1969, стр. 147), који упућује на Lambert (1961).

¹³ Види Pospelovsky (1995), посебно теолошке *bona fide* реформаторе као што је Антонин Грановски који је без одбацивања монаштва (за разлику од других радикалних и политички ангажованих реформатора) инсистирао на блиском јединству лаика и свештенства као на принципијелном циљу (стр. 89–91). У екстремној форми постреволуционарни Обновитељски покрет називан је „револтом белог свештенства гладног-моћи“ (стр. 92).

¹⁴ Јован Мајендорф пише о „унутрашњем, духовном *aggiornament*-у“ Сабора (Meyendorff, 1996, стр. 190). Аутори ОСК, укључујући и Кирила, нису пропустили да укажу на свој дуг према првом постимперијалном, и последњем пресовјетском *слободном* Сабору руске цркве (Kirill, 2000a).

¹⁵ Види Valliere (2000). Алексеј Гостев оцењује да текст ОСК садржи, у овом погледу, нека имплицитна указивања на Владимира Соловјева и Александра Карташева, посебно чланак „*Tserkov' kak factor sotsial'nogo ozdorovleniya Rossii*“, писаног раних 1930-их, где описује „служење друштву“ као наставка црквене мисије (Gostev, 2001, стр. 142–43).

¹⁶ О Никодимовом прагматизму, његовом „пресудном утицају на избор епископа“ и његовој изванредној екуменској енергији, види Tsurip (1997, стр. 413–14, 443–45). Александар Морозов назива Никодима „успешним човеком шездесетих“ („*shestidesyatniki*“ су били они који су били инспирисани политичким отварањем 1950-их) (*NG-Religiū*, 11, 1997). Црквени интегристи радије говоре о „Никодимовој мафији унутар цркве“ оптужујући је за екуменизам и либерализам (види чланак Константина Душенова у *Zavtra*, 19 November 1997). Сам Никодим није био „либерални теолог“ или дисидент

први званични документ православне цркве који је у складу са свим овим трендовима и очигледно претпоставља просветско становиште.¹⁷

Чини се да је став просветске стратегије неизоставан, како у теолошком тако у прагматичном погледу. Међутим, чини се да се аутори, у својим тврдњама, боре сами са собом, покушавајући да помире противречне импулсе и да превладају потресе у оквиру црквене заједнице, која је дуго била ускраћена за било какво искуство слободног израза. Документ енергично покушава да прекине бројне фрустрације: неискуство наслеђено од гетоизираних изолације Цркве; извесни комплекс кривице због институционалне сервилности (у Совјетском Савезу); тешку вртоглавицу као последицу напрасног усвајања слободе и тежине моралног ауторитета; претњу маргинализације у новом подручју далекосежног секуларизма (још од распада Совјетског Савеза).

Остаци овог унутрашњег независног положаја су сасвим приметни у тексту ОСК.¹⁸ Просветско становиште, афирмисано на почетку, константно је оспоравано кроз остатак текста. Изненађујуће је, што се тиче управо дискутоване премисе, како се кроз цео текст протеже и доминира тема *деградације светиња*, и још специфичније, *савременој социјалној* света. Масовна апостазија се препознаје као крајњи корен повећане социјалне дезорганизације која се огледа у: демографским кризама, распаду породице, умножењу грехова у „индустрији порока“, моралној деградацији која се манифестује у повећању абортуса и злоупотреби дрога, опасностима технолошких мешања [у природне процесе], катастрофалном еколошком поремећају који је произвела „модерна цивилизација“ (III.6; XI.4; VI.5; XII.2; XI.6; XII.4; XI-II.1) – све ово је појачава „духовна празнина, губљење смисла живота, непостојање јасних моралних оријентира“ (XI.6). У неким моментима, језик документа поприма апокалиптични призив. Свет/друштво са којим Црква намерава да сарађује је дубоко нарушен и одиста шкодљив: у овом смислу текст садржи класичан хришћански пророчки тон који је битно ишчезао у западном дискурсу.

било које врсте, већ пре администратор који је тражио компромис са режимом. Ипак, његово управљање, ослањајући се на дипломце отвореног ума обновљене црквене академије (поседно академије у Лењинграду) било је зачетак отварања дела епископске хијерархије.

¹⁷ Превладавање онога што се може назвати литургијским редуccionизмом Цркве била је велика тема у посткомунистичким религијским дебатама. Патријарх Алексеј је одлучно одбацио идеју да Црква треба да остане „у оквиру храма“ и да се уздржава од укључивања у било шта што је изван ње (види његов чланак у *NG-Religii*, 11, 1997). Новински колумниста Михаило Антонов упозорава да уколико није отворена на овај начин Црква се може трансформисати у секту (*NG-Religii*, 9, 1997).

¹⁸ Једна од водећих фигура у целом пројекту, митрополит Кирил, признао је неколико недеља пре Сабора да постоје озбиљне расправе не само између црквених група укључених у стварање ОСК („сви они су такође ангажовани“) већ и у оквиру самог Синода. „Нимало није лако за цркву и лаике православне јавности да постигну договор, а ово компликује цео процес“ (*NG-Religii*, 26 July 2000).

Заиста, чини се да ова врста контроверзи застарева на Западу. Однос хришћанства према модерном свету био је стратешки, ако не и практично, редефинисан после дугог путовања које је почело са „новим хришћанством“ Сен Симона и његових следбеника у деветнаестовековној Европи, са Хорасом Бушнелом, са раним унитарцијанцима и са касније либералним протестантизмом касног деветнаестог века „златне епохе“ Америке, потеклог из покрета социјалног јеванђеља. У римокатолицизму социјално укључење цркве не захтева много оправдања. У време папе Лава XIII у његовом *Regimini innovandi* (1891) ово је још увек била сфера „нове ствари“ за Рим, као што сам назив документа јасно сугерише и „социјалне доктрине“ коју су елаборирали његови наследници. Проблем за католичку цркву у двадесетом веку био је, штавише, поништење *лимита* овог укључења.¹⁹ У протестантизму, строго говорећи, свака посебна „социјална доктрина“ цркве чинила би се излишном, јер протестанти сматрају да „Црква *нема* етику, већ је сама по себи социјална етика“.²⁰

Западне цркве пролазе кроз веома сложено и дубоко теолошко путовање у циљу разумевања и потпуног упијања ове друштвене отворености. Упоредимо резултате тог путовања са оним што смо видели као покушај православних хришћана да сустигну тај развој.

У протестантизму је постојало растуће фокусирање на „људскост“ након што је Шлајермахер постулирао пресудни заокрет ка унутрашњем сопству, и наставио са њим нагласком на људском искуству (што је видљиво у експерименталном приступу Виљема Цемса и „емпиријске теологије“) и на историчности хришћанства (које почиње Хегеловим погледом на људски свет као суштински за Божију самореализацију, или идејом Ернста Трелча о личности Христа појмљивој само кроз целокупну (људску) историју „традиције“. Снажни и дубоки антилиберални револт Карла Барта, са његовим погледом на Бога као „светог другог“, добио је снажну противтежу у концепту Емила Брунера о „Божијем-људском сусрету“, у идеји Фридриха Гогартена о „божјој идеји“ да подари човеку свет (што је постало основа пасивизиране потврде секуларне културе у *Секуларном трагу* Харвија Кокса), у концепцији Дитриха Банхофера радикалне „световности“ хришћанског искуства („припадањем у целости Христу [значи] стајати у целости у свету“) (Livingston *et. al.*, 2000, стр. 6–7, 26–9, 34–47, 80, 86–93, 122). У ствари, чак и антилиберални, у ужем теолошком смислу, елементи у мисли Барта, Банхофера, протестантских егзистенцијалиста и Рејнолда Нибура, били су под-

¹⁹ Види дискусију у Calvez, J.-Y. and Perrin, J. (1961).

²⁰ Цитат из истакнутог методистичког теолога Стенлија Хауерваса [Stanley Hauerwas] наведен у Hastings, (2000, стр. 676). Ово не треба схватити у смислу да он у својим радовима заступа потпуно и безусловно прихватање социјалног света, већ показује унутрашњу легитимацију социјалног света.

стицани општим занимањем за људску аутономију, а тиме и њиховом неоспорном афирмацијом области социјалног.²¹ У протестантизму су, истина, постојале снажне струје конзервативног евангелизма, фундаментализма и пентакостализма, које су биле мање теолошки утицајне, али које су дефинисале позадинско расположење премиленијанизма и антимодернизма; међутим, еволуција сва ова три „покрета“ двадесетог века, сваког на свој начин, учинила их је деловима сложеног и општег пејзажа који они, ипак, нису дефинисали.

Католичка теологија двадесетог века била је, у целини, сложен одговор на неосхоластички догматизам какав је установљен у енциклици *Aeternis Patris* (1879), *Кодексу црквеног закона* (1917) и *Антимодернистичкој закљетици* (1917), то је било превазилажење тврдоглавог пренаглашавања јасне и неистраживе разлике између природе и благодати, природног и натприродног, одговор на строги приоритет „анђеоског“ томистичког рационализма над романтичким (и делимично модернистичким) акцентом на емоцијама и искуству (Livingston *et. al.*, 2000, стр. 197–99). *La Nouvelle Théologie* Хенрија де Лубака (1896–1991, кроз августинску интерпретацију Аквинског и „посткритички“ приступ Библији, обележио је тренд оживљавања „смисла светог“ величањем динамичке аспирације људског интелекта и људског духа према Богу, и на тај начин „обнове“ (као што је Лубак уочио) динамичког континуума, пре него дубоке поделе, између човека и Бога (природе и натприродног).²² Карл Ранер је употпунио овај заокрет припајањем Хајдегеровог егзистенцијализма да би створио теологију корелације (људског и дожанског), посебно увођењем Хајдегеровог гледишта *Vorgriff* (пред-разумевања/схватања) (Бога), које је према Ранеру природни дар људске врсте и услов *sine qua non* откровења („имплицитне религиозности“ свих људских бића); на тај начин, природа и благодат постају једно поновним сједињењем.²³ Оваква и друга слична кретања у римокатолицизму извршила су, у потпуности, утицај на римски *magisterium* и теолошки поредак Другог ватиканског концила. Ове идеје су по својој интонацији веома блиске хуманизујућим импулсима руских религијских писаца као што су Бухарев, Булгаков, Мајендорф и сасвим подударна са оним што смо видели у теолошким клаузулама ОСК (мада термини „синергија“ и „кенозис“ нису коришћени у

²¹ Неки слични трендови у јеврејској теологији, у блиској међурелацији са развојем протестантизма, могу се пратити од јеврејских егзистенцијалиста Франца Розенцвајга и Мартина Бубера; до „живог Бога“ Вила Херберга, до Мордекаи Капланове иновативне визије динамичког откровења Бога у оквиру природе и историје, у његовом *Judaism as Civilization* (1934) (види Gilman, 2000, стр. 442–50).

²² Види de Lubac *Le Surnaturel* (1946), цитат у Livingston *et al.* (2000, стр. 203–5).

²³ Види Ранерове фундаменте *Теолошких исцртавања*, као што је наведено у Livingston *et al.* (2000, стр. 207–11).

католичкој аргументацији).²⁴ Међутим, чини се да ће овај тренд бити фундаменталније уграђен у католичку мисао. Било би погрешно сматрати да католичка мисао прихвата либерални поглед на свет или чак просветитељску парадигму у њеној целовитости: такво потпуно прихватање значило би просто елиминацију хришћанског идентитета, и многи документи после Другог ватиканског концила, укључујући енциклике Јована Павла Другог, садрже строге критике постхришћанског хуманизма; али католичка мисао чврсто се држи претпоставке да преовлађује хришћанска *иприрода* света.

Претпоставка је подупрта разумевањем стварања – можда централним гледиштем у *Католичком катихизису*. „Бог ствара мудрошћу и љубављу“ (ККЦ, 295);²⁵ он „ствара видљиви свет у целокупности његовог богатства, разноврсности, поретка“ (337). У многим текстовима, међутим, текст глорификује „лепоту универзума“ (341), „доброту и савршенство свих створења“ (339), доминацију добра над злим у свету (412). Идеја стварања представља кључни концепт који чини свет добрим *ex definitio* (Пос. 1.27) (355), на тај начин човек припада природи и учествује у њеној првобитној доброти. „Закони природе“ који владају светом ни на који начин нису супростављени Богу; као што теза о стварању сугерише, они су Божји закони. Створени свет је такође уређен, а идеја о „поретку стварања“ (коју је усвојио протестантизам после Лутера) коришћена је да би обухватила тоталитет природног света. Идеја о првобитном греху чини се да јењава у документима после Другог ватиканског концила: иако „греси гурају цео свет у грешне околности“ (408). Бог није сачувао првог човека од греха јер, како Тома Аквински пише, „Бог допушта зло ради већег добра“ (412); на другом месту (у поглављу о браку) речено је да „поремећај који ми доживљавамо веома болно не потиче од *иприроде* човека и жене, нити од природе њихових односа, већ од *греха*“ (наглашавање у оригиналу), дакле, „ипак створени поредак опстаје, иако озбиљно нарушен“ (1607–8). Тако је грех јасно супростављен природи, извори греха су изван природе, тако да се уређени природни свет, мада оштећен, може сматрати инхерентно савршеним. У овом савршено уређеном свету човеку је „поверена одговорност“ владања; Бог је „оддарио човека интелигенцијом и слободом да би употпунио дело стварања, да би усавршио хармонију ... Људи у потпуности постају ‘Божји сарадници’ који заједно са њим раде за његово Царство“ (307).

Идеје сарадње, као и отвореног одбацивања манихејства (285), у складу су са оним што смо видели у руским ОСК, али у којима је темељ за афирма-

²⁴ Ранер, међутим, користи фигуру Христа као савршеног симбола Божјег-људског јединства, мада не помиње *kenosis* (види Livingston *et. al.*, 2000, стр. 212).

²⁵ Овде и након тога ја упућујем на нумеричке параграфе као што је дато у стандардном издању *Катихизма Католичке Цркве* (Catechism, 1997).

цију света значајно слабији, само због тога што се кључни концепт стварања, са свим његовим последицама, чини периферним. Сагласно томе, на природни свет се не гледа као на савршен и уређен, издигнут изнад греха. Тензија између Бога и света опстаје, а афирмација света остаје делимична. Бог спасава свет кроз оваплоћење, кенозис и искупљење; заиста, „свет, друштво и држава [су] предмети љубави Божје“ (I.3). Међутим, они чине само *одјек-тје*, а не дића која се величају и вреднују *ио њиховој правој природи*. Њихово отуђење од Бога је много јаче у руским текстовима, и зато је потребан стални Христов кенозис, док у ККЦ *створени* свет тежи да буде афирмиран онтолошки, по дефиницији, док је грех делимично маргинализован.²⁶

ГЛАВНИ УЗРОК СВЕТСКИХ ПРОБЛЕМА: ОТПАДНИЧКИ АНТРОПОЦЕНТРИЗАМ

Главни концепт који је коришћен у руском социјалном документу при објашњавању деградације света је ирелигиозни антропоцентризам (термин није директно коришћен, али је имплицитно свуда присутан). У ОСК стоји: „заваравање достигнућима цивилизације удаљава човека од Творца, води привидном тријумфу разума који настоји да земаљски живот уреди без Бога“ (VI.3). Темељна критика либералног гледишта слободе као „самовоље“ и „права“ (*своеволие*) (IV.7), и хуманизма као недовољне етичке основе (XIII.4), имплицира исту идеју. Третман биоетичких, медицинских и еколошких питања заснован је на класичној антимодернистичкој претпоставци да „интервенције“ (безбожног) људског разума „нису у складу са замислима Творца живота“ (XII.4), чији је исход теомахија (*доидорчесиво*). Одбијање Цркве да прихвати „уређење светског поретка у којем је грехом помрачена (*иомраченна*) човекова личност стављена у центар свега“ (XVI.4); стога, црква одбацује цео пројекат модерности и његову најновију форму, глобализацију („универзалну бездуховну културу“ (XVI.3)), суштински корумпирану неконтролисаним антропоцентризмом.²⁷ У овом погледу ОСК наслеђује ру-

²⁶ Традиционални прилично јак нагласак на стварању у теологији православља је присутан у ОСК. Међутим, овде постоје нека важна модерна кретања, која би савремени руски теолози могли да користе, али нису, да заснују своје погледе: *софиологија* Владимира Соловјева и Сергеја Булгакова, која постулира Софију као делимичан одговор света на стварање (Види Valliere, 2000, стр. 159–60, 260–66); идеју *logoi*, унутрашњи бојански принципи који се манифестују у свим створењима, коју је развио Думитру Станилоу после Максима Исповедника, паламистичку теорију иманентности енергија (*energeiai*). Све оне омогућују начине заснивања јачих иманентних темења за стратегију афирмације света, који се заснивају на креационизму (види Ware, 2000).

²⁷ Неке даље теолошке разраде антилибералног дискурса могу се наћи у извештају Теолошке комисије који је доставио митрополит Филарет, члан Синода. Говорећи о главној тези ОСК, Филарет денуцира „савремену цивилизацију“ засновану на либералним идејама, која комбинује „пагански

ски антимодернистички и антилиберални дискурс човекобога против Богочовека²⁸ деветнаестог и раног двадесетог века (Фјодор Достојејевски, Сергеј Булгаков и други), који се нашироко могао срести у раном совјетском периоду у оцењивању комунизма као екстремног облика истог модернистичког „пројекта Вавилонске куле“. Међутим, чини се да документ превиђа комплексност приступа „хуманизму“ који су елаборирали руски мислиоци као што је Сергеј Булгаков, који је у хуманизму видео духовну опуномоћеност човека и његову мисију.²⁹

Идеја отпадничког антропоцентризма је уобичајена за хришћански (и уопште религиозни) антимодернистички дискурс, враћајући се на почетку на антипросветитељска писања Жозефа де Местра, који је извршио значајан утицај на руске мислиоце деветнаестог века и на западну хришћанску мисао. Дискурс се променио у двадесетом веку, у складу са општим трендом реинтерпретације аутономне људске активности. Овај генерални тренд није неизбежан. Моћан критичар био је Рејнолд Нибуер. Међутим, његова бриљантна антропологија изједначава грех са човековим унутрашњим нагоном. Антипрометејство каснијих антилиберала какав је Алисдер Мекин-тајер има тежњу да се повуче на маргине јавног утицаја.³⁰

Видели смо да је ова нова парадигма састварања [cocreation] јасно присутна у руским документима, али је она добила противравнотежу у страсним филипикама против „човекобоштва“. ККЦ је склон избегавању резервисаности ове врсте. Савремено друштво није предмет огорчене критике, тако да није потребно евоцирање старе „аргументације Вавилонске куле“; чини се да је католичка црква, барем на нивоу *magisterium*-а, увелико одбацила анти-просветитељски дискурс и прихватила просветитељски дискурс у његовој целовитости.³¹

антропоцентризам који је ушао у европску културу у време ренесансе, протестанску теологију и јеврејску филозофску мисао; ове идеје добиле су коначан облик крајем просветитељства, као скуп либералних принципа“ (Filaret, 2001, 109).

²⁸ Пол Валиер користи синтагму „човечност Бога“ [Humanity of God] да преведе познати руски термин *bogochelovechestvo*, који је популаризовао Соловјев; иако разјашњава аргумент аутора (Valliere, 2000, 11–15), овај превод редукује христолошку тежину термина.

²⁹ Концепција Сергеја Булгакова о „два града“ (теизма против пантеизма, хришћанства против човекобоштва), види Bulgakov (1997, 12–13). Булгаковљев поглед на хуманизам је двострук: он га назива стањем „блудног сина“ али он такође говори о „побуни људског рода, сада свесног своје снаге, против средњовековног аскетског погледа на свет, који је погрешно помешан са истинитим, универзалним хришћанством...“. Тако је хуманизам у Русији био „природни револт против Филаретовог катехизма и полицијског клерикализма Победоносцева, подркано са правом црквеношћу“. (Bulgakov, 1997, 345).

³⁰ Види Niebuhr (1941–43); о антипрометејству види Holmes (1993, поглавља 4 и 5).

³¹ Разноврсност гледишта у римокатолицизму укључује, на незваничном нивоу, и неке анти-просветитељске ставове. Да узмемо један пример, локални четворогодишњи билтен једног братства на југу Француске који се обраћа малом кругу људи објавио је чланак локалног свештеника који наводи

ЦРКВЕНИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СЕНЗИБИЛИТЕТ

Као што смо видели, над социјалном визијом почетне афирмације света руског православља превагу је однео концепт несавладиве светске изопачености. Црква је изгубила своју намеравану блискост са светом и поново постаје отуђена од њега. Мада не сасвим чиста, због њене земаљске димензије, Црква је тело супростављено палом свету (IV.4). Теолошки оквир је, у значајном обиму, црквеноцентричан; концепт Цркве је централан и схваћен је на специфичан начин који ћу анализирати.

Прво, она је далеко више перципирана као *инститиуција*, *друштвено тело*, него као било шта друго. Полазећи од инклузивне, духовне и сакраменталне дефиниције Алексеја Хомјакова и Максима Исповедника, која нагиње ка искључивијој, сазнајно ограниченој самоперцепцији: Црква пролази кроз кенозис, спуштајући се до остатка друштва (битно се разликујући од њега); Црква се састоји од „свештеника, монаха, лаика“ (налазећи се тако у опозицији према свему осталом); Црква је у „интеракцији“ са државом, друштвеним удружењима и појединцима (од којих је одвојена). Ова институционална и социолошка самосвест провлачи се кроз документ: место политичких питања може бити само једно и „званична позиција“ никада не може бити артикулисана „без контроле јерархије“ (V.2, V.4); Црква дефинише начин сарадње са социјалним телом и Црквену „званичну позицију“ у масовним медијима (XV.2). Прагматична намера документа је овде очигледна, али још важније од тога, цео теолошки план оцрквљења је ослабљен институционалном самоизолацијом: на тај начин програм укључења производи властита ограничења.

Друго, ово посебно институционално и социјално тело, каквом Црква тежи да буде, представљено у документу (делимично невољно), перципира се као *мањинско*. Документ упућује на свештенство, монахе и лаике (вернике) за које се сматра да служе Богу у умногome секуларном отпадничком друштву. „Држава, удружења и појединци“ са којима су хришћани позвани на сарадњу су прозвани „нехришћанима“. Документ позива *хришћане* да буду морални у политици, без помињања свих осталих, чији морал би, чини се, био ван оквира црквене компетенције (V.3). У увелико секуларном друштву, документ не захтева *ништа више* од „признавања религијског погледа на свет... као суштинског фактора“ социјалног живота (XVI.4). Ово саморазумевање хришћана као посебне друштвене мањине,

кардинала Рока Валера, архиепископа Мадрида: „Иманентистички хуманизам одређује савремену културу, са својим nihilизмом у филозофији, са релативизмом у епистемологији и моралношћу и прагматизмом, или циничним хедонизмом, у свом приступу свакодневној реалности. Он такође пренаглашава индивидуализма који влада у савременом друштву...“ (Voix, 2000, стр. 8).

иако изгледа као трезвено и храбро признање, води у исто време даљој невољној самоизолацији.

Треће, ова мањинска институција каквом је Црква постала је у супротности са растућим неповољним окружењем. Црква је представљена као искључиво место где је сачувана чистота коју је свет изгудио; она је супростављена свету као другачија реалност, обнављајући пукотину између Божијег, на чије представљање полаже *искључиво* право, и профаног, које је немилојсрдно осуђено.

Повезан са овим високо *заштитничким* становиштем је, такође, високи професионални сензибилитет ОСК. Документ је пун професионалног призива. Особеност православља уведена је кроз језик (са неколико елемената црквенословенског и древног руског речника)³² и избором ауторитативних референци, цитата и историјских примера (углавном искључиво из православља).³³ Документ може поменути „православне политичаре“ (као и сликаре, филозофе, музичаре, архитекте и чак физичаре) (V.3, XIV.2). У другим случајевима, налазимо речи „хришћанство“ и „хришћанин“. Чини се да текст осцилира између хришћанског универзализма и православног партикуларизма: аутори се „играју“ наизменичког коришћења делова ова два концепта („православни“ и „хришћански“), употребљавајући их семантички час као еквивалентне час као различите; на пример, у поглављу о битоци и закону (IV, XII) професионални акценат је релативно слаб, док у параграфу о војсци и држави постаје осетно јачи (III, VIII.4). Конфесија на тај начин постаје друга граница коју „једино истинита католичанска и апостолска црква“ ствара око себе да би се супроставила корумпираном свету изван њене оградe.

Овај професионализам се може поредити са осетљивошћу западних цркава за то питање. У протестантизму, цркве су дефинисане као конгрегације. Ово не поништава потпуно границе између Цркве и секуларног света, између светог и профаног, довољно је да поменемо како је ова основна протестанска идеја, галванизована у покрету социјалног Јеванђеља, била у завади са принципима и праксом одвајања државе и Цркве у Америци (Johnson, 1940, p. 153). Целокупно, међутим, изједначавање религијске етике са друштвеним нормативним оквиром, и на тај начин превазилажења кон-

³² Изнад свега, текст је писан у доброј савременој руској прози, комбинујући академске и масмедиајалне стилове; његов језик дефинитивно ставља текст ван религијских публикација главног тока, које су препуне архаичног вокабулара и деветнаестовековних интонација. Употреба староцрквених епитета и израза доприноси упадљивости: неки стари лингвистички облици служе, можда, као упадљиве ознаке професионалног идентитета.

³³ Постоји седам од 147 референци које помињу латинске оце (Августина и Тертулијана); сви остали помињу грчке оце, византијске и руске светитеље, византијске и руске царе, православне црквене саборе и институционалне документе руске цркве, старе и нове.

цепта ексклузивности Цркве, био је снажан и фундаментални тренд у протестантизму.

Поређењем са католичком црквом може се више рећи о овој. Чини се да римокатоличка црква није толико еклесиоцентрична као што је била пре једног века. Теологија Цркве је вероватно једна од најелабориранијих и најзаступљенијих тема у ККЦ; Црква је темељно организована и ауторитарна институција; у ствари, много више од било које православне цркве. У исто време, у двадесетом веку католицизам је прошао кроз главну еволуцију у овом погледу, покушавајући да обухвати и прилагоди „граничне односе“ између цркве и света.

Снажан изазов неотомистичкој ригидности учинио је Ив Конга (1904–94) у ономе што можемо назвати еклесиологија *заједнице*, коју је потпуно усвојио Други ватикански концил (Livingston *et al.*, 2000, стр.235–9). Сагласно овој кардиналној промени, Црква није више толико (барем теоријски) организована око хијерархије колико око *заједнице* верника, вршећи тако заједницу са Богом преко Свете Евхаристије. *Lumen gentium*, документ усвојен на Другом ватиканском концилу, говори о Цркви као о „народу Божијем“, укључујући лаикат (одговарајући на растуће ангажовање лаика после Другог светског рата). Ова значајна промена замагљује претходну добро оцртану границу Цркве.³⁴

Римокатолицизам покушава да иде још даље. Трансцендирајући своје конфесионалне границе, он износи поставку „да су сви људи позвани у католичанско јединство народа Божијег (836),³⁵ признајући „доброту и истину свим религијама“ (843), заједничко порекло и циљ за све нације (842), прихватајући могућност вечитог спасења чак и за оне који „не познају Јеванђеље“ (847). Решеност Ватикана да буде инклузиван чини се неограниченом. У неку руку, међутим, конфесионална свест постаје манифестна: Рим и „наследници Петра“ су се декларисали као председавајући у свим хришћанским црквама, јединствено нудећи „пуноћу смисла спасења“. Поредити ову тврдњу са тоналитетом руског документа, у римокатолицизму не видимо трагове комплекса мањинства, већ, убеђење у супериорност и тренд ка безграничној инклузивности. Римокатоличка црква, за разлику од руског православља, изгледа да има више поверења у себе због изгледно несумњивог оптимизма у погледу света уопште. Руски документ, иако на пр-

³⁴ Види сличне аргумент у америчком католицизму: Црква се редефинисала, све више стављајући нагласак на Цркву као „народ Божији“ (где се „народ Божији“ наводи у искључивом смислу); она постаје мање централизована и више колегијална; дрoј свештеника је опао и улога лаика, укључујући жене, приметно је увећана; пре ђи се рекло да је Црква интегрисана у друштво него да је одвојена од њега (D'Antonio., 2001, стр. 3–4). Види исти нагласак на „нема дихотомије“ (између Цркве и секуларног друштва) у католицизму после Другог ватиканског концила (Roets, 1999, стр. 17).

³⁵ Термин „католичка“ није овде употребљен у конфесионалном значењу.

ви поглед прагматичан, сачувао је јаке еклисиолошке призвуче, јасно обузет дефанзивним, одбрамбеним ставом.³⁶

Занимљиво је да руска црква, изостављајући, намерно или не, тренд ка еклисиолошкој инклузивности, практично превиђа јасне предуслове за то у свом сопственом интелектуалном искуству. Религиозна филозофија Алексеја Хомјакова средине деветнаестог века садржи снажне иновацијске импулсе, правећи од Цркве *собор*, „скуп“, удлажавајући границу између „цркве која поучава“ и „цркве која учи“ (Meuendorff, 1996, 185–8). ОСК наводи Хомјакова, једну од његових духовних дефиниција цркве,³⁷ са упадљивом одредницом *per se*, али која није разрађена у остатку текста. Текст не помиње концепцију *соборности*, коју су следбеници Хомјакова дедуковали из његових записа, и овај недостатак битно слаби његову целину. Други значајан тренд, „евхаристијска есхатологија“ коју су разрадили Георгије Флоровски, Николај Афанасјев и Александар Шмеман у двадестеом веку, водио би деинституционализацији и повећаној инклузивности. Парадоксално је, да је ова темељна литургијска (светотајинска) еклисиологија коју су развили руски мислиоци (са додатним доприносом грчког теолога Јована Зизјуласа), имала директан утицај на Други ватикански концил (Фелми, 1999, стр. 192) али није била прихваћена (просто превиђена, или можда одбачена?) од стране руске хијерархије. Насупрот томе, изгледа да је руска црква у овом погледу *романизована*.

ИДЕНТИТЕТ, НАЦИЈА, КУЛТУРА: ОДБРАМБЕНИ ТРАДИЦИОНАЛИСТИЧКИ ОДГОВОР НА ГЛОБАЛИЗАМ

Видели смо у у претходном пасусу како руско православље, иако покушава да се сагласи са новим *свeтoм живoтoм* [*Lebenswelt*] који га окружује, још увек остаје у коначној анализи значајно изолована само-одбрамбена субкултура, пророчки критична према свету какав јесте. Видећемо како ће ово становиште утицати, или барем учинити видљивим, распоред питања која се проучавају у овом тексту.

Погледајмо упадљиво уочљиве дискурсе који се провлаче кроз текст. Један од њих је јак нагласак на „јединственој личности“ и на „достојанству

³⁶ Прећуткује се да католички оптимизам и инклузивност могу бити варљиви, због постојања реалних и озбиљних тензија са светом, са чиме се римска црква суочава, колико и сама руска црква. У овом смислу, есхатолошки ставови који су изнети у руском документу изгледају аутентичније и искреније у разматрању овог општег хришћанског питања. Друга је ствар, међутим, које су намере аутора овог документа.

³⁷ Црква је јединство „нове човечности у Христу“, јединство Божје благодати која обитава у мноштву разумних створења која се препуштају тој благодати (1.1).

људске личности“. Јединственост је поменута пет пута, једном у поглављу о закону и етици и четири пута у поглављу о биоетици. Лично достојанство је поменуто дванаест пута у различитим контекстима, од формуле која легитимише приватну имовину до дискусије о родној једнакости, медицинском третману и поново биоетици. Овај модел, који је елабориран у оквиру традиције модернизованог хришћанског персонализма на Западу (који се јавља у ККЦ на десетине пута на многим местима) сигурно је нов за руско православље, а његова употреба тачно показује оне делове текста који су најиновативнији и „модернизовани“.³⁸

Важно је одмах напоменути да нагласак на личном достојанству и јединствености не имплицира, као што смо видели, прихватање „хуманизма“ као унутрашње природне добротe, и не води признању „људских слобода“. Тачније речено, ОСК третира „јединствену личност“ као *оийорну*, која тражи *заийийиу* од експанзије безбожне цивилизације (на пример, технологија које помажу репродукцији). Јединственост је угрожена од „савременог света“ и мора бити спасена.³⁹

Друга свеprisутна идеја документа, која је директно повезана са претходном, очување је *разноврсности*. Исто као опасност од клонирања различитих бића, тако и катастрофалан еколошки тренд „све то доводи до гушења биолошке активности, до сталног смањивања генетске разноликости живота“ (XIII.1). Ова идеја „разноврсности у опасности“ постаје значајна у последњем поглављу о међународним односима и глобализацији. Глобализација се разматра широко и дубоко. Мада документ допушта и неке предности глобализације, његов целокупни патос се састоји од упозорења о опасности коју глобализам доноси. Руска црква се примарно бави „одржавањем духовног, културног и другог идентитета земаља и нација“ (XVI.2). Политичке међународне структуре и транснационалне организације су квалификоване као непријатељске по разноврсност, што укључује скривени прекор према владајућим елитама западних народа. Глобализација је, даље, повезана са тежњом „да се универзална бездуховна култура, заснована на поимању слободе палог човека као слободе без икаквих ограничења“ учини доминантном (XVI.3). Стога,

³⁸ Текст документа је полифоничан (види Novik, 2000, стр. 261). Таква нова интелектуална мeста као што су биоетика и секуларни закони стварају вакуум ауторитета и потенцијал за еманципаторско мишљење; зато није изненађујуће да делови који се баве њима откривају нове идеје и користе нови вокабулар: на пример, идеја *јединствености* је коришћена ради одбацивања клонирања, вантелесног оплођавања и трансплантације. У овим питањима дискурси су слични еквивалентном западном религијском дискурсу. Ови делови одуарају од традиционалног стила других делова текста.

³⁹ Римокатоличка црква такође денунцира помоћ у репродукцији, као „морално неприхватљиву“, или као ону које угрожава „порекло и достајанство људске личности“ (Catechism, 2376–2377). Делећи, по овом питању, исте конзервативне ставове, две цркве, као што видимо, имају различита гледишта по питању „хуманизма“.

духовној и културној експанзији, обременејеној тоталном унификацијом, неопходно је супротставити заједничке напоре Цркве, државних структура, грађанског друштва и међународних организација у циљу афирмисања истински раноправне, узајамно корисне културне и информативне размене у свету, спојене са заштитом самобитности нација и осталих људских заједница. (XVI.3)⁴⁰

Овде постоји јасан и логичан исход: пошто *индивидуална личности* мора бити заштићена од преплављујуће унификације, то мора бити и *индивидуална заједница*. Идеја *индивидуалности*, без одзира са чим се повезује, у фокусу је, и стварни центар теже није личност (чија доброта, разборитост и слобода нису елаборирани на посебан начин), већ заједница. Одбрана заједничког *идентитета* од ширења, непријатељског безбожног *универзализма* изгледа да је главна реторичка фигура и суштинска матрица целокупног текста.⁴¹

Каква је ово заједница којој је потребна заштита? Било би занимљивије видети директну бригу Цркве о себи, хијерархији, институцији која покушава да избегне растућу маргинализацију. Међутим, Црква схвата себе као традицију, повезујући се тако са целокупном *традиционалном* културом, која је, такође, национална култура. На тај начин, Црква се повезује са *нацијом*, и ова веза је *оно* што покушава да сачува у конфликту разноврсности против унификације.

Поглавље о нацији је друго по реду, одмах до теолошког увода (види *Додатак* овом чланку), и ово само по себи много говори. Оно почиње постулирањем природног дуалитета библијског народа Израела. Као прото-

⁴⁰ Митрополит Кирил је елаборирао питање глобализације у серијама чланака и интервјуа у којима је најављен и антиципиран документ који је предмет ове студије. Кирил респектује „достигнућа либералне цивилизације“, али претпоставља „слабљење њене доминације“; из овога је потребно закључити да треба „хармонизовати секуларно-либерални и религијско-традицијски приступ“, или, у другом контексту, „хармонизовати секуларно право и религијску традицију“ (Kirill, 2000a). На другом месту он говори о изазову „религијскоисторијским идентитетима“ који нуди либерални етос који је „настао изван било какве традиције“ (*предание*, које значи специфичну религијску традицију). Мада Кирил прихвата нагласак либерализма на „апсолутној вредности људске личности“, он сматра секуларни либерализам неодрживим *per se* и залаже се за селективну синтезу (Kirill, 2000b). Јасно је да је Кирилово становиште усмерено према интегритима и модерностима у Цркви. У трећој публикацији Кирил пише о „агресивној глобализујућој монокултури, која доминира и асимилира друге културне и националне идентитете...“ и поставља четири теолошке тезе о националној култури као главном носиоцу хришћанске традиције (Kirill, 1999, стр. 66). О еволуцији погледа Кирила, види Kostyuk (2002).

⁴¹ Романтичарска антипросветитељска идеја о заштити разноврсности првобитно је била креативно повезана са православним хришћанством од стране Леонтјева у његовој снажној антилибералној глорификацији „живописне разноврсности“ и сматрао је да угрожавајући либерално-егалитарни прогрес и бездушни универзализам долазе из Западне Европе. По његовом схватању либерални индивидуализам руши „индивидуалност човека, региона и нација“. Неједнакост, разноврсност и сложеност, као естетске и моралне категорије, биле су за Леонтјева уско повезане са византијским супстратом руске културе, садржане у институцијама монархије и цркве (Leont'ev, 1996, стр. 107, 129).

тип хришћанске цркв Израел, у светлости Христовог искупљења, апсолутни је универзалистички ентитет. С друге стране, Израел је *изабрани* народ, и као такав супростављен свим осталим народима (као *'am* у односу на *goyim* у јеврејској Библији и као *laós/dēmos* насупрот *éthne* у Септуагинти (II.1). Овај основни дуализам је суштински за све даље интерпретације. Израел није био само „Божји народ“, чије јединство је засновано на светом савезу, већ и заједница спојена етничким и језичким везама, као и „укорењеношћу у одређеној земљи – отаџбини“ (II.1).⁴²

Зато и Црква има сличан дуалитет: она је „по својој природи универзална и натприродна“, зато што духовна домовина хришћана није земаљска, већ небески Јерусалим, и зато што се Јеванђеље проповеда на свим језицима. У исто време, овај универзализам не значи одрицање права на национални идентитет и национално самоизражавање, у ствари, Црква је и универзална и национална (II.2). Сам Исус је био натприродно и, чак видљиво, повезан са тим народом:

Он је, додуше, Себе постовећивао са народом коме је припадао по човечанском рођењу. Разговарајући са Самарјанком, истицао је Своју припадност јудејском народу: „Ви се клањате ономе што не знате; а ми се клањамо ономе што знамо, јер је спасење од Јудеја“ (Јов 4, 22). Исус је био лојални поданик Римске империје и плаћао је порезе ћесару (Мат. 22, 16 – 21). Апостол Павле, који у својим Посланицама учи о наднационалном карактеру Цркве Христове, не заборавља да је он сам по рођењу „Јеврејин од Јевреја“ (Филипљ. 2, 5), а по држављанству Римљанин (Дела ап. 22, 25 – 29).⁴³

После ових поређења и разматрања, ОСК постулира легитимацију „националне хришћанске културе“ и „хришћанског патриотизма“, утемељених на бројним примерима из руске историје, напоменуто је да се изражава „и у односу на нацију као етничку заједницу и у односу на заједницу грађана једне државе“ (II.3); на крају, „када је нација, грађанска или етничка, у потпуности или претежно моноконфесионална православна заједница, онда се она у извесном смислу може схватити као јединствена заједница вере – као православни народ“ (II.3).

⁴² Руски оригинал, за разлику од енглеског превода на вебсајту Московске патријаршије, пре говори о „племенској“ него о „етничкој“ заједници. „Племенско“ је у јачој вези са идејом прводитних крвних веза. Сва три елемента изванрелигијског јединства Израела – крв, језик, земља – разматрани су до детаља.

⁴³ Сва три навода су интерпретирана неадекватно. Разговарајући са Самарјанком, Исус није желео да каже ништа друго осим чињенице да је припадник Божјег народа. Премиса да је Исус био „добар грађанин“ нема очигледно утемељење у Јеванђељу, нити у познатој параболи из Мат. 22:15–22. За цитат из писама Филипљанима може се рећи да је извађен из контекста: Оно што је стварно Павле тврдио о овој ствари, у речима која долазе одмах иза наведеног пасуса, јасно је његово одбацивање Јеврејства ради Христа (Фил. 3:7–9).

Поглавље се завршава енергичним одбацивањем агресивног национализма и ксенофобије (II.4), али је његов главни нагласак на вези између националног идентитета и религије – реалном теолошком изазову уобичајеном за дискурс хришћанског универзализма.⁴⁴ По мени, овај нагласак на етнички и религијски дефинисаној нацији је врхунац опште парадигме документа: заштита *йарийикуларној националној иденитијетета* (личности, нације или цркве) од притиска глобалног секуларног универзализма.

У западној религијској мисли, дискурс индивидуалног идентитета и вредности личности је захватио главне токове много раније. Руски документ, уводећи дискурс о понашању целе цркве први пут, појављује се као значајна промена у целокупном етосу који се приближава западном хришћанском ставу. Међутим, ми у руском тексту нећемо наћи позитивне импликације „достојанства“, какве су устаљене у западној мисли, на пример у таквим идејама као што су „људска права“, „хуманизам“, које обухватају пост-просветитељску идеју о индивидуалној слободи потврђеној, пре него оспореној, поновним открићем хришћанског персонализма, и следећи ток (водећи у модерно време) од Готфрида Вилхелма Лајбница до Анрија Бергсона и егзистенцијалиста, уз делимични допринос пијетиста и методиста. Синтеза персонализма источног хришћанства коју су развили Николај Берђајев, Фјодор Степин и чланови емиграцијског покрета *Новый ираг* тридесетих година деветнаестог века била је део овог процеса, али није била у складу са званичним социјалним учењем о коме овде дискутујемо.⁴⁵

Идеја разноврсности је била жестоко заштићена од стране романтизма и егзистенцијализма и постала је једна од аксиома савремене западне религијске мисли која не гледа на разноврсност као угрожену. У главном току протестантских и римокатоличких социјалних учења, разноврсност (појединаца, заједница и култура) није у противречности са универзализмом, већ представља један од његових принципа. Конфликт између традиционалних идентитета и глобализма обично није нигде драматизован ни елабориран. Тема нације и национализма, тако круцијална за руску цркву, највећим делом је остала иза деветнаестог века и прве половине двадесетог

⁴⁴ Отац Вењамин Новик истиче неуниверзалистичку пристрасност документа (Novik, 2000, стр. 258).

⁴⁵ Према Фјодору Степином, „социјални систем треба да буде персоналистички и концилијарни [соборная] у исто време“. Израз „соборносѣѣ“, који је у деветнаестом веку увео Алексеј Хомјаков означава људе који траже Бога у слободном органском јединству, била је од стране Степина одогаћена снажним персоналистичким садржајем, тако да је идеја супростављена „имперсоналном колективизму“. Ово је у складу са савременим егзистенцијализмом и реакцијом на конформистички колективизам бољшевичке Русије (Stepun, 1938). Види и Николаја Берђајева и његову *Filosofiya neravenstva*, написану 1918. и први пут објављену у Берлину 1923., у којој он синтетиче апологију разноврсности (неједанкости), која има неке сличности са Леонтјевом, са јаким нагласком на индивидуалној слободи (Berdyayev, 1970).

века; значајно је рећи да је она потпуно игнорисана у ККЦ. Мејнстрим западних цркава покушава да пронађе место у глобалним процесима и да не третира либерални универзализам као *очигледно* непријатељски према религији, нити у њима има склоности ка поистовећењу религије са „традиционалним вредностима“ тако отворено као што је то случај са Руском православном црквом.⁴⁶

ЗАКЉУЧАК

Руска црква се суочава са класичним проблемом религијске екологије:⁴⁷ како да одговори на сталне промене у *Lebenswelt*-у, у окружујућем социјалном свету, задржавајући у исто време когнитивни идентитет и институционалну виталност. Оно што званично ангажовани религиозни мислиоци покушавају да ураде, у ОСК из 2000. године, остварено је у западној мисли у огромном напору рехабилитације света, да би се створио нови легитимни језик афирмације уместо традиционалне парадигме одбацивања света. У том послу, они су се ослањали на Свето писмо и предање, као и на идеје (које су у већини случајева имплицитно присутне, а не експлицитно навођене) изведене из традиција руске и западне теологије и историјског искуства цркве.

Стратегија афирмације света је, међутим, само полууспешна: њене основе су мање чврсте него у западној теологији, а основна идеја одбацивања савременог дегенеративног света (можда, делимично, сублимирана аверзија према совјетској и посткомунистичкој руској стварности) остаје изузетно оштра и понекад традиционално апокалиптичка; главни разлог за деградацију дефинисан је, у складу са религиозним антипросветитељским романтизмом, као масовна апостазија и антропоцентричко самовеличање, опсесија безбожног хуманизма Вавилонске куле.

Документ, први пут, уводи у званичну теологију источног хришћанства јасно артикулисан персоналистички дискурс (јединствености и достојанства личности), и то оне врсте који је дубоко развијен на Западу. Међутим, нагласак на индивидуалности, у контексту целокупног текста, није разрађен ради властите сврхе (као нова антропологија), већ више служи као управо један од елемената у доминантној стратегији, а то је *заштита традиционалног идентитета* (појединца, конфесије, културе) кроз *оштор*

⁴⁶ Позитиван дискурс о „глобалној заједници“ постојао је у католичком учењу барем од Јована XIII у енциклици *Pacem in terris* (1963) (види Roets, 1999, стр. 96).

⁴⁷ Термин „екологија религије“ је користио Јакоб Нојснер да означи „међуодnose између религијског света који група конструише за себе и политичког и социјалног света у коме група живи“ (Neusner, 2000, стр. 7).

глобалном либералном секуларизму. То је ова стратегија која, у коначној анализи, обезбеђује кохеренцију са главним ставовима и дефиницијама у документу. Ипак, ОСК остаје документ суштинског размимоилажења и полифоније.⁴⁸ Он отвара, као ауторитативни документ руске цркве, питања културе и друштва у целокупној њиховој комплексности, артикулише их недвосмислено, покушава да их реши на нов начин, и у неким случајевима неоспорно успева у томе, (на пример, делови о браку и етици представљају избалансирани и попустљиви приступе). Међутим, партикуларистичка стратегија заштите идентитета коначно преовлађује и преноси снажну конзервативну агенду на круцијална питања као што су нација, држава, култура. Агенда ове врсте није идиосинкратична само за Руску православну цркву и може се наћи у многим религијским заједницама, како у западном тако и у незападним контекстима; она може бити укључена у савремену „антиглобалну“ протективну агенду, док је, с друге стране, повезана са идентитетом хришћанског етоса. Овај идентитет, од настајања хришћанства, био је артикулисан кроз инхерентну амбиваленцију према свету, амбиваленцију презира и љубави, одрицања (од света) и служења, отуђења и привлачности, одвајања и спајања. У овој ризикантној авантури на ивици идентитета, руска хришћанска традиција још увек покушава да открије суптилни начин ношења са дијалектиком бивања-у-свету.

ЛИТЕРАТУРА

- Abbot, W. (ed.) (1966) *The Documents of Vatican II* (New York, America Press).
- Agadjanian, A. (2003) 'Seeking a balance between relevance and identity: official and popular formulations of the social teaching of Russian Orthodoxy', in Sutton, J. and van den Bercken, W. (eds), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe* (Leiden, Peeters Publishers).
- Berdyayev, N. (1970) *Filosofiya neravenstva: pisma k nedrugam po sotsial'noi filosofii*, 2nd edn (Paris, YMCA Press).
- Bulgakov, S. (1997) *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* (St Petersburg, Russian Christian Institute for Humanities) (first published in 1910).
- Calvez, J.-Y. and Perrin, J. (1961) *The Church and Social Justice: the Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII (1878–1958)* (Chicago, Henry Regnery).

⁴⁸ Види моју студију о референцама у ОСК која се базира на поређењу са структуром референци у популарној мејнстрим религијској литератури, што помаже у објашњењу самопозиционирања руске цркве у оквиру православне хришћанске традиције (Agadjanian, 2003). Поређење показује да ОСК јасно тежи еманципацији од монашко-аскетске историјске парадигме и парохизализма, и развија јак отклон према либералнијој парадигми, како у западној, тако и у источној хришћанској мисли.

- Catechism (1997) *The Catechism of the Catholic Church, with Modifications from the Editio Typica* (New York, Doubleday).
- D'Antonio, W., Davidson, J. et al. (2001) *American Catholics: Gender, Generation, and Commitment* (Waltun Creek, Altamira Press).
- Fedotov, G. (1931) *Svyatyye drevnei Rusi (X–XVIIst.)* (Paris, YMCA Press).
- Felmi, K.-Ch. (1999) *Vvedeniye v sovremennoye pravoslavnoye bogosloviye* (Moscow, Moscow Patriarchate).
- Filaret (Drozdov) (1823) *Kristiansky katekhizis Pravoslavnoi Kafolicheskoi Vostochnoi Grekorossiiskoi Tserkvi*, 1st edn (St Petersburg).
- Filaret, Metropolitan of Minsk and Slutsk (2001) 'Doklad Mitropolita Minskogo i Slutskogo Filareta, Patriarshego Ekzarkha vseya Belarusi, Predsedatelya Sinodal'noi Bogoslovskoi Komissii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, Yubileiny Arkhiyereisky Sabor Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 13–16 avgusta 2000. Materialy' (Moscow, Izdatel'sky Sovet Moskovskogo Patriarkhata), pp. 91–132.
- Florovsky, G. (1981) *Puti russkogo bogosloviya*, 2nd edn (Paris, YMCA Press) (1st edn 1937).
- Gillman, N. (2000) 'Contemporary Jewish theology', in Neusner, J. and Avery-Peck, A. (eds), *The Blackwell Companion to Judaism* (Malden, Blackwell Publishers), pp. 441–60.
- Gostev, A. (2001) 'Tserkovny vzglyad na obshchestvennoye ozdorovleniye', *Novy mir*, 4, pp. 142–55.
- Hastings, A., Mason, A. and Pyper, H. (eds) (2000) *The Oxford Companion to Christian Thought: Intellectual, Spiritual and Moral Horizons of Christianity* (Oxford, Oxford University Press).
- Holmes, S. (1993) *The Anatomy of Anti-Liberalism* (Cambridge, MA, Harvard University Press).
- Johnson, E. (1940) *The Social Gospel Re-Examined* (New York, Harper & Brothers).
- Kirill, Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad (1999) 'Gospel and culture', in Witte, J., Jr and Bourdeaux, M. (eds), *Proselytism and Orthodoxy in Russia: the New War for Souls* (Maryknoll, NY, Orbis Books), pp. 66–76.
- Kirill (Gundyayev), Metropolitan (2000a) 'Norma very kak norma zhizni', *Nezavisimaya gazeta*, 16 and 17 February.
- Kirill (Gundyayev), Metropolitan (2000b) 'Cherez garmonizatsiyu liberal'no-svetskogo i religiozno-traditsionnogo podkhodov k resheniyu mezhetnicheskikh i mezhreligioznykh problem. Doklad na mezhreligioznom mirotvorcheskom forumе (Moskva, 13–14 noyabrya, 2000)' (Moscow, *Sluzhba kommunikatsii OVTsS MP*, website: <http://www.orthodox.org.ru>).
- Kostyuk, K. (2002) 'Tri portreta: Sotsial'no-eticheskiye vozzreniya v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi kontsa XX veka', *Kontinent*, 113.
- Lambert, M. (1961), *Franciscan Poverty* (London, Allenson).
- Leont'yev, K. (1996) 'Vizantizm i slavyanstvo' (first published in 1875), in *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo* (Moscow, Respublika), pp. 94–155.
- Livingston, J. and Fiorenza, F.S. et al. (eds) (2000), *Modern Christian Thought, Vol. II: The Twentieth Century* (Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall).

- Lossky, V. (1991) *Oчерk misticheskogo bogosloviya vostochnoi tserkvi* (Moscow, Tsenr SEI) (first published in French in 1944).
- Mchedlov, M. (ed.) (2002) *O sotsial'noi kontseptsii russkogo pravoslaviya* (Moscow, Respublika).
- Meyendorff, J. (1996) *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies* (Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press).
- Neusner, J. (2000) 'Defining Judaism', in Neusner, J. and Avery-Peck, A.J. (eds), *The Blackwell Companion to Judaism* (Oxford, Blackwell), pp. 3–19.
- Niebuhr, R. (1941–43) *The Nature and Destiny of Man: Christian Interpretations* (2 vols) (New York, C. Scribner's Sons).
- Novik, V. (2000) 'Examen critique de quelques aspects du "document social" du Synode de Moscou', *Istina*, XLV, pp. 255–63.
- Osnovy (2001) 'Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi pravoslavnoi tserkvi', *Yubileiny Archiereysky Sobor Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 13–16 avgusta 2000. Materialy* (Moscow, Izdatel'sky Sovet Moskovskogo Patriarkhata), pp. 329–410.
- Pospelovsky, D. (1995), *Russkaya pravoslavnaya tserkov' v XX veke* (Moscow, Respublika)
- Rimsky, S. (1999) *Rossiiskaya tserkov' v epokhu velikikh reform* (Moscow, Krutitskoye podvor'ye).
- Roets, P., S.J. (1999) *Pillars of Catholic Social Teachings: a Brief Social Catechism* (New York, International Scholars Publications).
- Stepun, F. (1938) 'O svobode: demokratiya, svoboda i Novy grad', *Novy grad* (Paris), 13.
- Thesing, J. and Uertz, R. (eds) (2001) *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (Sankt Augustin, Konrad-Adenauer-Stiftung).
- Tsy-pin, V. (1997) *Istoriya russkoi tserkvi 1917–1997* (Moscow, Spaso-Preobrazhensky Monastyr').
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago, Aldine).
- Valliere, P. (2000) *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key* (Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans).
- Voix (2000) *La Voix de Saint-Raphael, 2000: Bulletin d'information des paroisses de Saint-Raphael* (Saint-Raphael, France), Automne.
- Ware, K. (2000) 'Eastern Orthodox theology', in Hastings *et al.*, 2000, *op. cit.*, pp. 184–87.

ДОДАТАК

Основи социјалне концепције Руске православне цркве
(усвојене на јубиларном заседању Архијерејског сабора Руске православне цркве одржаном од 13. до 16. августа 2000. године у Москви)

Садржај

I. Основне богословске поставке

II. Црква и нација

- III. Црква и држава
- IV. Хришћанска етика и световно право
- V. Црква и политика
- VI. Рад и његови плодови
- VII. Својина
- VIII. Рат и мир
- IX. Криминал, казна, исправљање
- X. Питања личног, породичног и друштвеног морала
- XI. Здравље личности и народа
- XII. Проблеми биоетике
- XIII. Црква и проблеми екологије
- XIV. Световна наука, култура и образовање
- XV. Црква и световна средства јавног обавештавања
- XVI. Међународни односи; проблеми глобализације и секуларизације

Са енглеског језика превео Жикица Симић

Јулија Синелина

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЂАНА РУСИЈЕ ОД 1989. ДО 2006. ГОДИНЕ

Социјално-политички и економски преображај у последњих двадесет година коренито је утицао на промену религиозности грађана Русије и узајаман однос државе и Руске православне цркве, која има најдројније следбенике у земљи. Методолошки спорови који се односе на утврђивање нивоа и степена религиозности становништва воде се у руској социологији од почетка седамдесетих година прошлог века. Међутим, до данашњег дана аутори из различитих социолошких центара и института немају јединствено мишљење о томе каква питања треба поставити испитаницима у истраживању ради њиховог правилног сврставања у ову или ону групу погледа на свет, затим колико таквих група треба да има и које су од њих обавезне. Због тога се, једни те исти људи, у истраживањима разних социолошких центара сврставају у групе различитог погледа на свет.

Стога нам се чини да је за истраживање религиозности становништва најадекватнија методика Валентине Чеснокове, која је још почетком деведесетих године прошлог века обратила пажњу на многодимензионалну појаву *уцрковљености* појединца. Процес промене погледа на свет и стила живота људи одвија се постепено. Ако се сложимо да настанак православног хришћанина није тренутан чин него дугачак и тежак пут, онда изучавање процеса прикључења обраћеника на веру и масе људи црквеној култури и религиозним системима вредности, задобија посебан значај. Овај процес и сами религиозни људи именују термином *уцрковљење*.

Уцрковљење – то је „живот“ у Цркви а подразумева познавање њених правила, обреда, обичаја, свакодневног живота и осећање да је човек у тој сфери као у сопственој кући (Чеснокова, 2000:4). То је добровољно прихватање Цркве усвајањем њеног установљеног начина живота и мишљења. Методика Чеснокове омогућава усмереност научне анализе на проучавање понашања а преко њега и на начин живота. А начин живота је појава коју је ипак далеко лакше посматрати него феномене као што су свест испитаника и њихови вредносни ставови. И најважније – ова методика апострофира редовност повезану са овим правилима понашања.

Религиозност многих грађана Русије налази се у фази настајања. Јасно је да људи који се декларишу као православни и јесу православни, али се на-

лазе на различитим стадијумима уцрковљења. Управо истраживање феномена уцрковљености омогућава правилно схватање и оцењивање процеса промене религиозне самосвести становништва Русије.

Све у свему, Чеснокова предлаже пет показатеља уцрковљености живота испитаника који се могу измерити према петостепеној скали: посећивање храма, исповедање, причешћивање, читање јеванђеља, молитва, одржавање постова. На бази ових показатеља она формира групе према нивоу и степену уцрковљености. У овој методици су издвојене основне, „упоришне тачке“ које указују на православни начин живота; заправо се утврђује да ако су поменути елементи јавно изражени у животу појединца, онда је могуће говорити о томе како је процес његовог уцрковљења почео и да ће се временом завршити. Тако ова методика омогућава издвајање неколико кључних промена, које одговарају православном начину живота, и мерење интензитета сваке од њих помоћу скале која даје представу о томе колико је дубоко ушао дати елемент у живот појединца, колико га је он чврсто усвојио. Да ли је дати елемент на путу преласка у навику, у аутоматизам, или га човек колико-толико усваја или пак у његовом животу не игра никакву улогу? На пример, узмимо *посећивање храма*: једном месечно и чешће (најјача позиција); неколико пута годишње; једном годишње; мање од једном годишње; никада (најслабија позиција). Или молитву: читам јутарње и вечерње молитве (најјача позиција); молим се црквеним молитвама скоро сваки дан; молим се претежно црквеним молитвама; молим се чешће личном молитвом; не молим се уопште (најслабија позиција). Уз ових пет показатеља користе се још неколико питања која омогућавају дубљу оцену ситуације (Чеснокова, 2005:19–25).

Методику Чеснокове користио је Фонд „јавно мњење“ (ФОМ) у својим истраживањима 1992. и 2000. године а на основама ове методике истраживање религиозности становништва спровело је Одељење за социологију религије при Институту за социјално-политичка истраживања Руске академије наука (ИСПИ РАН) 2004. и 2006. године. Тако можемо пратити у претеклих петнаест година како се мењало религиозно понашање грађана Русије.

Чини нам се да процес раста религиозности грађана Русије у протеклом десетлећу можемо поделити у две временске етапе. Прва етапа траје од 1989. године па негде до средине деведесетих година прошлог века (до 1993. или до 1995. године – ту се подаци социолошких истраживања унеколико разилазе). Временска етапа која почиње 1989. године је важнија, јер се управо тада појављују веродостојни подаци о реалном дрoју верујућих и неверујућих људи. Ова се етапа понекад назива и „религиозним бумом“. Према подацима многобројних социолошких истраживања, можемо гово-

риту о практично двоструком расту броја верника у периоду од 1989. до средине деведесетих година: од 20 до 30% верника у 1988–1989. години до 50–60% 1995. године. Овај процес се поклапа са снижењем броја неверујућих (атеиста) од 50% на 30%. Значајан раст броја верника у основи је резултат повећања броја испитаника који себе називају православнима: од 20% крајем осамдесетих година прошлог века до 40–50% у периоду од 1993. до 1995. године (видети табеле 1, 2 и 3). Тешко је прецизно одредити годину којом се завршава прва етапа, пошто нека социолошка истраживања фиксирају део православних верника на нивоу око 45% већ 1992. године а друга од 1993. до 1995. године, но баш по достизању тог нивоа (45–50%) темпо раста броја православних опада. Друга социолошка истраживања показују да је број испитаника који се идентификују као православни посебно реско растао од 1991. до 1992. године. Можда је ово повезано са сломом Совјетског Савеза када је коначно срушена совјетска идеологија која је до тада обједињавала људе. У том периоду људима је била потребна нова идентификација, било је потребно себе некако одредити. Уколико су престајали бити „совјетски“, утолико су поново постајали „руски“ а „руски“ значи – „православни“.

Друга религија према броју следбеника у Русији јесте ислам. Број испитаника који у истраживањима себе одређује као муслимане у последњих петнаест година усталио се према подацима истраживања у интервалу од 5% до 10%. Остале конфесије у Русији укупно заузимају од 2% до 3% а број њихових присталица се такође мало променио. У поменутом 2–3% улазе протестанти, католици, будисти, јудаисти. Утолико се најважније промене заправо тичу оног дела испитаника који се идентификују са православљем пошто процеси у том делу руског друштва одређују карактеристичне промене религиозне ситуације у земљи за последњих двадесет година, па самим тим и поменуте две врменске етапе. Треба, са друге стране, нагласити да нека истраживања фиксирају раст протестаната и приврженика неких секти (Јеховиних сведока) али се на нивоу сверуских истраживања ови процеси не примећују.

Према томе, за прву етапу је карактеристично брзо увећање удела православних међу испитаницима и снижавање броја оних који себе виде као неверујуће.

Многи социолози су сматрали да је 1995–1996. године ниво религиозности у Русији достигао свој максимум те су увидели неке симптоме његовог могућег пада (Д. Е. Фурман; М. П. Мчедлов). У стварности се ове прогнозе нису оствариле. Од тог времена ниво религиозности је растао нешто споријим темпом у односу на претходни период (према подацима неких социолошких института овај ниво се на одређено време стабилизовао,

достигавши 50%), али свакако није падао (погледати табеле 1, 2 и 3). Могуће је стога, од средине деведесетих година прошлог века, издвојити другу етапу у развоју конфесионалне ситуације у Русији, која траје до данашњег дана. Као и у првој етапи, ова појава у основи одређује религиозне процесе који се дешавају унутар Православне цркве, пошто је удео испитаника који се идентификују са исламом остао практично неизмењен а укупни проценат испитаника који се идентификују са другим вероисповестима не прелази границу од 2–3%. Према подацима социолошких истраживања Фонда „јавно мњење“ и Одељења за социологију религије Института за социјално-политичка истраживања Руске академије наука, удео испитаника који се самодекларишу као православни повећао се са 45–50% у периоду 1995–1996. године на 65–70% 2006. године. Према томе, другу етапу у поређењу са првом карактерише извесна стабилизација нивоа религиозности уз очување тенденције раста овог показатеља.

ТАБЕЛА 1. Динамика удела православних верника у укупном становништву Русије у периоду 1989–2002. године (% од укупног броја испитаника)

Питање: *Верујете ли у Бога, и ако верујете којој вероисповести припадате?*

Самодекларација	1989.	1990.	1991.	1992.	1997.	2000.	2002.
Неверујући	53	45	40	28	35	31	31
Православни	20	25	34	47	54	56	57,6
Верујући других конфесија	9	13	10	10	7	8	7,4
Без одговора	18	17	16	15	3	5	3,9

Извори: подаци из истраживања Сверског центра за истраживање јаног мњења (ВЦИОМ) и Фонда „јавно мњење“, (Чеснокова, 2005:8).

ТАБЕЛА 2. Однос према вери, 1989–1998. године (% од броја испитаника)

	1989.	1991.	1993.	1994.	1996.	1997.	1998.	2000.
Неверујући	64	61	40	39	43	37	33	37
Православни	30	32	50	56	44	48	52	50

Извор: ВЦИОМ; Дудин (1999:31–39)

Другу етапу у развоју религиозности у Русији такође карактерише и релативно стабилан број неверујућих испитаника. Као што смо већ показали, у првој етапи имамо резак пад броја неверујућих испитаника. Но после тог пада њихов број се стабилизовао. То се могло догодити због смањења

ТАБЕЛА 3. Религијска самоидентификација 1993–1999. године (% од броја испитаника)

	јун 1993.	мај 1995.	мај 1996.	јан. 1997.	дец. 1998.	дец. 1999.	дец. 2000.	дец. 2001.
Неверујући	34	32	33	30	24	31	27	27
Православни	46	46	48	51	55	50	49	50
Припадници ислама	7	7	7	7	7	6	9	7
Друге конфесије	2	2	1	1	1	2	2	1
Верујем у натприродне силе али не припадам ниједној конфесији	11	13	11	11	13	13	13	14

Извор: Аналитички центар ИСПИ РАН.

групе колебљивих или групе испитаника којима је било „тешко одговорити“ на постављено питање у истраживањима која избор „колебљив“ нису ни нудила испитаницима. Тако је део поменуте групе, на крају крајева, направио избор према овој или оној религији а део се вратио атеистичком погледу на свет.

У октобру 2004. године Одељење за социологију религије при Институту за социјално-политичка истраживања Руске академије наука спровело је репрезентативно сверуско истраживање религиозности становништва.¹ Добијени су следећи резултати:

ТАБЕЛА 4. Распоред одговора испитаника на питање: *Верујете ли у Бога?* (пунолетно становништво Руске Федерације, % од броја испитаника)

Верујем	59
Коледам се између вере и невере	17
Не верујем	16
Не верујем у Бога већ у неку натприродну силу	4
Тешко је одговорити	4

Извор: Одељење за социологију религије ИСПИ РАН.

¹ Истраживање је спроведено у 14 субјеката Руске Федерације (у Москви и Петербургу, у републикама Татарстан и Башкортостан, у Краснодарском округу и у Архангелској, Акатеринбургској, Иркутској, Ростовској, Самарској, Тамбовској, Томској, Хаџаровској, Јарославској области) на узорку од 1794 испитаника градских и сеоских насеља. Узорак је дио квотно-пропорционалан а формиран је на основу последњег пописа становништва. Истраживање је спроведено уз финансијску подршку Руског хуманитарно-научног фонда, грант 04-03-00364а (руководиоци пројекта: др социолошких наука В. В. Локосов и мр социолошких наука Јулија Синелина).

ТАБЕЛА 5. Распоред одговора на питање: *Којој вероисповести припадаш?* (пунолетно становништво Руске Федерације, % од броја испитаника).

Православљу	76,1
Староверству	0,5
Католицизму	0,4
Протестантизму	0,1
Исламу	7,0
Јудаизму	0,1
Некој другој	3,2
Тешко је одговорити	12,7

Извор: Одељење за социологију религије ИСПИ РАН.

Са православљем се идентификује апсолутна већина испитаника. Истраживање је потврдило постојање феномена, присутног у савременој религијској ситуацији у Русији, да удео испитаника који се идентификују са православљем превазилази број испитаника који се самодекларишу као верници. А то значи да један део испитаника себе везује пре за православну културу него за православну веру, исказујући на тај начин своју културну самоидентификацију. Као што се из претходних табела може видети, 76% испитаника се самоидентификује са православљем док верника има 59%. То значи да је себе као православне видео не само један део колебљивих него чак и неверујућих испитаника. Ми нисмо у православне удружили испитанике који су изјавили да нису верници или су изјавили да „не верују у Бога већ у друге натприродне силе“ или оне испитанике којима је на постављено питање о вери у Бога тешко било одговорити, зато што се са наше тачке гледишта *православним може сматрати само она њојединац који само себе назива православним и који у исто време верује у Бога. Тако, према овој методологији, православних (који верују у Бога и коледају се између вере и невере) има 66% од укупног броја испитаника.*

На другом месту по бројности су муслимани – има их 7% (заправо 6%, ако изоставимо неверујуће и оне који верују у друге натприродне силе). Припадника осталих конфесија – старовераца, католика, протестаната, јудаиста – укупно има 1,2% а опцију „остале вероисповести“ одабрало је 3% испитаника.

У априлу 2006. године поновљено је сверуско истраживање религиозности становништва и добијени су следећи резултати.²

² Сверуско истраживање религиозности становништва је спровело Одељење за социологију политике и јавно мњење Института за социјално-политичка истраживања Руске академије наука. Истраживање је спроведено у 14 субјеката РФ (у градовима Москви и Петербургу, у републикама

ТАБЕЛА 6. Одговори испитаника на питање: *Верујете ли у Бога, и ако верујете, којој вероисповести припадате?* (пунолетно становништво Руске Федерације, % од укупног броја испитаника).

Не верујем у Бога	16
Православљу	65
Староверству	0,4
Католицизму	0,3
Протестантизму	0,3
Исламу	7
Јудаизму	0,1
Будизму	0,2
Паганству	0,1
Не верујем у Бога, већ у друге натприродне силе	5
Некој другој религији	1
Тешко је одговорити	4

Извор: Одељење за социологију религије ИСПИ РАН.

Ради проучавања методолошких проблема у истраживању из 2006. године питање о вероисповедној припадности било је формулисано на начин да се испитаник може одредити за конфесију само у случају да седе претходно дефинише као верујућег: „Верујете ли у Бога и ако верујете којој вероисповести припадате?“ (исто питање је постављено испитаницима у истраживању Фонда „јавно мњење“ према методици В. Ф. Чеснокове). Постављено је двојно питање, мада, као што је познато, социолози не воле превише оваква питања и сматрају да праве у извесном степену методолошку штету.

Подаци сверуског истраживања из 2006. године о конфесионалној припадности и делу нерелигиозног становништва практично се поклапају са подацима истраживања спроведеног 2004. године. Удео православних и муслимана као и неверујућих и оних који верују у натприродне силе остао

Татарстан и Башкортостан, у Краснодарском и Хабаровском округу, у Архангелској, Вороњежској, Акатеринбургској, Иркутској, Ростовској, Самарској, Томској, Јарославској области) на узорку од 1848 испитаника градских и сеоских насеља. Узорак је био квотно-пропорционалан а формиран је на основу последњег пописа становништва. Истраживање је спроведено према методици В. Ф. Чеснокове. Истраживање је спроведено уз финансијску подршку Руског хуманитарно-научног фонда, грант 04-03-00364а (руководиоци пројекта: др социолошких наука В. В. Локосов и мр социолошких наука Јулија Синелина).

је практично на ранијем нивоу. С наше тачке гледишта, може се рећи *да се процес промене религиозног погледа на свети грађана Русије стабилизовао.*

Размотримо подробније гупу православних према подацима из 2006. године.

1. Социо-демографске карактеристике православних

У групи православних има 40% мушкараца и 60% жена (2004. године тај однос је био 38% – 62%) што не одступа значајно од аритметичке средине самог узорка (46,5% мушкараца и 53,5% жена). Може се рећи да се за последњих петнаест – двадесет година полна структура битно приближила „нормалној“ расподели, блиској аритметичкој средини узорка (1992. године мушкараци су чинили 29% православних испитаника – Чеснокова, 2005:270). Старосна структура православних одговара старосној структури узорка. Становници градова чине 76% православних испитаника а становници села 24%. Степен образовања православних испитаника практично одговара образовној структури узорка. Тако заправо социо-демографске карактеристике православних испитаника у основи одговарају социо-демографској структури узорка са изузетком полне структуре где удео жена унеколико надмашује удео мушкараца.

2. Религиозно понашање православних

У бесмртност душе верује 55% православних, не верује 21% а није дало одговор 23% испитаника. Цркву посећује једном месечно и чешће 12% испитаника, неколико пута годишње цркву посећује 34,5% православних испитаника, једном годишње 16%, ретко, не сваке године 27% а никада није били у цркви 8%.

Исповеда се и причешћује једном месечно и чешће 2,3% православних испитаника, неколико пута годишње 7,2%, обавезно једном годишње 8%, ретко, једном у неколико година 23%, никада се не исповеда и не причешћује 54%. Тако испада да се мање-више редовно причешћује и исповеда 17,5% православних.

Са јеванђењем је упознато 61% испитаних, мада јевађеља редовно чита око 11% а не чита их 35% православних испитаника. Црквеним молитвама се моли 31% православних испитаника, јутарњу и вечерњу молитву чита 4%, моли се црквеним молитвама скоро сваки дан 11%, моли се претежно црквеним молитвама 16%, моли се личном молитвом 47% и уопште се не моли 18%.

Одржава све постове, као и пост средом и петком 3% православних испитаника, труди се да држи све велике постове 4%, неке постове држи а неке не држи 5,5%, понекад пости, нередовно 20% а не одржава уопште пост 66%.

Према томе, реалну везу са православном црквом откривамо код 46% декларисано православних испитаника (према посети цркви) и око трећине према индикатору црквене молитве. Од пет показатеља црквовљености,

православни у великој мери одају поштовање посећивању цркве и молитви. Најслабији показатељ остаје исповед и причест, као и пост.

У наредним табелама ћемо размотрити динамику неких показатеља религиозног живота православних верника за последњих петнаест година: посећивање цркве, исповед и причешће, молитва и читање јеванђеља (према подацима сверуског истраживања Фонда „јавно мњење – 1992, 2000. и 2002. године и сверуског истраживања ИСПИ РАН из 2006. године):

ТАБЕЛА 7. Распоред одговора на питање: *Колико често посећујете цркву?* (% од броја православних испитаника).

	1992.	2000.	2002.	2004.	2006.
Практично никада	21	18	23	9	8
Ређе од једном годишње	36	22	15	34,5	27
Једном до два пута годишње	20	27	29	15	16
Неколико пута годишње али ређе од једном месечно	14	21	23	29	34,5
Бар једном месечно и чешће	8	10	8	10	12
Тешко ми је да одговорим на питање, неразумем питање	2	3	1	3	2

Извор: Чеснокова, 2005:260, Одељење за социологију религије ИСПИ РАН. Исти је извор за све табеле до броја 11.

ТАБЕЛА 8. Распоред одговора на питање: *Колико се често причешћујете?* (% од броја православних испитаника)

	1992.	2000.	2002.	2004.	2006.
Практично се никада не причешћујем	57	63	64	54,5	54
Ређе од једном годишње	26	12	13	25	23
Једном до два пута годишње	10	13	14	9	8
Неколико пута годишње али ређе од једном месечно	3	6	5	5	7
Једном месечно и чешће	1	1	2	2	2
Тешко ми је да одговорим на питање, не разумем питање	3	5	3	4	5

ТАБЕЛА 9. Распоред одговора на питање: *Којим се молићвама молићте?* (% од броја православних испитаника)

	1992.	2000.	2002.	2004.	2006.
Практично се не молим никада	52	35	34	22	18
Молим се личном молитвом	32	34	32	49	47
Молим се црквним молитвама	12	28	28	23	27
Читам јутарњу и вечерњу молитву	–	1	3	3,5	4
Тешко ми је да одговорим	4	2	2	3	3

ТАБЕЛА 10. Распоред одговора на питање: *Чићтајте ли јеванђеље и друге тексто-ве одређене за чићтање?* (% од броја православних испитаника)

	1992.	2000.	2002.	2004.	2006.
Никада нисам читао	47	44	52	39	35
Читао сам некад давно	23	29	26	38	37
Читао сам или прелиставао недавно	11	19	17	10	13
Редовно читам само јеванђеља	6	5	0	6,5	7
Редовно читам јеванђеља и друге текстове	–	–	2	3	4
Тешко ми је да одговорим на питање	14	3	1	4	4

ТАБЕЛА 11. Распоред одговора на питање: *Да ли одржавате црквене постове?* (% од броја православних испитаника)

	2000.	2002.	2004.	2006.
Не постим уопште	86	81	67	66
Понекад постим али нередовно	–	–	21	20
Неке постове одржавам а неке не	10	10	5	5,5
Трудим се да одржавам све велике постове	2	2	4	4
Одржавам све постове плус постим средом и петком	1	–	2	3

Према томе, код православних је на делу спор процес уцрковљења. У последњем деселећу православни чешће посећују цркву, чешће се моле црквеним молитвама и редовније читају јеванђеља, а удео православних верника који се причешћују се незнатно изменио. Унеколико се, код декларисаних православних испитаника, повећао удео мушкараца а структура према полу приближава се реалној.

Наведени подаци сведоче да се највећи напредак код православних дешава у домену црквених молитви – реско је пао удео испитаника који се уопште не моли а удео испитаника који се моли црквеним молитвама порастао је више него двоструко. Истина, читање јутарње и вечерње молитве остала је навика незнатног дела православних испитаника.

Побољшањем ситуације са редовним посећивњем цркве, посебно се повећао удео православних испитаника који храм посећују неколико пута годишње али ређе од једном месечно. Број православних испитаника који посећују цркву месечно и чешће порастао је назнатно.

Боље стоји ситуација са уделом православних испитаника који се редовно причешћују и читају јеванђеља и друге текстове Светог писма. Зато се тешко може говори о блиставим успесима процеса уцрковљења. Пре се овде ради о спором усвајању различитих аспеката црквеног начина живота. При томе неке аспекте православни усвајају лако и потребно је мање времена за привикавање на њих, док су други повезани са улагањем већег напора у превладавању навика доцрквеног начина живота.

У складу са методиком Чеснокове, православни се могу поделити на пет група према нивоу уцрковљености: уцрковљени, полууцрковљени, почетници, неуцрковљени и нулта група. Збирни подаци показују да уцрковљених има 10% (2004. године их је било 9%), полууцрковљених има 24% (2004. године из је било 20%), почетника има 14% (2004. – 13%), неуцрковљених има 16% (2004. – 22%) и у нултој групи има 2% (2004. – 2%). Постоји могућност компарације податка сверуског истраживања из 2004. године према групама уцрковљености са подацима из истраживања Фонда „јавно мњење“ спроведених од 1992. до 2006. године. При томе треба имати у виду да су после 1992. године нешто пооштрени критеријуми за припадност најјачој групи, групи уцрковљених.

Промене су настале у попуњености група. Према подацима истраживања из 2006. године највећа група је постала група полууцрковљених испитаника (36%). Треба такође, запазити извесно повећање удела уцрковљених. То све, по нашем мишљењу, говори о томе да се православни постепено уцрковљавају, мада не треба преценити резултате процеса уцрковљења. Док група уцрковљених у стварности показује на делу усвојеност неколико елемената црквеног живота: релативно велики број уцрковљених право-

ТАБЕЛА 12. Компарација група православних испитаника према нивоу учрковљености

Групе/година истраживања	1992.	2000.	2002.	2004.	2006.
Учрковљени	18,7	11,5	12	13	15,5
Полуучрковљени	27	26,5	27,2	31	36
Почетници	20,2	30,5	32,5	19,5	21
Неучрковљени	26,6	24	16,8	33	24
Нулта група	7,5	7,8	11,5	4	3,5

Извор: Чеснокова (2005:242), Одељење за социологију религије ИСП РАН

славних верника посећује цркву једном месечно и чешће, причешћује се мање – више редовно око 60% ових испитаника а црквеним молитвама се моли више од 70%, дотле ситуација са групом полуучрковљених изгледа другачије. Ова група је значајној мери формирана од православних испитаника који су од свих елемената црквеног живота одабрали само један или два, као што су пре свега посећивање цркве неколико пута годишње (89%) и црквена молитва (око 40%). Више-мање редовно се причешћује око 20% полуучрковљених а више од једне трећине испитаника који припадају овој групи се причешћује мање од једном годишње. Ова чињеница говори о томе да један важан елемент религиозне свести и понашања још увек није усвојила већина полуучрковљених.

Према томе, подаци истраживања из 2004. и 2006. године показују следеће тенденције:

- Православље је базична самоидентификација 65% руских грађана и 73% Руса. Део неверујућих испитаника или оних који верују не у Бога него у друге натприродне силе такође се идентификује са православљем. Ако се говори о културној самоидентификацији испитаника, онда се може рећи да се са православном културом идентификује 76% свих испитаника. Цркви као друштвеној институцији поверење поклања 51% свих испитаника а ускраћује 24%. Поверење у Цркву је у самом врху поверења које грађани Русије придају социјалним институцијама. До 1999. године Црква је била на првом месту према степену поверења које јој је указивало становништво.
- Раст удела православних верника у испитиваном становништву стабилizовао се на нивоу од 65% а удео неверујућих и оних који не верују у Бога већ верују у натприродне силе се снизио. У том смислу се може говорити о стабилizацији процеса промене религијског погледа на свет грађана Русије.

– Истовремено, догађа се и спор процес уцрковљења испитаника који се православно самодекларишу. У последњих петнаест година православно су чешће почели да одлазе у цркву, да се моле црквеним молитвама и да редовније читају јеванђеља. Унутар православних се донекле повећао удео мушкараца, а полна структура се приближава реалној структури у руском друштву. Такође се повећава удео уцрковљених и полууцрковљених испитаника. Ове две групе православних испитаника су већински женске групе али је заступљеност мушкараца већ око 30%.

– Упркос извесним стереотипима које о овим групама постоје, њихови припадници су најобразованији у узорку и већински припадају градском становништву. У групи полууцрковљених старосна структура је блиска старосној структури узорка.

У последњих десет година православно чешће посећују цркву, чешће се него раније моле црквеним молитвама и редовније читају јеванђеља. Међутим, то није довољан доказ о томе да су се грађани Русије масовно почели руководити религиозним вредностима у свакодневном животу. Пре се може говорити о томе да су се почели враћати у цркву. Важни показатељи уцрковљеног живота људи – исповед и причешће – остали су и даље ниски. За значајан део грађана Русије уцрковљење има још увек површан карактер.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дубин Б.В. „Религиозная вера в России 90-х годов“// Мониторинг общественного мнения. Экономические и социальные перемены. М., 1999. № 1 (39). С.31–39.
2. Чеснокова В.Ф. Воцерковленность. М.: ФОМ, 2000.
3. Чеснокова В.Ф. Тесным путем. М.: Академический проект, 2005.

Са руског језика превео Мирко Благојевић

Томас Бремер

РЕЛИГИОЗНОСТ У ДАНАШЊОЈ РУСИЈИ – ПОВОДОМ ЈЕДНОГ НОВИЈЕГ СОЦИОЛОШКОГ ИСТРАЖИВАЊА

У последњим годинама Совјетског Савеза, за време такозване „перестројке“, у свим областима земље нарастао је интерес за религију. Почевши од 1988. године, цркве и верске заједнице нису више биле под контролом државе. За многе посматраче, прослава великог јубилеја Руске православне цркве (хиљадугодшњица крштења) у тој години, уз велику подршку државе, била је најјаснији индикатор за нови курс према религији. Многи становници земље, међу њима и такви који су до тада живели потпуно арелигиозно, окренули су се религији својих предака, „традиционалној религији“, како је то често било названо. То је могло бити православље, али и ислам, протестантизам или католицизам код људи нпр. немачког, финског или естонског, односно пољског или литовског порекла. После распада СССР-а верске заједнице су у свим државама-наследницама придобиле велики успон; нови храмови и џамије су се могли изградити и верске заједнице су постале важни друштвени и политички фактор. Таква појава је била слична у многим земљама након краја комунистичких система, иако су облици комунистичке политике према верским заједницама биле различите.

У највећој држави-наследници Совјетског Савеза, у Руској Федерацији, Православна црква је надалеко највећа верска заједница. Међутим, нити о величини те Цркве нити о религиозној пракси становника Русије није било много познато. У СССР-у социологија, и посебно социологија религије, је била дисциплина која није наишла на признавање од стране идеологије, и која је према томе увек стајала на периферији, за велику разлику од широко развијене социологије религије у дившој Југославији. Вођство државе и није имало интерес да објави резултате о религиозности. Било је и емпиријских истраживања и за време комунизма, али њихови су резултати служили сврхама државе а не научној расправи, и због тога никад нису били објављени. Скоро после краја државе и руски и страни истраживачи јавног мњења су проводили анкете којима су покушавали установити и степен и начин религиозности у Русији.¹ Та истраживања су, пре свега, показала ве-

¹ Најважнији од њих су: Maija Turunen, *Faith in the Heart of Russia. The Religiosity of Post-Soviet University Students*, Saarijärvi: Kikimora Publications 2005; *Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России*, под редакцией Киммо Каарияйнена и Дми-

лико прихватање православља, али и чињеницу да то има много више везе с идентитетом него с верским уверењима. Чак људи који нису веровали у Бога или који ни на који начин нису били религиозно активно, дакле, који нису одлазили у храм, нису се молили и нису пратили црквене прописе, изјаснили су се као „православни“. Јасно је да таква ситуација доноси са собом велике проблеме за Цркву на пасторалном нивоу. Шта да једна црква ради с људима који држе да су православци али који не испуњавају ни најосновније услове уз које се иначе везује православље? Та проблематика стоји отворена још после првих објављених истраживања о религиозности у Русији; Православна црква је преузимала разноврсне покушаје да пронађе одговор на њу, основала је „Мисионарско одељење“ при патријаршији, али још недостају адекватне и ефикасне методе пасторалног рада у руском православљу.

Међутим, иако је било разних истраживања о тој проблематици у Русији, до сад није било анкете о религиозности у земљи која би циљала на специфичности православног начина религиозне праксе. Питање о томе колико често човек посећује цркву које се често поставља, типично је „католичко“ питање, јер католичка црква очекује од својих верника редовно одлажење на недељну мису. Са друге стране, питање о читању Библије је типично „протестантско“ јер су протестанти дали Светом писму централну улогу у верском животу. До сада у скоро свим анкетама је било веома мало питања за истраживање посебности православног црквеног и религиозног живота. Те специфичности се могу изразити, на пример, у поштовању икона или у пракси примања светих тајни. Радна група од три теолога (Ц. Васмут, Берлин; В. Симонов, Москва, и аутор овог текста) покушала је испунити тај недостатак. Развили су каталог од 50-ак питања у којему је било и неколико конвенционалних питања како би се резултати могли упоредити са резултатима других истраживања. У центру интереса је било истраживање информација које су се односиле на православну црквеност и побожност. У фебруару 2009. г. један од водећих руских института за истраживање јавног мишљења – „Левада Центр“ у Москви – спровео је анкету међу 1.600 особа старијих од 18 година у целој Русији. Упитани су били репрезентативни за руско друштво по полу, узрасту, образовању, социјалном статусу и месту боравка. Пројект је подржала немачка католичка организација „Renovabis“ која помаже црквама у земљама Источне Европе. У овом чланку ћемо приказивати неколико резултата ове анкете, и на крају ћемо

трија Фурмана, Москва – Ст. Петердбруг: Летний Сад 2007. Фински социолог Кимо Керијејнен (Kimmo Käärgäinen) и његов руски колега Дмитриј Фурман су истраживали између 1991. и 2005. год. више пута религиозност у Русији и објавили резултате на разним местима (сажетац у наведеној књизи). Осим тога социолошки центри ВЦИОМ и РОМИР објављују повремено њихове резултате појединих анкета на интернету; међутим, нису досад проводили систематско истраживање религиозности.

пружити неке закључке.² Треба још указати на чињеницу да је неколико недеља пре провођења анкете нови руски патријарх био изабран и интронисан, што је изазвало велику медијску пажњу у Русији. Тема „религија“ била је, дакле, присутна у руском друштву, и то пре свега у позитивном значењу.

ВЕРСКО САМООПРЕДЕЉЕЊЕ РУСА

Прво питање је било посвећено вероисповедању: 72,6% становништва се декларисало као „православно“. Следећа по величини група, више од 10%, одговорила је на питање коју религију исповеда, са „ниједну конкретно“ – што указује на то како се важан део руског друштва не осећа припадником ниједне религије, али ипак не би се назвао арелигиозним³ (уз то се може и рачунати и оних 1,2% који су одговорили на ово питање са „тешко је рећи“). Тај који је свесно арелигиозан декларише се као „атеиста“; таквих ипак има 7,3%. Онда иду муслимани који чине 6,2% руског становништва. Све остале групе заступљене су са мање од 1%, међу њима католици и протестанти (укључујући баптисте) са по 0,6%. Кад се рачуна са 142 милиона становника у Русији, то значи да свака од тих цркава има отприлике 850.000 верника.⁴

За разлику од ранијих испитивања показало се да се број „атеиста“ смањило док је проценат православних порастао или се барем стабилизовао. За муслимане подаци су такође углавном стабилни док резултати за остале верске заједнице због малог броја испитаника једва имају значај. У овом ће се чланку увек кад се говори о „православним Русима“, „верницима“ или слично мислити на групу оних који се називају „православнима“. Већина питања која треба да осветле православну религиозност наравно није била постављена муслиманима, јеврејима или атеистима (нпр. питања о одласцима у цркву или о примању причешћа). Процент одговора се, пре-

² Сва питања и одговори (у процентима) могу се наћи на интернету под адресом <http://egora.uni-muenster.de/fb2/oekumene/Repraesentativbefragung.pdf>, међутим, само у немачком преводу. Чланак Вениамина Симонова на руском језику с најважнијим резултатима је под <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=732>.

³ Уп. феномен „неконфесионалног хришћанства“: Значајна група Руса се изјаснила последњих година као „хришћани уопште“ или „неконфесионални хришћани“ како би избегли да се идентификују с једном од цркава, и очигледно и због избегавања међуцрквених конфликта којих је било у Русији доста за последње две деценије.

⁴ Стручњаци тврде да је та бројка превелика што се може објаснити статистичким нетачностима у овом малом сегменту. Русија има отприлике 250 католичких парохија (жупа); ако свака од њих има у просеку 1.000 верника (што би било веома много, узимајући у одзир многе парохије са 50 или 100 чланова), онда долазимо до знатно мање бројке. Ваља упоредити бројке крштења у званичном „Папском годишњаку“ (Annuario Pontificio) где се налазе подаци из свих католичких епархија (дискупија) света.

ма томе, односи само на оне који су се декларисали као православни. Тиме се не даје никаква еклисиолошка дефиниција, нити се смеју бројке тумачити као број чланова Руске православне цркве.

Занимљиво је у овом контексту да више од две трећине оних који се идентификују као „православни“ нису добили никакво религиозно васпитање у свом детињству. Ипак нешто мање од три посто је добило такво васпитање, али не од своје породице, него од других људи. Само је 30% испитаника рекло да су добили верско васпитање у својој породици. При томе су разлике у животном узрасту безначајне; у групи оних између 25 и 55 година живота је постотак оних који нису добили религиозно васпитање код куће само мало већи него код старијих или млађих испитаника – а то је група оних чији родитељи, а често још и баке и деде, јесу одрасли у прописаном атеизму. Исто тако се може објаснити да је религиозно васпитање било ређе код људи вишег образовања (72% упитаних с универзитетском дипломом није било васпитано религиозно, али само 64% оних с ниском образовањем). Такође не изненађује што су становници села чешће били верски васпитани у својој породици (39%) него, на пример, становници Москве (28%, у другим велеградима чак само 21%!). Одговарајућа овој ситуацији је и чињеница да је 94% оних који се декларишу као „православни“ крштено (у Москви чак 99%, у мањим местима између 91 и 97%), али само две трећине су крстили њихови родитељи. Код 17% то су били рођаци, углавном деде и баке, док 11% одраслих Руса каже да су се сами крстили.

Шта верују Руси?

Питање о представама о постојању Бога показало је следећи резултат:

Верујем да Бог постоји и ни најмање не сумњам у то	33,8%
Верујем у постојање Бога иако понекад осећам сумње	21,3%
Понекад верујем у постојање Бога а понекад не верујем	14%
Не верујем у Бога али верујем у неку вишу силу	10,7%
Не знам да ли постоји Бог и сумњам да се можемо убедити у његово постојање	8%
Не верујем у постојање Бога	7%
Тешко је рећи / друго	5,2%

Тиме је јасно да само једна трећина становништва (и исто тако само мало више од 40% православних) нема сумње у постојање Бога. Друга испи-

тивања показују да високи проценти испитаника заступају мишљења и о другим централним садржајима хришћанске вере (на пример васкрснуће Христа) и о вери у феномене као што су ванземаљци, хороскопи и слично, која нису компатибилна с црквеном учењем. То говори о томе да велики интерес према религији и високо поштовање верских заједница не кореспондира с религиозном знањем, односно образовањем; штавише, чак се може рећи да се тај интерес не односи ни на основне догматске изјаве хришћанске вере. Скраћено се може рећи: људи у Русији су религиозни и поштују цркву, али они, у ствари, не знају тачно шта то значи. Вера као таква је важнија од садржаја вере. И то представља наравно велики изазов за цркву.

Последице совјетског периода се показују и у томе што од оних крштених који живе у браку, само 8,2% су црквено венчани; велика већина свих бракова је регистрована једино код државних институција. Међутим, од њих су скоро 38% одговорили на питање да ли би се сад венчали у цркви уколико би сад ступили у брак, са „да“ или „углавном да“. Многи људи не сматрају свој брак неваљаним или непотпуним, будући да није црквен, иако сматрају да би се сада венчали црквено. То је сигурно и неко потврђивање начина свог досадашњег живота. Слично је и код питања да ли би се преферирало црквено венчање код своје деце кад би она сад склопила брак. Занимљиво је не само код ових питања него и код скоро свих, да је увек релативно велики део оних који нису одлучни, као што се показује на следећем примеру:

Кад би Ваше дете сад склопило брак,
да ли бисте желели да то буде црквено венчање?

Тешко је рећи	31,3%
Ни у којем случају	9,5%
Углавном не	17,8%
Углавном да	22,4%
У сваком случају	19,1%

Грубо се може рећи да једна трећина испитаника на таква питања тешко може доћи до одговора, једна трећина (или углавном мало више) нагиње скорије к религиозном понашању, док се задња трећина (односно мало мање) ограђује од религиозних чинова. Руско друштво је код ових тема подељено, што показују и ина питања. И позитивно вредновање религије које се налази у друштву не мења тај резултат.

ВЕРСКА ПРАКСА

За испитивање верске праксе је било дефинисано неколико области које у православљу играју велику улогу. Једна од њих је однос према посту. Као што је познато, прописи за православни пост доста су строги. Пост се односи скоро на једну четвртину календарске године (четири поста од више недеља, осим тога свака среда и сваки петак).

Код православних Руса постоји релативно велика савест о значењу и о потреби поста. Једна трећина, наиме 34% упитаних одговара позитивно на питање да ли треба постити средом и петком. Једна четвртина се суздржава одговора, више од 41% одговара негативно. За дуже постове и за време Страшне седмице број оних који се залажу за пост, још је већи. Потпуно друга слика се добија, међутим, кад се пита за праксу поста. Само 6% испитаника посте увек или као правило средом и петком, нешто мање од 14% понекад, али велика већина, скоро 80%, одговара на питање да ли посте тих дана са „никада“. Слично је с питањем о пракси поста на Велики петак. Опет више од 20% каже да само тешко могу одговорити на ово питање. Али више од 52% упитаних су мишљења да треба постити на Велики петак. Међутим, изненађује чињеница да само 23% сматра да се на њих односи реченица „На Велике петак не једем меса“, док више од 77% каже да то не важи за њих. Више од 70% православних подржава изјаву „Ја практично не поштујем пост“. У овоме, али и у питањима о потреби молитве (нпр. пре оброка) показује се дакле став који би се дао описати отприлике овако: Религиозно понашање и испуњавање црквених прописа је добро и потребно, али то не важи за мене.

Отприлике 79% православних Руса има икону код куће, скоро 34% носи икону код себе, а мало мање од једне трећине оних који имају ауто, има и икону у колима. Ипак нешто мање од 10% има икону на радном месту. Иконе имају у православљу и за личну и за црквену побожност централно место. Ко посећује православну литургију у било којем храму у Русији, видеће како верници целивањем, паљењем свећа, поклонима и почасним понашањем поштују иконе. Међутим, кад се посматра понашање према иконама свих православних верника у Русији, дакле не само оних који одлазе на литургију („као правило“ или „често“ само 7% православних посећује литургију недељом), слика се диференцира. Обично понашање испред иконе, наиме да се човек поклања и прекрсти, 49% православних Руса никада не практикује, 27% се „понекад“ крсте пред иконом, и само 24% то чине „као правило“ или „често“ кад угледају икону. Чак од оних који иду у цркву тек 76% се моле испред иконе; 24% негирају одговарајуће питање. И само половина међу онима који одлазе у цркву целива иконе у цркви, друга половина то не чини. Мало више од једне четвртине (27%) оних који имају код куће иконе је целивају; велика ве-

ћина мада има иконе, не поштује их целивањем. Нешто више од половине (53%) моли се пред иконама код куће. На крају и само нешто више од једне трећине, наиме 38%, пали пред кућним иконама свећу или лампицу.

Још један аспект религиозне праксе је понашање у цркви. И овде се показују изненађујући резултати. Отприлике 18% оних који се називају православнима кажу да се никад не прекрсте кад улазе у цркву; нешто мање од 10% се прекрсти том приликом „понекад“. Али мало више од две трећине верника, 72%, се прекрсти „као правило“ или „често“. Може се претпостављати да они који редовно одлазе у цркву припадају овој задњој групи; али у исто време то и показује да за много православне оно шта се сматра обичајним верским понашањем баш и није обичај.

У области светотајинског живота, који је већ играо улогу у разним питањима (крштење, брак), показује се да између црквених захтева и реалности стоји у руском православљу широки јаз. Скоро две трећине крштених (58%) кажу да се никад не причешћују. Ова бројка се смањује код старијих људи, код оних изнад 55 година живота је само још 49% који никад не примају евхаристију, а 18% који је примају ређе него годишње. Осим тога још 10% се причешћује један или два пута годишње тако да само 9% прима евхаристију неколико пута годишње или чешће. Искуство по руским парохијама показује да се углавном причешћују старије жене (и мала деца која, међутим, овим испитивањем нису обухваћена). Резултати то и потврђују.

Слично је понашање православних верника у Русији и у односу на јеleosвећење које се као правило не даје индивидуално, већ у већим групама у парохији, често и особама које нису болесне. Таква нејасна слика у односу на значење ове свете тајне се показује и у резултатима истраживања: У случају тешке болести само 0,7% православних Руса желело би да види свештеника. Мање од 5% би покушало да се причести, и 2,7% би се потрудило да прими јеleosвећење. Апсолутна већина, међутим, наиме 93,1% упитаних православца каже да ништа од тога не би преузели.

На крају треба у области личне побожности још навести прославу имендана. Само мало више од једне трећина православних Руса (42%) зна на који дан спада њихов имендан. Од њих опет више од половине тај дан ни на који начин не славе; остали га обележе углавном тиме да позивају госте (28,6%) или да иду у цркву (9,5%).

ВЕРНИЦИ И ЈЕРАРХИЈА

Још једна група питања се односила на став православног становништва у Русији према црквеном руководству на локалном (парохија) и на ви-

шем нивоу (епархија). Ево резултата питања о значењу свештеника и епископа за православне вернике:

Које значење има за Вас свештеник / епископ?

Духовни ауторитет	31% / 40%
Ауторитет у социјалним и политичким питањима	7% / 6%
Ауторитет у важним питањима живота	5% / 5%
Човек којему се могу обратити кад ми је потреба духовна помоћ	29% / 15%
Човек којему не треба да се обратим	12% / 14%
Друго	4% / 4%
Тешко је рећи	17% / 24%

Разумљиво је да однос према свештенику с којим се може много лакше ступити у контакт, знатно ближи него према епископу. Епископ је духовни ауторитет, али за духовну помоћ се човек обраћа превасходно свештенику. Знато више испитаника и нема шта рећи о епископу. И као што показује друго питање исте анкете, половина упитаних задњих пет година није имала никакав контакт с епископом, нити слушањем или гледањем архијерејске литургије на радију или телевизији, нити личним учешћем на архијерејској литургији (или слушањем његове проповеди) у храму нити преписком, нити личним контактом. За већину осталих „контакт“ с епископом је ишао преко електронских медија. Верници по правилу нису ни покушали да ступе у контакт с владиком. Од оних, релативно малобројних, верника који су то покушали, већина није добила одговор, или нису били задовољни одговором. Али, ипак придају епископима велики ауторитет.

Занимљива је у овом контексту велика концентрација на духовну област. Клирици се нити у политичком подручју нити у питањима сопственог (недуховног) живота сматрају великим ауторитетима, што независно од жеља и концепција које представници руске цркве понекад имају баш у тим областима. Често се могу чути мишљења о актуалним политичким питањима која изражавају поједини епископи или званичници Православне цркве у Русији. Међутим, то не „стиже“ до верника, они не сматрају да су епископи политички ауторитет. На неки начин се овде понавља процес који је посебно римокатоличка јерархија доживљавала 60-их и 70-их година у Немачкој и у другим западним земљама, наиме чињеница да и црквени људи који активно практикују своју веру, не следе јерархију у питањима која нису везана уз црквену тематику. Римокатолички бискупи стекли су искуство о

томе да верници нису слушали њихове препоруке за политичке одлуке (посебно пред изборе) и нису их следили; после тога су престали и објављивати такве препоруке. Данашње њихове изјаве имају увек шири карактер, тј. не односе се на конкретне предлоге. Већина православних Руса придаје својим епископима, као што смо видели, велики ауторитет, посебно у духовним питањима (иако их, како се може рећи без великог претеривања, углавном уопште не нотирају или само преко медија запажају), али не покушава да комуницира с њима.

У испитавању се питало и о финансирању Цркве, а упитани су били сви, дакле и нехришћани и атеисти. Овде се главни део респондента углавном држао средње позиције: Нити се верује да Руска православна црква има превише или премало новца, нити се верује да она троши новац за погрешне сврхе. Међутим, овде је био удео оних који нису могли одговорити на ова питања врло висок (увек око 40%). Од осталих мало мање од 30% мислило је да Црква има мало више или много више него што јој је потребно, а 45,7% сматра да су финансијска средства Цркве таман одговарајућа, док су 24,7% сматрали да Црква има нешто мање или премало новца на располагању. Шта се тиче финансирања Цркве од стране државе, мање од једне трећине упитаних је мишљења да држава треба да је подржава. Скоро половина становништва Русије верује да Црква треба да покрива своје трошкове средствима верника.

РЕЗИМЕ РЕЗУЛТАТА

Како могу да се окарактеришу најважнији резултати овог испитивања? Оно представља просек религиозне ситуације земље, више од 20 година после краја државно прописаног атеизма. Он је без сумње оставио своје трагове што се показује посебно јасно кад се посматрају резултати по старосним групама и по социјалним параметрима. За разлику од западних држава, религија у Русији је превасходно ствар (образованих и млађих) становника градова; на селу и (у мањој мери) у старијој генерацији и код људи с нижем образовањем вера је у много тежој ситуацији. С једне стране се показује високи религиозни потенцијал који је постојао и после времена совјетског режима; из овог потенцијала могао је настати такав степен религиозности који се да видети до данашњег дана. С друге стране, постаје јасно да се у тој религиозности налази и високи степен површности. Многи се Руси идентификују с Православном црквом, и црквени се прописи високо цене иако их се често не држи (то се види веома јасно код питања о посту). Међутим, Црква досад није увек успевала да користи располагаћу пози-

тивну репутацију да би изградила присутну основу за продубљено религиозно знање и свесно примењивање црквене праксе.

У Русији постоји о тим питањима очигледна подела земље на три групе, што се може објаснити посебним историјским развојем земље, иако то и тада остаје зачуђујуће. Многи људи, грубо речено једна трећина, немају мишљења о постављеним питањима и могу само тешко (или уопште не могу) одговорити на њих. Друга трећина је углавном отворена према верском понашању и црквеним темама, док последња трећина негативно гледа на то. То се мења наравно у односу на постављено питање, па би и оне који нису одговорили требало тачно анализирати. Али се у том погледу ипак може говорити о некој очигледној подели руског друштва.

Русија изгледа да се налази у истом положају као друге модерне индустријске државе. И у западним земљама се могу добити слични резултати, почевши од дискрепанције између идентификовања и праксе до великих рупа у знањима о верским принципима. Разлике се дају тумачити историјском околностима. Биће важно да се те разлике (структура узраста, позитивно виђење Цркве итд.) анализирају тачније и упоредно. Осим тога би било пожељно понављати такво испитивање о религиозној пракси у одређеним размацима како би се могла препознати одређена тенденција. Али и овако се пружа занимљива слика религиозне ситуације у Русији која посебно за Православну цркву представља велики изазов.

Лариса Титаренко

РЕЛИГИЈА У БЕЛОРУСИЈИ

УВОД: ИСТОРИЈА БЕЛОРУСИЈЕ

Република Белорусија стекла је независност 1991. године, после пада Совјетског Савеза. Како се налази између данашње Русије и Пољске, Белорусија је кроз историју била граница између култура. Примивши православље у десетом веку (Полацка епархија током 992. године, како се процењује), подручје Белорусије је касније постало део Велике кнежевине Литваније, али је делимично прешла и на католичанство, нарочито после Лудлинске уније са Пољском (1569). После Брестовске црквене уније (1596) установљена је Гркокатоличка црква, која се повиновала папи, али је задржала православни обред. Остале религије биле су заступљене кроз јудаизам (од XIV в.), ислам (од XIV в.), староверце (од средине XVII в.) и протестантизам (калвинизам, лутеранство и антитринитаријанство, средина XVI в.). Белорусија је 1795. године припојена руској империји и целокупно становништво је присиљено да пређе у руско православље (Гркокатоличка црква је забрањена 1869). Исте године Белорусија је постала Северозападни *крај*¹ руског царства, гркокатоличке цркве су убрзо затворене, а већина становништва је приступила Руској цркви. Током деветнаестог века белоруске земље су постале претежно православне, а у градовима су живели углавном Јевреји и Руси.

После Октобарске револуције из 1917. године, као део Совјетског Савеза, Белорусија је званично постала атеистичка, премда су неке групе задржале своју веру. Црква је 1922. године одвојена од државе, а земљишни поседи су јој одузети. Током совјетског периода, када је Белорусија званично била атеистичка, исповедање вере било је забрањено. Између 1941. и 1945. године већина Јевреја је страдала у нацистичким гетоима, што је за последицу имало промену етничког састава становништва, тако да је сада било више Словена, а нарочито Белоруса, премда је било и представника других несловенских совјетских народа.

Током Хрушчовљеве политике „отопљавања“ (1953–1964), верске активности су привремено оживеле. Перестројка (1985) је дозволила народу

¹ Крај (рус. *край*) назив је за административну јединицу у Русији. (*ѝрим. ѝрев.*)

да слободно исповеда своју веру. Тада је постало лако бити верник, па чак и престижно.

Од 1991. године, када је Република Белорусија стекла независност, верски препород је видљив. Створено је мноштво нових заједница, подигнуте су многе верске грађевине, а појавиле су се и многе религијске заједнице². На почетку XXI века, Белорусија је по религиозности на истом нивоу као Русија и Украјина.

ВАЖНОСТ ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ ЗА БЕЛОРУСИЈУ

Системска посткомунистичка трансформација омогућила је дискусију о питањима која се тичу оживљавања, па чак и пораста важности улоге религије у посткомунистичким земљама, а нарочито у Белорусији. За релативно кратко време – нешто мање од двадесет година од пада комунизма, а нешто дуже, уколико рачунамо од Горбачовљеве перестројке – нестао је цео друштвено-политички систем заједно са марксистичком идеологијом, а религија се успешно уздигла. Све ово се десило толико брзо да многи научници из земље и иностранства и даље не успевају да схвате да ли је народ одувек имао верска осећања и крио их деценијама од званичне марксистичке идеологије, или је већина лако одбацила некадашња, привидно снажна, комунистичка удеђења и заменила их религијом.

Како је све већа улога религије у посткомунистичким државама важно питање, потребно је увести неколико појмова како би се објаснио овај феномен. Да би се анализирао овај проблем (све већа религиозност, брз прелазак са марксистичке идеологије на религију) и схватили разлози за ову промену, можемо применити неколико теоријских концепата. Верујем да они могу помоћи у тумачењу података и сагледавању ситуације у оквиру који превазилази границе посткомунистичке трансформације. Грејс Дејви (Grace Davie 2004) је навела како су западној социологији религије потребне „појмовне алатке неопходне за ваљано разумевање савременог света и места које религија у њему заузима“. Ова теза се у потпуности може применити на посткомунистички свет, који је и даље недовољно истражен у односу на Запад. Изгледа да би у овом случају било разборито користити теорију о културној трауми Пјотра Штомпке (Sztompka 2001), која даје нека културолошка објашњења за неколико појава у посткомунистичком свету у које спада и питање због чега су посткомунистичка друштва тако брзо за-

² Оригинал овог текста не прави разлику између појмова *верска* и *религијска заједница*, какав је случај са домаћом законском и стручном терминологијом, па је ова разлика у преводу задржана у складу са праксом у земљи о којој се говори. (*ирим. ирив.*)

менила марксистичку идеологију религијом, односно некаквом врстом грађанске религије. Осим тога, слажем се и са Миклошем Томком (Томка 2006), који је јасно истакао потребу за посебном методологијом за изучавање и разумевање источног хришћанства, јер се оно разликује од западних верзија и стога изискује и нека посебна знања.

ПОСТСОВЈЕТСКИ ВЕРСКИ ПРЕПОРОД

Верски препород је почео за време Горбачова, када је овај вођа Комунистичке партије одлучио да се 1988. године одржи званична прослава хиљаду година Руске православне цркве. Овај датум се може сматрати званичним почетком верског препорода. Верски препород је постао још држи после пада Совјетског Савеза. Међутим, права постсовјетска пракса је превише компликована да би се објаснила једном тврдњом о верском препороду. С једне стране, религија је постала важна друштвена институција, а с друге, предреволуционарни статус православља као доминантне и државне религије није повраћен. Постсовјетска држава је остала секуларна (дар је Црква и даље одвојена од државе), тако да је атеизам задржао статус људског права, баш као и право појединца да буде религиозан.

Проглашење независности Белорусије (1991) десило се истовремено са масовним оживљавањем религије. Црква је поново добила место важне друштвене институције, појавило се много нових религијских заједница, у које спадају и протестантске, а грађени су и нови храмови. Као последица тога, број верника је током деведесетих година у Белорусији знатно порастао, те њих сада има око 50%, што је упоредиво са бројем верника у Русији или Украјини.

Који су разлози за тако брз верски препород?

Као прво, ова верска ренесанса је одразила значајну промену у јавном мњењу по питању улоге религије, односно њене поновне појаве као битног фактора друштвеног живота у посткомунистичким условима. Религија се корак по корак враћала у образовање, медије, државне службе, медицину, хуманитарне организације, уметност, па чак и у политички живот (Котляров и Земляков 2004: 164).

Као друго, друштвене последице верске ренесансе су биле хетерогене – религија се вратила у традиционалним облицима (цркве) и у облику нових секти и култова који су поткопавали традиционална веровања и осиромашили редове традиционалних цркви. Масовна свест постала је плуралистичка – комбиновала је различита верска убеђења са сујеверјем и нерелигијске предрасуде.

Постоји више показатеља који потврђују постојање верске ренесансе у Белорусији:

1. Односи између Цркве и државе су се у великој мери побољшали, јер се поклопио интерес ових двеју институција да јачају сопствену моћ.
2. Академска теологија је процветала у постсовјетским државама – на неким универзитетима су отворени теолошки факултети, а теолози су почели да учествују у контакт емисијама на радију и телевизији. Високи званичници су почели да ангажују свештенике као саветнике. Верска литература се слободно штампа и дистрибуира (премда се то у Белорусији одвија под општом државном контролом којој подлежу сви штампани материјали).
3. Повећао се број новорегистрованих вероисповести и религијских заједница. За разлику од верника, од којих се не може тражити да се региструју, закон захтева регистрацију свих религијских заједница. На пример, у току првих десет година посткомунизма (1991–2001), број религијских заједница у Белорусији је нарастао са осам стотина на 2.748, а међу њима је број православних заједница порастао 2,5 пута, римокатоличких два пута, а разних протестантских заједница 3,5 пута (Danilov and Martinovich 2002: 10; Hular 2002: 20).
4. И број верника се много повећао. Према анкетама EVS-a³ спроведеним у Белорусији током 2000. године, 52% испитаника је одговорило да припадају некој религији, док је већина конкретно навела и којој (Halman 2001: 74–75). Дошло је до велике промене у броју религијских заједница и верника у поређењу са периодом комунизма када је веома мали број људи јавно говорио о својој вероисповести.
5. Број оних који се изјашњавају као атеисти се знатно смањило. У Белорусији се њихов број смањило за више од три пута у периоду између 1990. и 2000. године. Међутим, бивши атеисти обично не постају верници. Они допуњују прелазне групе оних који су неопредељени по питању веровања или атеизма, тако да су ове групе расле држе од група верника. Неопходно је споменути да тзв. индиферентни тип масовне свести расте, на чему инсистира Земљаков (Земляков 2001: 57). Људе који припадају овом типу не занима никаква потврда о постојању или непостојању Бога, премда могу бити сујеверни.
6. Бројност религијских деноминација се са осам повећао на 25 (подаци од 1. 1. 2009). Становништво је истински почело да практикује слободу вероисповести. Ова слобода је у потпуној супротности са некадашњом обавезом грађана да буду атеисти или да се бар тако

³ EVS – *European Value Study* је истраживачки програм о основним људским вредностима (идеје, ставови, веровања, мишљења итд.) (*ирим. иррев.*)

изјасне. На основу података анкете из 2004. године, скоро 75% испитаника се изјаснило као белоруски православци, укључујући чак и половину оних који не верују у Бога (Shelest 2004: 114). Свеобухватна слика, међутим, подразумева много већи број религијских деноминација. Као и свуда у Европи, у Белорусији има традиционалних верских заједница, као и многих нових верских покрета. Тако је, на пример, у 2002. години било 89 нових верских покрета, и то са истока (следбеници Кришне), затим хришћана (Црква Христова), мистика (Школа Аркане), хришћанских огранака (мормони) и осталих (Мартинович 2002: 54). У том смислу ситуација у Белорусији није изузетак, јер испољава исте тенденције (порастан религијског плурализма и повећање нових религијских покрета) које су типичне за многе западноевропске земље (Halman 2001). Ово значи да Белорусија осећа утицај светских религијских процеса исто колико и друге земље.

У постсовјетском добу поново су успостављени односи између државе и Цркве, што је помогло свим религијама, а нарочито оним које су у Белорусији признате као „традиционалне“ – Православна црква, Римокатоличка црква, Лутеранска црква, ислам и јудаизам. Једино је, међутим, Белоруска православна црква призната као „доминантна“ у закону о религији из 2002. године.

Уколико се осврнемо на верски препород у белоруском политичком оквиру, приметимо да ова тенденција не показује само свеопшту жељу да се „направе мостови“ са прошлошћу белоруског народа (нпр. када говоримо о Великој кнежевини Литванији или Русији), жељу да се обнови историјско памћење и развије традиционално наслеђе (и духовно и практично). Овај приступ је коректан, али не објашњава неке од битних политичких разлога за верски препород. За доминантну групу у коју спада политичка елита, обнова православља у Белорусији је средство за спајање традиционалне идеологије са државном идеологијом и менталитетом народа, за ширење верских моралних принципа у постсовјетском друштву и за налажење додатне подршке идејама снажне политичке моћи, друштвеног поретка и стабилности.

ДОМИНАНТНЕ РЕЛИГИЈСКЕ ТЕНДЕНЦИЈЕ У САВРЕМЕНОЈ БЕЛОРУСИЈИ

Нове одлике развоја религије су се појавиле у периоду Горбачовљеве перестројке и пада комунистичких режима, тј. од почетка деведесетих година.

Прва одлика је све веће интересовање становништва за религију, које је подстакло верски препород. Постојање овог процеса се може доказати

кроз све већи број новорегистрованих религијских заједница у овим земљама (за разлику од броја верника, који не могу бити статистички регистровани, религијске заједнице се према закону морају регистровати). На пример, само у Белорусији је број свих верских и религијских заједница нарастао са 800 на 2.748 током прве деценије посткомунистичког периода (1991–2001), а међу њима је број православних заједница порастао 2,5 пута, број римокатоличких два пута, а протестантских 3,5 пута (Danilov and Martinović 2002; Hular 2002).

Што се тиче броја верника, према подацима EVS-а из периода 1999–2000, 52% испитаника у Белорусији је изјавило да припада некој религијској деноминацији (Halman 2001), а већина испитаника је јасно навела и којој. Број верника и верских/религијских заједница се знатно променио у односу на комунистички период, када је само неколицина људи отворено говорила које је вероисповести. Ова појава се кроз теоријски оквир трансформације може објаснити као потрага житеља дившег Совјетског Савеза за новим (или обновљеним) културним идентитетом који надилази некадашњи совјетски идентитет, заснован на идеологији.

Друга нова и дитна одлика ситуације на пољу религије јесте званично прокламовано људско право на слободно исповедање било које религије или да човек буде нерелигиозан. Ово право, које је сада на основу Устава преточено у закон, у потпуној је супротности са некадашњом обавезом да људи буду атеисти, или да се бар тако изјашњавају. Међутим, целовита слика о религиозности у Белорусији обухвата мноштво религијских деноминација. Као и другде у Европи, у Белорусији има свих традиционалних религија и много нових религијских покрета, као што су новодобашке (енгл. *New Age*) заједнице. Тако је, на пример, у 2002. години било 89 нових религијских покрета, и то са истока (следбеници Кришне), затим хришћана (Црква Христова), мистика (Школа Аркане), хришћанских огранака (мормони) и осталих (Мартинович 2002).

Из ове перспективе, ситуација у Белорусији није јединствена, јер показује исте тенденције које су углавном типичне за период постмодернизма. Религијски процеси на глобалном нивоу, бар у извесном степену, нису заобили ни постсовјетске земље. Ове земље данас пролазе кроз стадијум „од обавезе до потрошње“ религије, што је Дејвијева (Davie 2004) објаснила на следећи начин – религија је у све већој мери приватна ствар појединца, његов „слободан избор“ начина живота.

Трећа одлика ситуације на пољу религије јесте раширеност еклектичких верских удећења, тј. мешавина магијских, окултних и традиционалних хришћанских догми. Данас и верници и неки атеисти деле мешавину различитих уверења, што конкретно значи како се може десити да верују у не-

ке нерелигијске и нематеријалне феномене, као што је телепатија (Borowik 2002: 49). Оваква ситуација је уобичајена не само за Белорусију већ и за многе постсовјетске земље. И заиста, док је само неколицина верника у Русији, Белорусији и Украјини који су се изјаснили као хришћани (углавном православни) изјавила да верују у традиционалне хришћанске појмове као што су бог, грех, пакао и рај, многи испитаници су рекли како поседују неку амајлију, да верују у телепатију и реинкарнацију и да редовно прате хороскоп (Halman 2001).

Према анкетама EVS-а (Halman 2001), за вернике из свих земаља дившег Совјетског Савеза карактеристична је мешавина хришћанских и нехришћанских уверења, без обзира на то да ли припадају некој цркви. Истраживања које је недавно спровео Возмитељ у неким деловима Русије су показала да веровање није тесно повезано са припадношћу некој цркви. Возмитељ је истраживао однос између две варијабле – постојања „истинских православних веровања“ и „припадности цркви“. Према његовим подацима, припадници Руске православне цркве испољили су висок степен нехришћанских веровања – бавили су се магијом, веровали су у талисмане и астрологију, нека паганска сујеверја и слично (Возмитељ 2007: 112).

Претпостављамо да религијска свест житеља Белорусије постаје све хатичнија и еклектичнија. Многим људима није стало до тога које догме прихватају јер им је битније да верују у нешто сакрално. Важно је нагласити да се атеизам радикално изменио јер генерално постаје мање „научно заснован“ и „материјалистички“ него што је по свој прилици био у доба Совјетског Савеза, као један од суштинских компоненти марксистичке идеологије. Претпостављамо да они који имају било каква верска или астролошка уверења не могу бити сматрани „научним атеистима“ или „материјалистима“.

Оваква врста самоидентификације („атеиста“, „материјалиста“) заправо је била типична током комунистичког периода, без обзира на истинске ставове и веровања људи који су користили овај термин за изјашњавање. Број оних који су се идентификовали као атеисти је знатно опао откако су промењени режими у постсоцијалистичким земљама, јер како је Зриншчак одлично објаснио (Zrinscak 2004a), „атеизам није био слободно одабран став, већ... неизбежан део тоталитарне владавине.“ Међутим, број нерелигиозних је растао паралелно са опадањем броја атеиста – према Кариаинену (Kaariainen 2007), у Русији се током 1991. године 35% људи изјашњавало као атеисти, а 7% као нерелигиозни, док су две године касније ови бројеви износили 30% и 5%. Комунистичка пропаганда није правила разлику између термина „атеизам“ и „научни атеизам“ - оба су коришћена у оквиру лењинистичко-стаљинистичке идеологије када је у питању религија, без обзира на чињеницу што се то косило са Марксовим виђењем религије. Све у свему, с

обзиром на то да је изузетно тешко направити разлику између атеизма и агностицизма, неки који су се под совјетским режимом званично изјашњавали као атеисти никада нису били атеисти у пракси, то јест нису се борили против религије и нису следили званичне ставове о том питању, већ су вероватно гајили сумње о постојању Бога у оквиру онога што се називало *вољнодумсiivo* или агностицизам. Овакви „скептици“ су лако могли постати „трагаоци“ и спојити нека традиционална и нетрадиционална веровања чим им се указала прилика да слободно искажу своје ставове о религији.

Према подацима из табеле др. 1, 42% људи који немају никаква традиционална хришћанска уверења определило се за дар једно нехришћанско. Истовремено, неки од њих су се изјаснили као атеисти.

ТАБЕЛА 1. Однос између традиционалних хришћанских веровања и нетрадиционалних (%)

		Традиционална	Хришћанска	уверења
		Ниједно	Сва	Укупно
Нетрадиционална	Ниједно	28	4	32
Нехришћанска	Бар једно	42	26	68
уверења	Укупно	70	30	100

У Белорусији се број „истинских верника“ којима је „религија веома битна“ у животу практично није ни променио током прве деценије после пада Совјетског Савеза, што важи и за број „истинских скептика“ којима „религија уопште није битна“. Тако, на пример, у Белорусији овај број износи 1% за период 1990–2000. (Титаренко 2001). Белоруски научник Бадосов (2004) истакао је и то да данашњи верници имају мешовита уверења (хришћанска и нехришћанска), јер је, према његовом истраживању, то било типично чак и за период пре настанка Совјетског Савеза, када су многи верници били неписмени и нису читали Библију како би из ње научили нешто о хришћанству.

Неопходно је објаснити због чега нови верници у Белорусији не познају традиционална хришћанска уверења. У овом тренутку немају могућности да науче нешто о хришћанским уверењима као систему, док у периоду Совјетског Савеза образовни систем није обухватао религију, пошто је био део атеистичке пропаганде. Као прво, државе дившег Совјетског Савеза су и даље секуларне. У програму државних образовних институција не постоји веронаука као обавезан предмет ни на једном нивоу (основни, средњи и високи). Неколико иницијатива да се овај предмет уведе у Русији

наишле су на огроман отпор неких институција. У Белорусији таквих иницијатива уопште није ни било, док се званичне научне институције снажно штите од верске пропаганде. Друго, у неколико градова постоји само неколико факултативних недељних школа, где деца могу да уче о религијским догмама неколико деноминација. Што се тиче одраслих који припадају Православној цркви, за њих нема начина да нешто науче о религијским нормама и догмама, чак ни за оне који су од скептика постали верници. Такви људи истински верују у Бога, али не познају традиционални систем веровања у целини. Чак ни током верске службе не могу да систематски науче оно што желе да сазнају.

Истовремено, у Белорусији и другим земљама бившег Совјетског Савеза, у огласима и у медијима постоје многи извори псеудорелигијских информација. Хороскопа има у новинама, телевизијским емисијама, на интернету, у часописима итд. Стога је битно да онај који жели да научи верске догме има снажну вољу. С друге стране, веома је лако сазнати нешто о хороскопу, амајлијама и сличном.

Да резимирамо – у Белорусији већина верника спаја нека традиционална (хришћанска) веровања са неким нетрадиционалним и нехришћанским. Ово преставаља тенденцију за индивидуализацијом веровања засновану на личним преференцама, због чега ова веровања постају неизвесна и нејасна. Ситуација на пољу религије у Белорусији се заправо може протумачити као део постмодернизма, а не као линеарни део периода постсовјетске трансформације. Са овог становишта, еклектицизам, неизвесност и комбиновање више уверења представљају типичне одлике постмодернизма, што важи бар за земље Запада (Varga 2001), тако да категорије „номиналних верника“ и „верника који не одлазе у цркву“ постоје у многим другим европским земљама, а вероватно и другде (Ester e.a. 1994).

Упркос овоме, за неке ауторе је и даље упитно може ли се рећи да је постмодернизам ушао у државе бившег Совјетског Савеза у истој мери колико у земље Запада. Са истог методолошког становишта поставља се и једно фундаменталније питање – да ли се за бивши Совјетски Савез може рећи да је ушао у модернизам? Суштински концепт је модернизација – уколико претпоставимо да је модернизација у бившем Совјетском Савезу била сличне природе као она на Западу, онда је совјетски вид модернизације био истински и сличан. Међутим, према теорији о вишеструком модернизму која припада Ајзенштату (Eisenstadt 2000), а која се сасвим добро може применити на случај бившег Совјетског Савеза и узимајући у обзир различите историјске околности дотичних земаља, може се закључити како се совјетски тип модернизације знатно разликовао од западног модела. Совјетска модернизација је била насилна, убрзана и непотпуна, јер је углавном обу-

хватала индустријализацију, а одбацивала друштвену, културну и политичку димензију које су биле суштински аспекти модернизације на Западу. Можемо претпоставити да је мањкавост совјетске модернизације створила и мањкаве културне програме за даљи друштвени и културни развој, тако да совјетски (и постсовјетски) вид модернизације никако није пресликавао њен западни вид. Наше мишљење по овом питању се у потпуности слаже са мишљењима осталих стручњака за религију у посткомунистичким земљама (Zrinscak 2004a, Tomka 2006).

Ипак, ово не значи да се у Совјетском Савезу десила псеудомодернизација. Непотпуност совјетске модернизације је вероватно последица доминантне улоге државе. Доминација совјетске државе је спречила раст и ширење институција прилагођених радикалним економским и технолошким променама. Исти фактор (јака држава) био је одлучујући за контрадикторну природу постсовјетске транзиције. С једне стране, државе дившег Совјетског Савеза нису могле да умакну глобалним културним утицајима и изазовима, а с друге, нови друштвени елементи коегзистирају са многим одликама претходних епоха, модернизмом совјетског типа и традиционалним патријархалним друштвом.

РУСКО ПРАВОСЛАВЉЕ КАО ИСТОРИЈСКИ ИЗВОР ВЕРСКИХ РАЗЛИКА

Да бих употпунила слику о православној религиозности у данашњој Белорусији, мораћу да нагласим још неколико аспеката. Као прво, потребно је објаснити релативно слабу посећеност црквене службе у Белорусији (и осталим земљама дившег Совјетског Савеза) у односу на Западну Европу. Према подацима EVS-а, 35% житеља Западне Европе иде у цркву више од једном месечно, док у Белорусији исто чини 13,5% анкетираних (Halman 2001).

Тачно је да православни верници не посећују службе редовно и често колико католички или протестантски (види табелу др. 2). С једне стране, ово се може описати као последица вишедеценијске атеистичке пропаганде. Уколико је тако, може се очекивати пораст броја присутних током постсовјетског периода. Табела др. 2 показује да је ова претпоставка тачна. Подаци говоре да у државама дившег Совјетског Савеза данас много више људи присуствује црквеним службама него за време совјетског режима. Остала истраживања потврђују наведено. Како је показао Карианен (Kaariainen 2007), у периоду од 1991. до 2005. године, број Руса који бар једном месечно одлазе у цркву порастао је са шест на једанаест процената (готово двоструко), док је проценат оних који никада не одлазе у цркву опао са 59% на 38%.

С друге стране, мали број присутних на црквеној служби је тесно повезан са самом природом Белоруске православне цркве која по овом и другим питањима прати Руску православну цркву. Међутим, како наводи Томка, тумачење броја присутних у православној цркви не би требало да буде као у случају Запада, где присуствовање црквеној служби битан показатељ религиозности. Како је приметио Томка (Томка 2006: 262), „главни проблем у Источној Европи јесте у томе како схватити религију без неког званичног стандарда за тумачење“. Према речима овог аутора, православље се разликује од западног хришћанства у више аспеката, у које спада и став према присуствовању црквеној служби. Потоњи критеријум није толико битан доказ о нечијој религиозности колико је то случај на Западу.

Неки руски стручњаци за религију наводе чак и како православни верници нису у обавези да редовно одлазе у цркву (Вассилџев 1999). Наравно, ово је само „практичан став“ који се не подударе са званичним православним нормама, према којима је неопходно одлазити у цркву сваке недеље. Међутим, како је Карианен (Kaariainen 2007) тачно приметио, увек постоји разлика између „православних писаних норми“ и „православне праксе“.

Управо зато је могуће сматрати верницима оне који се тако изјашњавају, а не иду редовно у цркву, јер се православље заснива на опредељењу, а не на формалним ритуалима и пракси (Налетова 2004).

Ова практична црта православља имала је и многе друге последице, као рецимо веома блиске везе са државом у доба царства, слабо поштовање појединца и његових права, па чак и слабо познавање хришћанских догми. Руска православна црква данас не може да изађе на крај са овом врстом историјског наслеђа јер је постала део традиционалне народне културе, део националног менталитета који утиче на свакодневни живот свих становника ове три земље, без обзира на то да ли су религиозни.

Тадела др. 2 потврђује и тезу да је, осим пропаганде, и сама природа православне цркве утицала на ову разлику у броју верника који одлазе у цркву. Балтичке републике су добар пример за то. Данас многи житељи католичке Литваније одлазе у цркву бар једном месечно (слично као у Западној Европи), што не важи за остале две балтичке републике, Латвију и Естонију. (У Латвији се данас 59% становништва изјашњава као верници, а међу њима једну трећину чине католици, једну трећину протестанти и готово једну трећину православни. У Естонији је само 25% становника религиозно, од којих су половина протестанти, а половина православни).

Како је Белорусија у потпуности совјетизована тек после Другог светског рата, када јој је припојена Западна Белорусија, а постала независна 1991. године, различита природа доминантне вероисповести у Литванији објашњава драстичне разлике у процентима оних који редовно иду у цркву

ТАБЕЛА 2. Присуствовање црквеној служби у европским земљама бившег СССР-а (%)

Државе	Одлазе чешће од једном месечно		Не одлазе	
	сада	са 12	сада	са 12
<i>Православне</i>				
Белорусија	14.5	10.9	27.8	49.3
Русија	9.2	5.6	50.1	75.4
Украјина	16.9	8.1	30.5	57.3
[Просек]	13.5	8.2	36.1	60.7
<i>Мешовитіе катіолічкo-іправославно-іпротіестіанііске</i>				
Естонија	11.1	8.6	37.8	55.3
Латвија	15.1	19.7	34.6	52.3
[Просек]	13.1	14.2	36.2	53.8
<i>Катіолічкe</i>				
Литванија	31.5	49.0	16.0	13.7
[Укупно]	16.8	17.0	32.8	50.6
Европа:	31.6	56.5	29.5	23.8

Извор: EVS 1999–2000

у три балтичке државе у последњих неколико година. Услед ове разлике је католичка црква у предности у односу на православну, што је вероватно и прави разлог због чега руски патријарх Алексеј није дозволио папи Јовану Павлу II да посети Русију. Како закључује Филатов (2005), савремена православна религиозност је лоше структурирана, па је веома тешко јасно одредити број православних верника, па чак и саму природу њихове религиозности.

Уопштено говорећи, поновно оживљавање православља се може окарактерисати „и кроз спољне и кроз унутрашње форме“. Методологија EVS-а за истраживање питања религије, коју су разрадили западни научници (види Ester e.a. 1994) и која је проверена у више земаља, омогућила нам је да се осврнемо на две главне димензије религиозности у свим земљама. У пита-

њу су спољна и унутрашња религиозност. У случају земаља бившег Совјетског Савеза обе врсте религиозности (или обе димензије) могу се описати као сложени и дитни показатељи тренутне ситуације на религијском плану у Русији, Белорусији и Украјини, јер могу да расветле различите манифестне и латентне аспекте религиозности у Белорусији.

Наше истраживање спољне и унутрашње религиозности у земљама бившег Совјетског Савеза (три балтичке и три словенске земље посматране као две групе, где су православне само земље из друге групе) спроведено је на основу методологије и података EVS-а из периода 1999–2000. На основу ове методологије, обе поменуте димензије су дате као резултат више показатеља. Сходно томе, спољна религиозност се тумачи као интегралан скуп манифестних образаца понашања (а мерени су „да-не“ скалом): припадност појединца религијској деноминацији, одлазак на црквену службу, традиционална хришћанска веровања, обележавање „ритуала прелаза“.

Главна ставка код унутрашње религиозности јесте да се појединац сам изјашњава као религиозна особа. Осим овога, одабрана су још четири показатеља – веровање у личног бога, важност бога, редовне молитве изван цркве и позитиван одговор на питање да ли религија даје утеху и снагу.

На основу нашег истраживања (Титаренко, 2004: 376–380), ниво спољне или унутрашње религиозности није исти код обе групе земаља. Међутим, код балтичких земаља постоји већа разлика између ове две димензије (спољна религиозност је износила 0,79 на скали 0–1, у којој 1 означава највиши ниво; унутрашња религиозност је била 0,63 на сличној скали) него што је то случај са словенским земљама (резултати су били 0,72 и 0,70). Ови резултати показују (1) да је у балтичким земљама ниво манифестне (спољне) религиозности много виши од 'емотивног' нивоа личног учешћа (разлика је била 0,16); (2) да је у словенским земљама спољна димензија религиозности слабија него у балтичким, док је ниво унутрашње религиозности виши; (3) да су у словенским земљама обе димензије сличних вредности. Можемо закључити да код православних земаља обе димензије религиозности показују конзистентно поклапање. Осим тога, резултати потврђују да је емотивна димензија религиозности важнија у словенским (православним) земљама него у балтичким (са различитим доминантним деноминацијама). Како се може приметити, између балтичких и словенских (углавном православних) земаља бившег Совјетског Савеза постоје разлике у трендовима религиозности, премда су оба аспекта (или димензије) примећени у обема групама.

Нижи ниво спољне религиозности у словенским земљама индиректно доказује како православна црква не контролише понашање верника у истој мери колико и католичка или протестантска црква. Као друштвена

институција, православна црква и даље не може много утицати на световни живот својих верника, нити на број верника или њихово присуство у цркви.

ОД НЕОГРАНИЧЕНЕ СЛОБОДЕ СВЕСТИ ДО ОГРАНИЧАВАЊА ВЕРСКИХ АКТИВНОСТИ

Откако је настала, белоруска држава није јасно проценила све већу важност симболичке улоге религије у постсовјетском друштву као показатеља културне идентификације и стабилног живота какав прижељкује већина становништва. Признавање огромног културног значаја религије било је једнако постављању религије изнад постсовјетске државе. Овако нешто се тешко могло десити у постсовјетској држави, јер се на целокупну ситуацију у Белорусији гледало из другачијег политичког угла.

Са нашег становишта, у постсовјетској историји Белорусије дошло је до сукоба две супротстављене тенденције савременог развоја (Eisenstadt 2005) – плуралистичке и тоталитарне. Док је у периоду 1991–1994. била доминантна прва тенденција, после председничких избора из 1994. године, развила се ова друга. Белоруска држава је заправо у оба случаја једноставно покушала да у домену религије примени сопствени политички приступ који је међу политичком елитом Белорусије био доминантан у свим периодима (мада се у сваком од ових периода приступ државе разликовао).

На самом почетку периода стицања независности појавила се потреба за развијањем законске основе свих области живота, укључујући и верске активности. Белоруски парламент је 1992. године усвојио посебан закон о религији. Био је то први закон о религији у независној Републици Белорусији, под називом „О слободи веровања и верских организација“. Овај закон се заснивао на укидању некадашњег монопола комунистичке идеологије, тако да је сваки грађанин могао слободно да бира свој поглед на свет и слободно испољава верска осећања и понашање. Овај закон је прихватио принцип апсолутне једнакости грађана пред законом, без обзира на верску припадност, као и потпуну једнакост свих верских група без обзира на број чланова. Другим речима, закон је прописао да нико неће бити кажњаван на основу верске припадности. Закон из 1992. године је створио либералну плуралистичку основу за слободу вероисповести грађана Белорусије, према, како су објаснили Котљаров и Земљаков (Котляаров и Земляаков 2004: 162), белоруско друштво „није било спремно за либерални приступ у сфери религије.“

Садржај овог закона оцртавао је друштвену ситуацију првог периода независне Белорусије – такозвани период политичког романтизма и вели-

ке демократије, када је вишепартијски парламент играо главну улогу у политичком животу. Закон је практично копирао амерички модел односа између државе и верских организација – потпуна независност верске заједнице од државе, потпуна једнакост религија и верских организација пред законом итд. Према закону из 1992. године (члан 16), десет особа старијих од осамнаест година може основати верску заједницу и могу је регистровати без икаквих ограничења. Према Члану 14, није било потребно регистровати повељу или статут ове организације. Није била потребна ни стручна процена верске праксе нити догме. Осми члан је дозвољавао организовање верске наставе за децу кроз недељне школе, поседне групе и у другим облицима. Члан 24 је дозволио верским организацијама да слободно и отворено штампају и дистрибуирају верску литературу и сличне публикације. Државна процена овакве литературе није била прописана. Исто тако, закон није предвидео да верска организација мора бити „историјски укореењена“ у Белорусији, тако да су се нове групе и деноминације лако могле регистровати као и „старе“, које постоје на овој територији већ стотинама година.

Закон из 1992. године био је најлибералнији у Белорусији. Ово је заправо био први покушај земље да створи закон којим би регулисала верске активности на законском, економском, друштвеном и образовном плану. Овај закон је написан у атмосфери политичког плурализма, када су слободе појединца цветале, а посланици у парламенту покушавали да унесу радикалне промене у правне темеље постсовјетске државе. Услед оваквог закона, многи страни мисионари дошли су у Белорусију и почели да проповедају своја учења у оквиру више заједница. На пример, према Земљакову (Земляков 2001: 35), протестантске заједнице су само у току 1997. године позвале 339 свештеника да служе у Белорусији, од којих је половина из САД. Како су традиционалне белоруске хришћанске заједнице расле (православна и католичка – у коју спадају римокатоличка и гркокатоличка), дрзо су се појавиле нове секте и мале верске групе. Тако је, на пример, током овог периода регистровано неколико група следбеника Кришне, бахаита, неколико исламских заједница, па чак и једна заједница религије омото (Akincits 1999).

Међутим, како примећује Земљаков (Земляков 2001:170), овај закон се супротставио циљевима дела политичке елите која је дошла на власт на изборима из 1994. године, а чији су се интереси подударили са интересима белоруске православне цркве да ојача свој положај у друштву. Ове групе су закључиле како закон наводно не доприноси стварању солидарности у друштву, као и то да заведене друштвене групе, као што је политичка опозиција, подршку углавном добијају од католичких и протестантских цркава (Земляков 2001: 7–8). Осим тога, закон је био у колизији са неким традиционалним схватањима високих представника белоруске православне цркве,

јер су све конфесије имале исти статус, без обзира на чињеницу да само неке имају дубоке историјске корене у Белорусији. Због тога је недуго после председничких избора из 1994. године усвојен другачији модел односа Цркве и државе – такозвани француски модел (Бадосов 2004). Овај модел је званично усвојен, јер наводно одговара историјској традицији Белорусије (правио је разлику између деноминација које у Белорусији постоје неколико векова, који имају значајан утицај на становништво и много верника, и оних које су недавно успостављене). Овај модел је савршено допуњавао и нове политичке циљеве државе – снажан друштвени поредак и контролу над јавним животом (Кирвел 2006: 84).

Белоруска православна црква је активно подржала ове промене у државној политици према религији, јер је према неким проценама (Земляков 2001: 28) изгубила део следбеника у ситуацији „слободног верског тржишта“ и брзог раста утицаја осталих верских организација, а нарочито протестаната. Као прво, Белоруска православна црква је повећала своје присуство у образовању младих нараштаја и у културном животу целе земље. Затим је обезбедила и свештенике за службу у белоруској војсци. Уговор о сарадњи између цркве и Министарства унутрашњих послова је потписан 1997. године (Земляков 2001: 164).

Од 1995. године је постепено усвојено много ситнијих измена постојећег закона. Главних циљ ових измена био је стварање повољних услова за функционисање такозваних „традиционалних конфесија Белорусије“, а истовремено и стварање неких ограничења за ширење нових секти и покрета (тзв. нетрадиционалних верских организација).

Почетком 1995. године усвојено је првих тринаест амандмана. Тако је, на пример, седмом члану додат текст да ће свака верска организација која организује противуставне активности, крши постојеће законе или људска права бити забрањена. Донети су и нови услови за забрану верских организација (члан 18), а прописане су и нове дужности и обавезе државног бироа за верска питања (члан 29).

Јула 1995. године усвојена је нова уредба о активностима страних свештеника у Републици Белорусији према коме су (а) ове активности стављене под државну контролу и (б) уведена нека ограничења трајања боравка страних свештеника. Нешто касније, фебруара 1999. године, Савет министара је усвојио нову уредбу о страним свештеницима, којом је број страних свештеника драстично ограничен. Тако је 1996. године само у Минску изречена казна за кршење закона осамнаесторици страних мисионара, тројици руских држављана и двојици казахстанских, а нерегистрованим верским организацијама је забрањено да у Белорусији организују летње кампове за младе (Земляков 2001: 155).

Новембра 1996. године усвојен је важан амандман на члан 16 Устава Републике Белорусије. Пре ове промене све заједнице су биле једнаке и нису имале никаквих привилегија. У овом амандману је преиспитан принцип једнакости, јер је у одзир узето конкретно учешће сваке конфесије у историји Белорусије. Нова верзија шеснаестог члана је гласила: „Односи између државе и верских организација регулисани су законом који се дави утицајем сваке конфесије на стварање државне, духовне и културне традиције Белоруса“ (Устав 1996: 7). Овај члан је, уз чињеницу да су конфесије учествовале у стварању белоруске културе, неким конфесијама обезбедио нешто више практичних привилегија. Године 1997. основан је посебан орган, Државни комитет за верска питања, под чију су контролу потпале све верске активности. Неколико месеци касније овај комитет је покренуо поступак забране многих неомистичних и деструктивних секти и увео обавезну процену статута и активности свих верских организација у Белорусији.

Да резимирамо – створен је нови систем државне контроле над верским активностима у Белорусији, у коме су неке конфесије добиле практичне привилегије, нерегистроване су забрањене, док су остале могле наставити да делују уз извесна ограничења. Према овом систему, уставна одредба према којој су „сви једнаки пред законом“ и даље је важила, али су у стварности права верника и свештенства потпала под нове прописе који штите не само историјску и културну традицију белоруског народа већ су се и подударала са циљевима политичког система Белорусије.

Без обзира на процес јачања сарадње режима и православне цркве, како је приметио Земљаков (Земляков 2001: 196), у периоду између 1989. и 2000. године, број православних заједница се смањило за готово осам процената (са 52 на 44%), док је број римокатоличких заједница остао скоро исти (мање од 16%), а број протестантских заједница се знатно увећао (са 29 на 35,7%). Како се може приметити, после стицања независности ситуација се знатно променила. Католичка и протестантска црква су ојачале, а све већи број њихових следбеника жели да научи Свето писмо, док у верским обредима учествују више од православних верника (Котляров и Земляков 2004: 134). Ситуација у Русији је веома слична (Филатов 2004: 31).

Ове тенденције дрину Православну цркву, која и даље покушава да задржи доминантан положај у белоруском друштву (Земляков 2001: 19). Пошто је јасно да Белоруска православна црква не може да се избори са овим тенденцијама без подршке државе, она сама снажно подржава државне иницијативе и помаже белоруској држави у решавању многих световних проблема. Православни свештеници делују у затворима, војсци, болницама, а омогућено им је и да се појављују на државним радио и телевизијским станицама.

Држава је, међутим, забринута због пораста броја нових религијских покрета. У априлу 2002. године у Белорусији је било 89 нових религијских покрета и више од две стотине секти (Shelest 2003: 169). Данас има око стотину нових религијских покрета. У овом погледу ситуација у Белорусији није јединствена, већ показује исте тенденције које су типичне за Запад (Varga 2001: 26). То значи да су глобални религијски процеси присутни у државама дившег Совјетског Савеза исто колико и на другим местима.

Све у свему, установљени су нови односи између религије и државе, тако да се користећи Ејзенштатове термине може рећи како се појавила јасна тотализирајућа тенденција савременог културног програма.

САРАДЊА ИЗМЕЂУ ДРЖАВЕ И ДОМИНАНТНЕ ЦРКВЕ

Гледано на површину религијског развоја, зближавање између религије и постсовјетске белоруске државе се може схватити као повратак руском пререволюционарном моделу овог односа, уз једну битну историјску разлику. Уместо позивања на јединство православља и државне моћи, идеја о блискости секуларне постсовјетске државе и такозваних доминантних религијских деноминација је практично разрађена. С једне стране, Устав (члан 16) прописује да су све деноминације једнаке пред законом, а с друге, односи између државе и верских заједница су регулисани узимајући у обзир конкретан утицај сваке од њих на „културну и државну традицију белоруског народа“ (Устав 1996: 7). Стога је само белоруска православна црква проглашена доминантном и призната је као најпоштованија од стране већине титуларног народа у Белорусији. Ова два уставна принципа омогућују држави да дозволи верски плурализам и успостави боље односе са одабраном црквом.

Може се протумачити да је оваква сарадња између државе и „доминантне религије“ конзервативне природе. Она је заправо у конфликту са плуралистичким моделом, јер православна црква има улогу послушног оруђа државе и ужива неке материјалне привилегије (на пример, неке црквене грађевине су враћене у власништво белоруске православне цркве). Слична пракса је постојала и у Стаљиново доба, када је Руска православна црква морала да прави компромисе са тоталитарном совјетском државом не би ли опстала у њој. Неки стручњаци за религију су истакли постојање тенденције ка оживљавању државне цркве у Русији на почетку деведесетих година двадесетог века (Филатов 1994: 23). Ова тенденција је данас још очигледнија.

Оваква ситуација је потврђена новом верзијом закона о религији усвојеног 2002. године, а који је означио почетак трећег периода еволуције др-

жавно-црквених односа у Белорусији. Сталан пораст броја религијских заједница (нарочито неправославних) убрзао је процес усвајања овог документа. Може се рећи да је ово период законског утемељавања неједнаког статуса конфесија који им је, практично, додељен и раније (између 1995. и 2000. године), иако то није било и формално. Осим додељивања доминантне улоге Белоруској православној цркви, усвојени су и строжи услови за регистрацију религијских група, укључујући и обавезу евалуације свих пратећих докумената коју врши државна комисија (устава, правила, статута итд.), а које те групе морају приложити.

Трећи период је почео заправо почео у јулу 2001. године, годину дана пре усвајања нове верзије овог закона, када су створене основе за нова ограничења кроз „Концепт националне безбедности“, који је усвојио председник Белорусије. Као нове културне и информативне претње по Белорусију споменуте су религијска димензија, национални и верски екстремизам, опадање традиционалних духовних вредности, као и мисионарске активности странаца, неомистички култови и још неке активности. Реинтерпретирана је и основна идеја – слобода свести. Улога религија је дефинисана у складу са њиховом прошлoшћу – добродошлим су сматране само оне које постоје у Белорусији дар неколико векова. У поменутом „Концепту националне безбедности“ држава је доделила изузетно битну улогу Белоруској православној цркви. Према овом документу, Белоруска православна црква мора помоћи у остваривању неких битних државних циљева, као што је борба против „негативних утицаја страних верских организација или мисионара“, пружање стручне помоћи при оцењивању нових верских организација, ојачавање „традиционалних вредности“ и очување духовног наслеђа белоруског народа. Из ове перспективе, верска мржња и активности страних религија, мисионара и неомистичких култова дефинисани су као „информативне и културне претње“ белоруској држави (Концепт 2001). Уколико закон каже да је белоруском народу „природно“ само неколико деноминација, није тешко дискриминисати било коју религију и тако у пракси кршити право на слободу вероисповести.

Коначно тумачење овог уставног права је резимирана у поменутој измењеној верзији закона о „слободи свести и верским организацијама“, усвојеној новембра 2002. године. У узаврелој стручној расправи, о томе шта у новом тумачењу јесте а шта није демократски победила је тврда линија – „доминантна улога православне цркве у стварању и развоју духовне, културне и државне традиције Белоруса“ добила је пуну потврду. Осим тога, призната је и битна духовна, културна и историјска улога Католичке цркве у Белорусији, као и неоспоран статус евангелистичко-лутеранске цркве, исламске и јеврејске заједнице.

Све у свему, правила за оснивање нових верских заједница су постала строжа – само држављанин Белорусије може основати неку нову заједницу; свака религијска организација мора као чланове имати грађане Белорусије и мора служити њиховим духовним потребама; свака организација мора бити по закону регистрована и мора поднети неопходну документацију (статут, догму, списак од бар двадесет чланова, адреса правног лица итд.).

На основу ове верзије закона, белоруска држава бира најпогодније партнере за сарадњу на унапређивању неких друштвених и културних програма (образовање, патриотска пропаганда, грађење нових цркви итд.). Држава и Белоруска православна црква су у фебруару 2003. године потписале званични споразум о сарадњи. Назив му је „Споразум о сарадњи између Републике Белорусије и Белоруске православне цркве“. Према овом споразуму, држава омогућава православној цркви да делује у доменима као што су образовање, јавни морал, култура, уметност, заштита историјског наслеђа, социјални рад, хуманитарни рад, војска, затвори и екологија. Овај споразум је заправо дао зелено светло Белоруској православној цркви да се бави јавним питањима, то јест доминантна црква је добила могућност за учешће у јавном животу и јавним активностима (деловање против секуларизације, али под контролом државе). Како су неки научници приметили, ово је пример конформизма и иделолошког прилагођавања православне цркве актуелном политичком режиму не би ли тиме добила неке привилегије и заузела доминантан положај у земљи (Бабосов 2004). Сходно томе, савремена белоруска секуларна држава (профана, пролазна власт) дозволила је Цркви (верска власт) да са њом дели власт на пољима културе и да пронађе пристојно место међу државним институцијама.

Председник Лукашенко је 8. јануара 2007. године одликовао неколико припадника Белоруске православне цркве орденом за духовни препород, чиме се признају њихови напори на развијању „моралних традиција које доприносе духовним вредностима... између различитих нација и религија.“ На састанку са православним епископима одржаном 21. децембра 2006. године, председник Лукашенко је похвалио сарадњу власти и Белоруске православне цркве и истакао важност заједничких циљева као што су грађанска слога и национално јединство. Председник је споменуо и помоћ коју је држава упутила Белоруској православној цркви. Током 2006. године влада је Цркви доделила три милиона долара за верске пројекте.

Да резимирамо – према грађанском законнику, свака верска заједница у Белорусији има право на сарадњу са државом. Држава у стварности има потписан споразум о сарадњи само са Белоруском православном црквом, па јој тако практично даје неке додатне могућности. На тај начин Црква помаже држави да врши битне улоге у друштву и да ојача сопствени статус.

Законску основу за овакву државну одлуку представља признавање Белоруске православне цркве као доминантне у Белорусији.

ВЕРСКИ ПЛУРАЛИТЕТ И ДРЖАВА У БЕЛОРУСИЈИ

Све у свему, ситуација са религијом у Белорусији се може окарактерисати следећим особинама: плурализам верских организација, слободан избор појединца, специјални споразуми две хришћанске цркве и државе и верска толеранција међу становништвом.

Како је раније поменуто, према неким подацима, више од половине житеља Белорусије сматра за себе да је религиозно, јер прихватају идеју о постојању Бога. Међу њима има нешто више од 75% православних верника, око 10% католика, док остали припадају другим црквама, религијама и сектама (Halman 2001). Што се тиче броја верских заједница, њихова пропорција према статистичким подацима износи овако: 45% православних, 15% католика, 32% протестаната и 8% осталих (Котляров и Земляков 2004: 126). Према неким проценама, у Белорусији постоји око четири стотине верских покрета. Отприлике половина од тога потиче из иностранства, док је друга половина локалног порекла (Мартиневич 2008). Чињеница о постојању мноштва нових верских покрета и разноликост главних религиозних деноминација поткрепљује став да ситуација са религијом у Белорусији подсећа на мозаик у коме коегзистирају многе цркве, секте и покрети. Исто тако, ово је и доказ о индивидуализацији верских удећења у Белорусији.

Какав је званичан став према оваквом плурализму?

Поменута решења омогућила су православној цркви извесне привилегије. Црква је добила приступ војсци, болницама, школама и осталим институцијама. Међутим, како сам већ споменула, односи између државе и Римокатоличке цркве су се такође знатно побољшали. Од 2008. године било је неколико званичних посета између Ватикана и Белорусије. У пролеће 2009. године председник Лукашенко је посетио папу у Ватикану и са њим разговарао о верској ситуацији у Белорусији и другим земљама бившег Совјетског Савеза. Циљ ове посете је био да се покаже како се белоруске власти једнако односе према обе хришћанске цркве које имају традиционалан статус и којима припада већина становништва. Очекује се потписивање сличног споразума са католичком црквом, сличног оног са православном, тако да ће обе цркве имати приступ јавним институцијама у Белорусији у готово истој мери. У случају Белорусије, овакав споразум се може протумачити као законска основа за побољшање верског плурализма, јер ће Римокатоличкој цркви дати готово исте могућности као и православној.

Што се тиче осталих религијских деноминација, људи и њих могу отворено подржавати, уколико оне делују у оквиру који прописује закон. Овде би требало истаћи како држава сматра да су извесне секте и култови опасни, па им она стога строго ограничава активности, док многи нови верски покрети одмах добијају забрану (Котляров и Земляков 2004: 148–149). На пример, заједница Харе Кришна је у Минску исељена из просторија децембра 2006. године, јер су јој власти претходног месеца одбиле регистрацију из неких формалних разлога. Због тога је тешко прецизно проценити колико људи припада новим религијским покретима у Белорусији. Међутим, само њихово постојање потврђује постојање верског плурализма у овој земљи.

Друга најбитнија особина међуверских односа у Белорусији јесте толерантност према другим верским организацијама. Оне обично не исказују међусобну нетрпељивост, чак и када се надмећу око нових верника. У Белорусији не треба очекивати веће верске сукобе или поделе (за разлику од Русије или Украјине). Према мишљењу поглавара Белоруске православне цркве митрополита Филарета, разлози за овакве поделе и сукобе на простору дившег Совјетског Савеза су политичке природе: „Очигледно је да су историјски наследници главних светских религија, јудаизма, ислама и хришћанства, ушли у сукоб. Међутим, разлог за ове сукобе јесте у самим наследницима, а не у верском наслеђу“ (Митрополит Филарет 2006: 66). Имајући у виду потенцијалне размирице на верској основи, чини се да Белоруска православна црква даје све од себе како би избегла сукобе са осталим црквама и верским организацијама. Улога Православне цркве у очувању верског мира је веома битна, као и личност њеног актуелног поглавара.

Други чинилац који доприноси осигуравању верске равнотеже јесте сама држава. Државни прописи о односу између верских и световних организација доприносе толерантној атмосфери у Белорусији. Ову чињеницу признају и научници и представници различитих конфесија. То не значи да сукоби између верника или цркава уопште не постоје. Међутим, када до њих дође, решавају се на миран начин.

И истраживања које је спровео Институт за социологију показују да су односи између верника доминантних конфесија углавном мирољубиви. Према подацима које даје Новикова (2007: 48), ниво толеранције је у периоду 1998–2006 конзистентно растао међу свим групама различитих опредељења (религиозни, квазирелигиозни, неодлучни, скептици). Тако је међу религиозним особама ниво толеранције порастао са 58 на 76%, међу квазирелигиознима са 49 на 76%, међу неодлучнима са 64 на 83%, а међу скептицима са 68 на 84%.

У Белорусији је 2008. године основана нова јавна организација под именом „Дијалог Евроазија“ с циљем унапређивања мирног интеркултурал-

ног дијалога хришћанства и умереног ислама (организација укључује земље бившег Совјетског Савеза и Турску). Ова иницијатива има подршку државе и јавности: одржавају се заједничке конференције представника ових религија, јавне дискусије, организују се састанци и изложбе и објављују књиге. И ово је доказ да је Белорусија место мирне коегзистенције многих религија.

ТРЕНУТНА СИТУАЦИЈА НА ВЕРСКОМ ПЛАНУ

У садашње трендове у овом домену спадају све веће интересовање народа за религију, раширена еклектичка 'хришћанска' веровања, релативно ниска посећеност црквене службе, умерен пораст баптизма и пентакостализма ('хришћана евангелистичке вере') и хомогенизација поља религије.

Од 1. 1. 2009. године регистровано је 25 конфесија (3.062 верских организација), а најпопуларније су следеће:

- Православна црква (1.473 парохије, 1.274 цркве),
- Римокатоличка црква (467 заједница, 451 црква),
- Протестантске цркве (14 деноминација и 992 заједнице, од тога 557 пентекосталних, 269 баптистичких, 27 лутеранских),
- Грkokатоличка црква (14 заједница),
- Православна црква старог обреда (32 заједнице),
- Ислам (27 заједница),
- Јудаизам (46 заједница).

Међу готово стотину нових верских покрета, регистровани су следбеници Кришне, бахаити, Нова апостолска црква, Јеховини сведоци и јоханити. Осим тога, још око 150 секти и култова су регистровани као јавне и друге организације.

ЛИТЕРАТУРА

- Babosov, Eugeny. 2004. *Interview given to the author* at the Institute of Sociology, National Academy of Sciences, on November 25, 2004. The same day two other scholars have been interviewed- E.Zemlyakov and A.Kruglov- whose opinions more or less coincided with E.Babosov. List of questions included all those that Borowik asked him a few years earlier, as well as some new questions to test my own hypotheses.
- Borowik, Irena. 2002. "Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious transformation of Russia, Belarus and Ukraine", *Social Compass* 49 (4), 497–508.
- Danilov, Andrey. and Martinovich, Vladimir. 2002. "Osobennosti konfessional'noy struktury Respubliki Belarus" (The specific features of confessional structure in Repu-

- blic of Belarus), in *Postkommunisticheskaya Belarus v processe religioznyh transformaci*. Minsk: Adukacia I Vyhavanne.
- Davie, Grace. 2004. „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective“, *Social Compass* 51(1): 73–84.
- Eisenstadt, Smuel. 2000. „Multiple Modernities“, *Daedalus* 129 (1): 1–30.
- Ester, Piter, Halman, Loek, & Ruid De Moor. 1994. *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Filatov, Sergey. 1994. „On Paradoxes of the Post-Communist Russian Orthodox Church“, in: Cipriani, R. (ed.) *Religions sans frontieres*. Rome.
- Filatov, Sergey. 2004. „Rossiyskiy protestantizm: uspeh v ravnodushnom k vere obschestve“ (Russian Protestantism: Success in a Society Indifferent to Faith), *Voprosy Filosofii* (Problems of Philosophy) 5: 20–33.
- Filatov, Sergey. and Lunkin, Roman. 2005. *Statistika rossiyskoy religioznosti: magija cifr I neodnoznachnaja realnost* (Statistics of Russian Religiosity: magic of numbers and non-monosemantic reality), *Sociological Studies* (Sociological Studies) 6: 35–45.
- Furman, Dmitry, Kaariainen, Kimmo, and Vladimir Karpov. 2007. „Religioznost v Rossii v 90-e gody XX – nachale XXI v.“ (Religiosity in Russia in the 1990th – the beginning of the XXIst century), in *Novye cerkvi, starye verujushie – starye cerkvi, novye verujushie. Religija v postsovetsoy Rossii* (New Churches, Old Believers – Old Churches, New Believers. Religion in Postcommunist Russia). Moscow: Letniy sad.
- Halman, Loek. 2001. *The European Values Study: A Third Wave*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Hulap, Vladimir. 2002. „Tradicionnye religioznye obedineniya na territorii Respubliki Belarus“ (Traditional religious communities on the territory of Republic of Belarus), in *Postkommunisticheskaya Belarus v processe religioznyh transformacij*. Minsk: Adukacia I Vyhavanne.
- Kaarilainen, Kimmo. 2007. „Current Trends in Religiosity in Russia“. Paper presented at the 29th SISR conference „Secularity and Religious Vitality“ in Leipzig 23–27 July 2007.
- Kotlyarov, Igor. & Zemlyakov, Yevgeny. 2004. *Respublika Belarus v konfessionalnom izmerenii* Minsk: Institute of Management Press.
- Martinovich, Vladimir. 2002. „Netradicionnaya religioznost v Respublike Belarus v 1990–2002“ (The Non-traditional religiosity in Republic of Belarus in 1990–2002), in *Postkommunisticheskaya Belarus v processe religioznyh transformacij*. Minsk: Adukacia I Vyhavanne.
- Martinovich, Vladimir. 2008. *Vvedenie v ponjatiyniy apparat sektovedeniya*. Minsk: Belarusian University Press.
- Metropolitan Minskiy I Sluckiy Filaret. 2006. „Svoboda Veroispovedaniya I Priznanie Predstaviteley Drugih Religiy“, *Minskie Eparhialnie Vedomosti* 4: 66–67.
- Naletova, Inna. 2004. „Noviye pravoslavnyye“ v Rossii: tip ili stereotip religioznosti“ („The New Orthodox“ in Russia: a Type or Stereotype of Religiosity), *Sociological Studies* 5: 130–136.

- Sztompka, Piotr. 2001. 'Sotcialnoe izmenenie kak trauma', *Sotsiologicheskiye Issledovaniya* 1: 6–16.
- Tomka, Miklos. 2006. "Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?", *Social Compass* 53: 251–265.
- Varga, Ivan. 2001. "The Challenge of Modernity/Post-Modernity to the Classical Heritage in Sociology of Religion", *Sociologia* 1: 25–40.
- Vassilyev, L.S. (1999) *Istoriya religiy Vostoka* (The History of religion of the East). Moskva: Feniks.
- Vozmitel, Andrey. 2007. "Sotsiologiya religii v Rossii: problemy i perspektivy" ("Sociology of Religion in Russia: Problems and Perspectives"), *Sotsiologicheskiye issledovaniya* 2: 110–120.
- Zemlyakov, Yevgeny. 2001. *Religioznye processy v Belarusi: Problemy gosudarstvennogo regulirovaniya*. Minsk: National Institute of High School.
- Zrinscak, Sinisa. 2004a. "Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among different Generations and Countries", *Social Compass* 51 (2), 221–234.
- Zrinscak, Sinisa. 2004b. "Why, at All, Do we Need religion? Religion and Morality in Post-Communist Europe" Paper presented at the ASR 2004 Annual conference in San-Francisco, 13–15 August, 2004.

Са енглеског језика превео Ненад Томовић

Мирко Благојевић

ВЕЗАНОСТ ЗА ПРАВОСЛАВЉЕ У ОГЛЕДАЛУ СТАТИСТИКЕ СОЦИОЛОШКО МЕРЕЊЕ ЦРКВЕНОСТИ*

Религијски живот и повезаност људи и друштвених група са религијом и црквом подложни су сталним променама и различитим друштвеним утицајима. Недавна прошлост западног Балкана несумњиво сведочи колико изванрелигијске и изванцрквене околности доприносе променама у религијском и црквеном животу појединца и друштвених група. Те промене су тако јаке и очигледне да, када сводимо рачун двадесетак година после њиховог првотног манифестовања, тешко можемо да у том рачуну не истакнемо социјалне и међународно-политичке факторе као неизоставне у њиховом објашњењу, иако се самим тим излажемо опасности да западнемо у својеврсни социологизам. Међутим, између тврдње да целокупни религијски и црквени живот зависи од констелације амбијенталних, друштвених околности и тврдње да ове околности реално утичу, у већем или мањем степену, на духовно-црквену сферу постоји јасна разлика. Ваљда је социологија религије најпозванија, од свих других наука о религији, да анализира и објасни на који начин и у ком степену су друштвена дешавања од краја 80-их година прошлог века утицала на промене у повезаности људи и друштвених група, како са етаблираним религијама које вековима постоје у овом региону и поскомунистичким друштвима, тако и са новијим и сасвим новим религијским идејама, изразима и праксама који су се стидљиво или агресивно (као почетком 90-их у Совјетском Савезу а касније у Руској Федерацији) појавили у дотад друштвено стигматизованом духовном простору. Наравно, тај утицај није једносмеран, па промењена религијска ситуација потом утиче и на друштвене актере, посебно у политичкој сфери друштва.

Постоје два извора друштвене нарави који су јако погодовали формалним а код једног дела популације и суштинским променама у верском животу и повезаности са црквом. Први извор повезан је са дуготрајном економском и општом друштвеном кризом југословенског социјалистичког друштва коју у глобалним размерама можемо одредити у термину веома

* Чланак је настао у оквиру пројекта „Регионални и европски аспекти интегративних процеса у Србији: цивилизацијске претпоставке, стварност и изгледи за будућност“, који се реализује у *Институту за филозофију и друштвену теорију* из Београда а уз финансијску потпору *Министарства науке и заштитне животне средине* Републике Србије (149031).

дубоке и светске кризе социјализма и то не толико као економске кризе социјалистичких друштава колико као политичко-идеолошке и кризе значења. У неким земљама социјализма, као у Пољској на пример, та криза је директно водила афирмацији тада већ социјалистичким вредностима конкурентског католичког религијског израза, који се потом истиче као снажан агенс политичких и друштвених промена у тој земљи. На простору западног Балкана међутим, иако је економска криза социјализма постојала све до његове коначне пропасти, амбијентални оквири промена у религијском животу су били током 90-их година прошлог века понешто другачије нарави. У распаду социјалистичке Југославије кроз тегобно искуство ратних сукоба, првенствено националистичко-политичка (инструментална) ревитализација верских заједница довела је до конфесионалне хомогенизације, мобилизације и протекције религијских и националних скупина, што је опет све заједно водило и до јавних манифестација широке подршке верским заједницама и веће повезаности људи са религијом и црквом, готово у свим димензијама те повезаности. У том погледу карактеристична је повезаност са православљем и Српском православном црквом пошто је управо православље представљало најатеизованији и најсекуларизованији религијски простор у односу на друге конфесионалне просторе социјалистичке Југославије. Током 90-их година прошлог века у овом контексту православље постаје потпуно равноправно са другим конфесионалним просторима. Сви ти религијски изрази и њихове институционализоване верске организације, примарно не својом заслугом, биле су толико јавно упослене и афирмисане да се учинило како ће за врло кратко време надокнадити своју деценијску друштвену скрајнутост и стигматизованост. То што се почетком 90-их година само чинило, данас после две деценије, можемо рећи да се испунило а квантитативан израз и обим тих промена као и извесну стабилност повезаности са православљем данас у Србији и Русији, настојаћемо да покажемо у овом раду. Прелиминарно се може рећи да се у последњих двадесет година повезаност широких маса људи са црквом и религијом видљиво проширила, а то што је значајно порастао број људи који неку везу са црквом и религијом данас има у односу на временски размак од пре тридесет година више се дугује друштвеним разлозима него чисто духовним потребама и унутрашњим подстицајима (Грудишић, 1999).

ПРВО, ТЕРМИНОЛОШКА И МЕТОДОЛОШКА ПОЈАШЊЕЊА

Овакав закључак је типично социолошки. Јер социолозима је важније објашњење друштва него религије. У том приступу религија нема, као у те-

олошком, главну него помоћну улогу, пошто се кроз религијска дешавања не настоји првенствено да објасни религија, него понашање људи и интеракције друштвених група као носилаца одређене конфесионалне самосвести.¹ Историјске околности на Балкану више него јасно указују да се међусобни односи људи и народа не могу разумети без религијског фактора. Зато што је тај фактор толико испреплетен са друштвеном и државном сфером, овдашња друштва и њихове међусобне односе ни данас не можемо разумети без њихове религијско-конфесионалне потке. Отуда социолозима опрез више: иако су друштвени фактори важни у објашњењу религијских појава, ова појава није само друштвени производ – ако се социолози њима нарочито не даве, то не значи да не постоје гносеолошки, антрополошки и психолошки фактори религије и религиозности. Према томе, социолошка метода у проучавању религије и светог има своја битна ограничења. Интелектуално поштење налаже да се ова ограничења истакну и да истраживач увек буде свестан чињенице да феномен религије и религиозности становништва само делимично, иако незаобилазно, социолошким, теоријским и емпиријским, приступом обухвата. Отуда, са једне стране, и ограничења која призилазе из статистике религиозности људи или њихове повезаности са религијом и црквом, а са друге стране одатле и ниподаштавање бројки и процената од стране заступника другачијих приступа религији и свету. Религиозност је исувише сложена и неједнозначна духовна појава да би се могла обухватити бројкама и процентима. Статистика у социолошким проучавањима има само помоћну улогу, од статистике се полази али се њоме не завршава истраживање религије и религиозности.

Религиозност свакако треба разликовати од *црквености*. Црквеност је ужи појам од религиозности пошто има религиозних људи који не учествују у црквеном животу, као што често има и оних који учествују у неком степену у црквеном животу а да нису религиозни или су тзв. млаки или формални верници.² Наравно, религиозност може бити и црквена. Религиозност поред спољашње манифестације учешћа у обредима религијске природе представља и индивидуални став, субјективни доживљај, унутрашњи мотив који је теже операционализовати у социолошким истраживањима религије и религиозности па је комплементарност истраживачких техника (на пример психолошких) нешто што се само по себи намеће и

¹ „Социологија религије не истражује религију ради тога да би добро упознала религију, него да би, испитујући религију, нешто више сазнала о друштву... Према на први поглед истражује религију, на други поглед постаје јасно да социолог, преко истраживања религије, настоји да стекне дубљи увид у саму природу друштва, јер је он социолог а не религиолог“ (Шушњић, 1998 I: 106).

² „Свака подела на вернике и невернике с обзиром на установу нема много смисла, јер има оних који верују а не иду у цркву и оних који иду у цркву са мало или нимало вере у срцу и души.“ (Шушњић, 1998I:65).

што доприноси поштовању основног методолошког начела у емпиријским истраживањима, да се у стварању социолошке искуствене научне евиденције користи више истраживачких техника, па и из других научних дисциплина. Психолошки посматрано религиозност се може дефинисати као „субјективни систем ставова и као систем унутрашњих трајних диспозиција који укључује веровања, знања, осећања и понашања“ (Кудурић, 1999: 77). Изузетна сложеност и слојевитост религиозности извире отуда што она иде у ред оних појава у човековом индивидуалном животу које захватају најдубље и најинтимније слојеве ума и душе, првенствено када је на делу дубока подожност. Истина, формална религиозност је честа појава и она се у принципу лакше социолошки може детектовати, поготову када представља обичајну норму средине или легитимацију друштвеног положаја појединца или групе, или везивно ткиво друштвене заједнице, што су све социолошки аспекти религијског феномена. Углавном, већина социолога и психолога усмерених према емпиријском истраживању религије слаже се да су најважније, мада не и једине, компоненте религиозности когнитивна, емоционална и акционо-мотивацијска, те у својим истраживањима операционализују или све поменуте компоненте или само оне за које се претпоставља да су у тренутку истраживања теоријски и друштвено важне и занимљиве. У социолошким емпиријским истраживањима класична религиозност се обично раздија на два конститутивна елемента: на религиозну свест, у широком распону веровања, осећања и религијског доживљаја било да се ради о припадности конфесији, веровању у Бога и друге догматске поставке религије, и на религијско понашање и удруживање, као што је на пример одлазак у цркву, на литургију, затим пост, молитва, материјална потпора цркви итд. То су све индикатори тзв. црквености појединца, многодимензионалне појаве која се у православљу посматра као дуготрајан, постепен и мукотрпан процес усвајања или промене светоназора и стила живота људи усмерених према црквеној култури и религиозном систему вредности. Зато је *црквеност* онај живот човеков у цркви који подразумева познавање њених правила, упражњавања обреда, поштовање обичаја, прихватање њеног свакодневног живота и осећање цркве као сопствене куће. Црквеност је, дакле, добровољно прихватање цркве усвајањем њеног устављеног и устаљеног начина живота и мишљења (види: Синелина, 2009; Чеснокова, 2000: 4).

И за верске организације и за социолошку анализу оба структурална дела класичне религиозности су важна: религијским организацијама јер конституишу тзв. црквеног верника, преданог својој вери и цркви, а исто тако и социолошкој експертизи ради свестране анализе религијске ситуације на одређеном религијском, односно конфесионалном простору. Прем-

да је религиозност, као што смо истакли, јединствен спој субјективне и објективне, унутрашње и спољашње вере у „апсолутну и мистичну моћ“ (Шушњић), статистички методи по својој природи су далеко погоднији за обраду података из истаживања о објективној, спољашњој вери која се опредмећује у заједници са другим верницима и у њиховом односу према тој моћи, него за унутрашњу, субјективну веру којој често за израван, директан однос према апсолутној и мистичној моћи, према Богу не треба посредништво других, па ни специјализованих посредника у лику свештенства и цркве.³ Међутим, колективно опредмећену веру није само лакше детектовати и измерити у социолошким проучавањима него је ова вера и друштвено важна, пошто може да има неке функције без којих друштво не би било исто као кад их вера ни би у њему имала: нпр. то су друштвене функције интеграције, комуникације, колективне идентификације, легитимације друштвеног система и друге.

Анкетно истраживање је најпогоднији метод прикупљања података за статистичку обраду. Вероватно је због тога постојећа искуствена евиденција о религиозности и везаности за религију и цркву створена понајвише употребом анкетног истраживања са око двадесетак различитих индикатора религиозности. У том смислу се може говорити и о извесном методолошком редукционизму, пошто анкетно истраживање често постаје једини извор информација о истраживаном проблему. Јасно је дакле, да постоји методолошки проблем самодовољности анкетног истраживања религиозности. Овакав начин истраживања тражи допуну других методских поступака. Што је више њих, то је квалитет добијених резултата бољи. Социолозима је јасно да се већина испитаника у анкетним истраживањима понаша конформистички па на постављена питања стереотипно одговара, како према захтевима јавног мњења тако често и према перципираном пожељном одговору који анкетар или организатор анкете очекује. Отуда је корекција субјективних одговора у анкетним истраживањима потребна и у ту сврху могу послужити статистички подаци државних федералних и локалних органа, статистички подаци религијских организација (парохија, епархија), подаци социолошког посматрања, етнолошких и психолошких

³ Иступајући по узору на старозаветне пророке против традиционалног верског обредног ритуализма јеврејске религије, Исус у својој ранохришћанској проповеди непосредног односа према Богу, каже својим ученицима: „И кад се молиш Богу, не буди као лицемерји, који радо по зборницама и на раскршћу по улицама стоје и моле се да их виде људи. Заиста вам кажем да су примили плату своју. А ти кад се молиш, уђи у клијет своју, и затворивши врата своја, помоли се оцу својему који је у тајности; и отац твој који види тајно, платиће теби јавно.“ (Мт 6:5-6). У Европском истраживању вредности (EVS, 2008) које је спроведено у 42 европске земље, па и у Србији, испитаници су на тврдњу у анкетном испитивању да имају свој сопствени начин повезивања са дожанским светом без посредовања цркве и без верских обреда одговорили позитивно у 34,2% а негативно у 35,3% случајева.

истраживања и други слични подаци. У том смислу се треба сложити са руским социологом Митрохином (Митрохин, 2007) када пише да и сами социолози у анкетном испитивању религиозности могу проверавати неке наводе испитаника, на пример, преко пребројавања посетилаца цркве на литургији или каквом другом обреду у одређеним временским интервалима на узорку цркава неког географског или религијског подручја. Савремена видео техника данас омогућава веома прецизне слике објеката тако да је на основу њих могуће лако пребројати посетиоце и њихова чинодејства изван или унутар храма. Међутим, при сакупљању свих тих података мора се водити рачуна да је свако социолошко истраживање јавно и да се са друге стране подразумева добровољност учествовања испитиване популације. Све што представља неки вид корекције анкетних података, ако прође научну проверу, добродошло је у стварању научне искуствене евиденције, али тајно долажење до тих података за социологију није коректно. У том смислу се треба сложити са Митрохином да би ову технику ваљало употребити уз пристанак надлежних црквених органа али никако се не бисмо сложили са његовом препоруком да је треба употребити тајно уколико таквог пристанка нема, на пример, код пребројавања верника приликом уласка и изласка из цркве, што би по њему могли да раде студенти социологије.

Такође се треба сложити са Митрохином када предлаже да се анкетно истраживање религиозности може побољшати и прецизнијом формулацијом питања: не може се остати на уопштеним питањима, рецимо „Да ли сте ове године посећивали цркву или да ли сте се ове године причешћивали?“. Треба постављати конкретна питања као што су: „Када сте последњи пут били у цркви?“, „Да ли сте прошле недеље били у цркви?“, „Да ли сте се причестили на последњој служби на којој сте били?“ итд.

Кад социолог истражује религиозност или везаност становништва за религију и цркву, треба увек да има на уму одговарајући општи социјално-политички оквир у коме религиозни грађани, религије и цркве егзистирају. За социолога је религиозност увек и неки друштвени однос. Стога није свеједно да ли је општа друштвена клима наклоњена или чак афирмативна према религиозности људи, религијама и религијским организацијама уопште или према конкретним религијским организацијама или је таква клима ограничавајући фактор слободном и јавном испољавању религиозности или нормалном егзистирању религијских организација или какве конкретне религијске организације.⁴ На пример, у Совјетском Савезу религиозност је била проскрибована, стигматизована, друштвено непожељна појава а

⁴ Друштвену пожељност исказивања православности у савременој Русији Олга Квирквелија је исказала речима: „Да би се данас човек изјаснио као католик, протестант или атеиста потребна је одређена храброст.“ (Квирквелија, 2003).

верске организације су биле друштвено маргинализоване. Ако се испитаник у тим условима изјашњавао као колебљив између вере и невере, онда га је пре требало сврстати у верничку него у неверничку популацију (Кудлицкаја, 1990). У таквим околностима од социолога се тражи напор да иза јавне декларације нерелигиозне особе тражи допунске изворе информација о могућој верничкој позицији која је прекривена друштвеном мимикријом. И супротно: у по (православну) религију афирмативним друштвено-политичким околностима савремене Русије треба тражити додатне податке о индиферентној или нерелигиозној оријентацији испитаника због њихове конформистичности. Наиме, општа друштвена промена положаја верника и религијских организација у савременој Русији у односу на период совјетске Русије, друштвена нормалност исказивања конфесионалног и религијског самоидентификовања, друштвена пожељност одржавања црквених обреда на овај или онај начин врши притисак на појединце и друштвене групе које се не идентификују у верничким терминима па је у том контексту колебљиве коректније сврстати у нерелигиозно него у религиозно становништво, по истом резону када је у неповољним друштвеним околностима за слободно изражавање религиозности колебљиве требало сврстати у верничку популацију (Дудов, 2001).

ДРУГО, ИНДИКАТОРИ ВЕЗАНОСТИ ЗА РЕЛИГИЈУ И ЦРКВУ

У иностраној, али и у домаћој социологији религије операционализују се у искуственим истаживањима појмови религиозности, црквености, религијског припадања те везаности људи за религију и цркву, употребом мноштва индикатора који се даље могу поделити на индикаторе религиозне свести и религиозног понашања, мада су и неке друге поделе у оптицају: на пример на индикаторе традиционалног, актуелног и догматског односа према религији и цркви. Мноштво индикатора у емпиријским истраживањима везаности за религију и цркву и истраживањима религиозности становништва даје уравнотеженију и прецизнију слику религијске ситуације на одређеном подручју. Употребом мноштва поменутих индикатора, ствара се таква искуствена база података на основу које су закључци о религиозности становништва много поузданији од закључака истраживања у којима се користи један или два индикатора (најчешће самооцена религиозности и веровање у Бога), посебно операционализованих у јавномњењским истраживањима омнибусног карактера, чија је предност, са друге стране, у лонгитудиналном праћењу посматраних појава и употреби истоврсних техника истраживања и узорака. Како је основни задатак социолога

да упоређује искуствене податке бројних истраживања, треба скренути пажњу на методолошки проблем код извођења синтетичких закључака о религијској ситуацији на одређеном конфесионалном простору. Први проблем је на нивоу операционализације основних појмова истраживања, а други у најтешњој вези са првим, на нивоу тумачења добијених резултата и њиховог међусобног сравњивања. Ту су и други проблеми: различити узорци и циљне групе у истраживањима, као и време истраживања са свим специфичностима друштвено-историјских околности и културних образаца у којима религије, конфесије, друштвене групе и појединци егзистирају.

Ових методолошких начела неки социолози се из разних разлога, најчешће изваннаучне природе, не придржавају па или доносе опште закључке о броју верника на основу једног или два индикатора или узимају у обзир само оне индикаторе који боље одсликавају њихов већ постојећи став о религиозности становништва па самим тим и о броју верника. Са друге стране, много се не постиже ни ако се у истраживању употреби све мноштво индикатора, јер сада настаје проблем ком показатељу или којој групи индикатора придати одлучујући значај у одређењу броја верника. Тако је, на пример, Сергеј Лебедев, припадник млађе генерације руских социолога религије, поделио све индикаторе на три групе. Прву групу чине индикатори који се односе на самоидентификацију испитаника а то су најчешће религијска и конфесионална самоидентификација; другу групу чине показатељи који се односе на светоназор једне вероисповести или група вероисповести као што је нпр. веровање у Бога, Свето Тројство, рај и васкрење мртвих и у друге догматске поставке хришћанства, или веровање у реинкарнацију, магију, астрологију у другим системима идеја; и у трећу групу спадају индикатори који се односе на свеукупну религијску праксу и начин живота верника који припадају одређеној религијско-културној традицији или групи таквих традиција: ту је велики број показатеља у хришћанству, на пример, о фактицитету и интензитету одласка у цркву, молитви, причешћивању, исповедању, одржавању поста, крштењу, ходочашћу итд. Питање које се сада поставља јесте: ако није исправно као критеријум религиозности користити само један или два индикатора а ако исто тако ни све мноштво индикатора не даје једнозначан одговор на питање ко јесте а ко није религиозан, које је онда то одређујуће обележја, или група обележја као минималан збир, довољан и нужан услов да бисмо конкретног човека сврстали у религиозног односно нерелигиозног? Који скуп показатеља треба сматрати „Рубиконом“, границом коју треба поставити у раздвајању испитаника па да они који су изнад ње буду религиозани а они који су испод нерелигиозни, пита се Лебедев (Лебедев, 2005). Да одговор на постављено питање није лак и поред мора емпиријских података и о каквом се дијапазону различи-

тих одговора на постављено питање ради, илустроваћемо конкретним подацима из социолошких истраживања у Србији и Русији.

ТРЕЋЕ, СТАТИСТИЧКИ ПОДАЦИ ИЗ ИСКУСТВЕНЕ ЕВИДЕНЦИЈЕ

Поћи ћемо од поделе индикатора везаности за религију и цркву (православље) на три групе: прву групу индикатора одредићемо као *индикаторе верске идентификације*, другу групу као *индикаторе верске домаћинске* и трећу групу као *индикаторе црквености*. За сваку групу индикатора даћемо емпиријске податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања, која се, узгред буди речено, далеко више спроводе у Русији него у Србији. За све наведене резултате може се рећи да представљају неку *оријентациону процену* броја верника у земљи али је право питање, без јасног одговора, који су подаци исправни, валидни, који подаци не прецењују нити потцењују број православних верника.

1. *Индикатори верске идентификације*

Два индикатора идентификације испитаника са религијом и црквом редовно се употребљавају у емпиријским истраживањима. То су индикатори религијске самодекларације и конфесионалне идентификације. Овај други индикатор употребљава се не само у научним истраживањима него и приликом редовних, десетогодишњих статистичких пописа становништва па, пошто обухвата читаву популацију, често се истиче као мера религиозности једног друштва, истина више ван научне заједнице него у њој. Ако пођемо од ова два индикатора везаности за православље, онда можемо да закључимо да је становништво на већинском православном религијско-конфесионалном подручју врло конвенционално религиозно. Испитаници или становници, дакле, седе сврставају у вернике (религиозне), невернике (нерелигиозне), индиферентне према вери (религији) и атеисте или се сврставају у неку конкретну конфесионалну, црквену организацију или негирају такву припадност. У табелама 1 и 2 дати су неки парадигматични подаци до којих се дошло у последњих петнаестак година за наведене индикаторе религиозности у Србији и Русији.

Ако би се овај критеријум са наведеним статистичким подацима узео као нужан и довољан услов религиозности, онда бисмо морали констатовати да и у Србији и у Русији има око четири петине православних верника у укупном становништву ових земаља, што значи да их онда у Русији има око 114 милиона а у Србији преко 6 милиона и три стотине хиљада људи

ТАБЕЛА 1. Однос према личној религиозности и православној конфесији у Србији 2001. и 2008. године (у процентима)

Однос према религији и цркви – Време истраживања	Светско истраживање вредности (WVS) – 2001.	Европско истраживање вредности (EVS) – 2008.
Самодекларисана религиозност – верничка позиција	74,4	80,5
Православна конфесионална идентификација	85,5	86,7

Извори: *World Values Survey*, 2001; *European Values Study*, 2008. За ово истраживање база података за Србију се налази се у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду.

ТАБЕЛА 2. Религијска и првославна конфесионална самоидентификација у Русији у другој половини 90-их и у првој деценији новог века (у заокруженим процентима)

Год. истраживања	1996.	1998.	2000.	2001.	2002.	2003.	2004.	2005.	2006.	2007.
Верник	48	50	57	57	63	69	68	66	69	70
Није верник	43	38	35	37	34	30	32	30	26	23
Православне вере	44	47	52	50	57	61	57	59	61	66

Извор: *Левага – Ценџир*, 2009.⁵

(Филатов, Лункин, 2005; Попис становништва..., 2002).⁶ Такође, ови подаци за Србију и неки други подаци за Русију показују да број конфесионално декларисаних православних верника превазилази број религиозно изјашњених испитаника, што значи да и испитаници који седе не сматрају религиозним сматрају да припадају православљу.⁷ Како је то могуће? Једино обја-

⁵ Аутори овог лонгитудиналног јавномњењског истраживања не праве разлику између личне религиозности и конфесионалности. То се види из питања постављеног у анкети: „Сматрате ли себе религиозним? Ако је одговор да, коју религију исповедате?“ Испитаници су могли да одговоре да седе не сматрају верницима или да се конкретно одреде према конфесији: православљу, исламу и другим конфесијама. Кад се садеду резултати свих конфесионалних опредељења, добија се укупан број верника у истраживању. Тако је, дакле, 2007. године било 66% православних, 3% припадника ислама и 1% осталих, што је укупно 70% верника.

⁶ Сергеј Филатов је користио за православно конфесионалну идентификацију податке из ранијих емпиријских истраживања која су била на нивоу од 55 до 59% православно самоидентификованих у узроку па је израчунао да их у Русији има од 70 до 85 милиона људи. У истом тексту овај аутор износи процене и за припаднике других конфесија у Русији: тако у овој земљи има до милион католика, од 1,5 до 1,8 милиона протестаната, нешто мање од 1,5 милиона старовераца, до 9 милиона муслимана, до 50 хиљада јудаиста, око 550 хиљада будиста и не више од 300 хиљада препадника тзв. тоталитарних секти (Филатов, *starlightsite...*).

⁷ Нека друга истраживања у Русији, у којима се разликује лична религијска идентификација од конфесионалне идентификације, као и у Србији, показују да је (православна) конфесионална са-

шњење јесте у томе да конфесионалност у рецепцији испитаника није нужно повезана са личном религиозношћу. Конфесионална идентификација значи није само израз еминентно религијског него и ширег друштвено-историјског контекста у коме су традиционална религија и црква имале истакнуто место и снажан утицај на друштво, друштвене групе и појединце. Тако се позитивним односом према конфесионалној идентификацији не исказује само однос према Богу и цркви него се исказује и однос према традицији, према нацији, према културном пореклу, према вери дедова и очева. Због тог свог својства конфесионална идентификација, иако се често користи у истраживањима, није „поуздан“ индикатор религиозности и нека истраживања код нас су факторском анализом показала да се се ради о „мекком“ индикатору религиозности (Флере, Пантић, 1977). Руски социолог религије Филатов религијску и конфесионалну идентификацију именује термином *културна религиозност* (Филатов, Лункин, 2005). Многи су склони констатацији да се ради о индикаторима везаности за религију и цркву који, самостално узети, прецењују број религиозних људи у једном друштву.

Проблем је још већи када тзв. религиозни активисти, делови црквене хијерархије, новинари и политички делатници истичу *етнички принцип* као меродаван у израчунавању броја верника. Ако се православље још назове и етничком религијом Срба, по онда наравно и Руса, Белоруса, Украјинаца, Чавуша, Осетина и других, долази се до фантастичног податка да су сви припадници наведених етноса заправо православни верници. Тако се на основу *Сверуској ѱојиса сѿановнишѿива* из 2002. године може рећи да у Русији има око 120 милиона православних верника од којих око 116 милиона чине етнички Руси. Свакако да социолози не могу овај критеријум узети у обзир. Он све припаднике једног народа проглашава верницима иако је јасно да међу њима има не само индиферентних и агностика него и одређени број атеиста од којих се неки, данас истина малобројни, изјашњавају као противници вере. Овај критеријум је идеолошки и истиче се нарочито онда када је једна група људи са својом културом угрожена од стране друге групе људи. Код нас се користио у недавној прошлости у хомогенизацијама становништва за рат на просторима бивше Титове Југославије а у Русији се користи као самоодбрана од перципиране или стварне опасности по интегритет руске духовне баштине која је нераздовојно повезана управо са православљем и РПЦ.

моидентификација редовно масовнија појава од личне религијске идентификација. Нпр. подаци из лонгитудиналног, међународног руско-финског истраживања религиозности грађана Русије показују да је у Русији 2005. године било 53% самодекларисаних верника (религиозних) и 79% православно конфесионално идентификованих. И друга истраживања показују сличне односе (Фурман, Кааријнен, 2006:43; Дудин, 2004:35).

2. Индикатори верске домаћике

Постоји већи број индикатора вере у догматско језгро хришћанства (православља). Навешћено неколико: веровање у Бога, у Исуса Христа као сина Божијег, у ускрснуће, у загробни живот, у рај и пакао. Сет ових индикатора и створена статистичка евиденција у Србији и Русији дозвољава извођење амбивалентних закључака о религиозности испитаника уопште, а међу њима и православних верника. Ако је мерило нечије религиозности веровање у Бога, онда је измерена религиозност висока и последњих година тежи да се изједначи са личном религиозношћу и конфесионалношћу. Али је та религиозност, кад се мери преко неких других суштинских веровања у хришћанству, приметно нижа него што је самоидентификована религиозност и конфесионалност. Религиозност испитаника као веровање у поставке догматског језгра хришћанства, мањим делом је изнад а већим делом исподполовична у узорцима испитаника. Проблема има и кад је у питању само веровање у Бога. Кад у основну догму хришћанства на *iproйисан* начин верује мањина испитаника, односно самодекларисаних верника, онда се још већи проблем јавља са другим веровањима из догматског корпуса веровања у православљу. Истраживања спроведена у Русији почетком 90-их година прошлог века и лонгитудинална истраживања религиозности грађана Русије настала у руско-финској сарадњи током 90-их година и у првој деценији новог века, недвосмислено су показала да су нека базична православна веровања често мањинска и у самој верничкој популацији. Наведена истраживања показују да су прилично заступљена и веровања која уопште нису у домену хришћанске догматике, иако се носиоци тих веровања убрајају у православне, односно хришћанске вернике. Тако је недогматска вера у ђавола на истом нивоу као и вера у рај, а слична је ситуација и код веровања у астрологију. Примера има још: таква ситуација је и кад се ради о веровању у магију, у телекинезу, о веровањима која долазе из далекоистичних религија као што је веровање у пресељење душе из тела у тело (реинкарнација). Зато неки религиолози у Русији сматрају да се религиозна (идејна) еклектика у савременој Русији изражава у широком спектру појаве нових, окултно-магичних веровања, помешаних са ортодоксним, православним веровањима. Дудин, руски социолог, ту савремену ситуацију у руском друштву чак назива специфичним вредносним политеизмом (Дудин, 2004:40).

Према томе, уочавамо два тока религијског живота међу самодекларисаним православним испитаницима: један је појава недогматске поред догматске вере а други се може одредити као дисолуција догматског садржаја вере, односно верници не верују у целовитост идејног језгра хришћанства већ неке догме преферирају а неке, које су ближе есхатологији,

одбацују. Размера такве дисолуције је јаснија ако знамо да верујући испитаници у Бога своју веру подједнако саморазумевају на догматски и недогматски начин – дакле као да је Бог личност односно, животна снага, моћ. Најновије истраживање у Србији на ову тему показује још проблематичнију ситуацију: изнадполовична већина испитаника (56,7%) Бога саморазумева на недогматски начин, као постојање духа или животне силе а мање од петине испитаника (18,3%) га схвата као личност (EVS Serbia, 2008). Ова два тока илустроваћемо прибављеним статистичким подацима за Србију и Русију.

ТАБЕЛА 3. Дисолуција догматског садржаја православља у Србији 2008. године (у процентима)

Веровање у Бога	79,5
Веровање у живот после смрти	25,5
Веровање у рај	27,8
Веровање у пакао	24,0
Веровање у грех	54,4
Веровање у реинкарнацију	19,2

Извор: *European Values Study, 2008.*

ТАБЕЛА 4. Веровање у Бога у Русији 2008. године (у процентима)

1. Не верујем да Бог постоји	10
2. Не знам да ли Бог постоји и сумњам да се човек може уверити у његово постојање	9
3. Не верујем у Бога али верујем у неку вишу силу	11
4. Понекад верујем у Божје постојање а понекад не верујем	14
5. Верујем у Бога мада ме понекад мучи сумња	21
6. Знам да Бог постоји без икакве сумње	32
7. Тешко је одговорити на ово питање	4

Извор: *Левада центар, 2009.*

ТАБЕЛА 5. Дисолуција догматског садржаја вере и вера у различите религиозне доктрине у Русији 2005. године (у процентима)

Веровање у Бога	66
Веровање у бесмртност душе	62
Веровање у загродни живот	31
Веровање у рај	39
Веровање у пакао	36
Веровање у грех	63
Веровање у ускрснуће	15
Веровање у постојање ђавола	38
Веровање у постојање анђела	37
Веровање у реинкарнацију	22
Веровање у астрологију	42
Веровање у магију	45

Извор: Фурман, Каариайнен, 2006:43,46.

Имајући на уму овакве и њима сличне податке, неки религиолози, као што су нпр. Фурман и Кариайнен, сматрају да појам „традиционални православни верник“ нема „реалан“ садржај а само хришћанско веровање има површан, имагинаран и формалан карактер.

3. Индикатори црквености

Црквеност верника се може посматрати на два начина: као уже и шире поимање црквености. У шири појам црквености верника улази, разумљиво, прво лична религијска идентификација, затим конфесионална самоидентификација и, наравно, веровање у Бога, о чему смо већ известили. Ужи појам црквености односи се на ритуалну црту религије па је у том смислу црквеност заправо објективна повезаност верника са низом црквених обредних радњи, верничково придржавање и испуњавање тзв. верских дужности и чинова побожности, неизоставни услов спасења у институционализованој, конвенционалној хришћанској религиозности. Неки аутори скромне резултате у тзв. повратку религији и цркви, односно у ревитализацији религиозности у Србији и у Русији управо аргументују подацима о прилично реткој појави да се декларисани верници придржавају прописаног, редовног присуства на литургији, честог доласка у цркву, редовне мо-

литве, поста, исповедања и причешћивања. Сви наведени показатељи одnose се на тзв. актуелну религијску праксу. Редовност испуњавања верских дужности са становишта институционализоване религије се подразумева, али је стварна верска активност становништва, па и самих декларисаних верника, у том контексту проблематична. Најновији подаци се могу амбивалентно тумачити. Прикажимо зато најпре неке статистичке податке за Србију.

ТАБЕЛА 6. Посећивање цркве и молитва изван цркве у Србији 2008. године.

Учесталост посећивања цркве	Процент	Учесталост молитве изван цркве	Процент
Више од једном недељно	1,6	Сваки дан	15,9
Једном недељно	5,8	Више од једном недељно	11,9
Једном месечно	13,8	Једном недељно	9,4
Само за велике верске празнике	34,0	Најмање једном месечно	10,3
Једном годишње	7,5	Неколико пута годишње	12,4
Ређе од једном годишње	17,4	Ређе од једном годишње	16,1
Никада и практично никада	18,8	Никада	19,6

Извор: *European Values Study, 2008.*

Амбивалентност у тумачењу наведених података се односи на критеријум црквености, тј. колико високо поставити захтеве које верници треба да испуне. Ако кажемо да нема црквеног верника без редовног посећивања боготоље, онда таквих у нашем примеру има мало ако се у обзир узме висок проценат испитаника који за себе кажу да су религиозни, припадају православљу и да верују у Бога. То је онда још један доказ неконсеквентности конвенционалне религиозности. Само 1,6% испитаника, по сопственом сведочењу, свакодневно у Србији пређе праг цркве, а кад се посматра удео испитаника на месечном нивоу, добија се податак од нешто преко 20%. Ситуација је значајно боља кад је у питању лична молитва Богу изван цркве. Ако се у обзир узме темпорална димензија, онда овај постотак редовних посетилаца цркве у односу на податке од пре тридесетак година показује видљиву ревитализацију овог обреда актуелне религијске природе. У Русији, у којој постоји разуђенија емпиријска евиденција о одржавању (православних) обреда, ситуација је слична као и у Србији. Ради упоређења, изнећемо податке за период од 2002. до 2007. године.

Тако нас руски социолог Дубин обавештава (Дубин, 2004:38–41) да је 2003. године редовно посећивање црквених служби у интезитету од бар једном месечно у Русији само 6% испитаника поштовало а уопште није посећивало цркву 46% испитаника. Потпуно је слична ситуација била и са редовношћу молитве: редовно, свакодневно се моли 2002. године 6% а никада се не моли чак 77% испитаника. Те исте године према истраживањима редовно се причешћује 1–2% а никада 61% испитаника. И скорија истраживања показују у основи сличну, мада за нијансу побољшану ситуацију у испуњавању обреда актуелне религијске праксе. Тако је руско-финско истраживање из 2005. године показало да бар једном месечно пређе праг цркве 11% испитаних (1991. године било их је такође само 6%), и 20% декларисаних верника, никада не посећује цркву 38% испитаника а важан је податак да то уради неколико пута годишње, обично на велике црквене празнике, 21% испитаника. Новија истраживања у Русији ипак показују нешто промењену слику, бар кад је у питању посета цркви и молитва

ТАБЕЛА 7. Посећивање цркве, причешћивање и молитва у Русији 2007. године

Посета цркви	%	Причест (од броја крштених испитаника)	%	Молитва	%
Неколико пута месечно	8	Једном недељно	0	Бар једном дневно	16
Једном до неколико пута годишње	34	Једном месечно	2	Бар једном месечно	21
Ређе од једном годишње	18	Неколико пута годишње	8	Бар једном годишње	13
Никада не посећујем цркву	39	Никада се не причешћујем	78	Ређе од једном годишње	5
				Никада	34

Извор: *Левада центар*, 2009..

Ако се овакви и слични подаци упореде са подацима који се тичу изјава испитаника о мери своје сопствене религиозности, онда се може видети готово потпуно поклапање са неким обредима актуелне религијске природе, као што су регуларне посете литургији, редовно одржавање поста или исповедање. Иако испитаници можда тога нису свесни, они су добро перципирали значај ових обреда за побожност једног верника. Тако је лонгитудинално истраживање Левада центра из Москве, спроведено 2007. године, показало да испитаници своју сопствену декларисану религиозност оцењују као веома побожну само у 5% испитаних случајева, као у одређеној мери побожну у 37 и као не толико побожну у 33% случајева (Левада центар, 2009).

Међутим, црквеност се не изражава само преко ових религијских понашања. Постоје у православљу и неки други обреди који су у популацији и код верника много заступљенији него обреди актуелне религијске праксе. То су обреди који показују традиционалну везаност људи за религију и цркву као што су обреди прелаза (крштење, црквено венчање и опело), као и слављење црквених празника и Крсне славе у српском православљу. Истина, црквено-традиционалне обредне радње, поред евидентног религијског карактера, попримиле су током историје и неке нерелигијске, специфичне социјалне конотације иако им је првобитни узор битно религијски. Зато није лако генерализовати традиционално религијско понашање: да ли су лични мотиви верника у одржавању ових ритуалних радњи чисто духовни или се учествовањем у њима верник, заправо, више придржава обичаја, или тиме исказује својеврсни религијски конформизам, религијску мимикрију, профанацију и томе слично. Додуше, социолошки посматрано то и није толико важно. Овде је важан чин интеграције и међусобне комуникације одређене групе људи а у формализам религијског обреда социолог не улази.

У сваком случају, заступљеност ових обреда у становништву код нас, према расположивим подацима из разних истраживања током 90-их година прошлог века до данас, сасвим се приближава израженој конфесионалној идентификацији а током 90-их заступљеност ових обреда у исказима испитаника редовно је превазилазила личну религијску идентификацију и веровање у Бога. За илустацију ових односа, изнећемо податке из два социолошка истраживања. Једно је регионално из 1993. године, спроведено је у браничевском, православно хомогеном, округу (Благојевић, 1995) а друго је репрезентативно за Србију без Косово и спроведено је 1999. године (Ради-сављевић-Ћипаризовић, 2006). У првом истраживању исказана конфесионална идентификација испитаника је веома висока (96,7%), као у осталом и у другом (93,5%). Међутим, и обреди из корупуса традиционалне везе људи са религијом и црквом су сасвим близу исказане конфесионалне идентификације: испитаници су навели да славе Крсну славу у првом истраживању у 92,7% испитаних случајева а у другом истраживању у 86,6% случајева; затим, да је уобичајен црквени укуп покојника у њиховој породици изјављује у првом истраживању 92,4% испитаника а у другом истраживању 86,1%; да су крштени и да би желели да крсте своју децу у првом истраживању изјављује 92,2% а у другом 83,9% испитаника. Ради компарације дајемо и податке о овим обредима из прошлогодишњег Европског истраживања вредности у Србији (EVS, 2008). Истина, питање постављено испитаницима је било интонирано мало другачије него у поменутих истраживањима: „Мислите ли да би за доле наведене догађаје требало одржати верске обреде?“. Ево и резултата:

ТАБЕЛА 8. Традиционална везаност за религију и цркву у Србији 2008. године.

	Да	Не
Рођење – крштење	81,7%	12,2%
Брак – црквено венчање	86,6%	8,0%
Смрт – опело	89,6%	5,2%

Извор: *European Values Study, 2008.*

И у руским истраживањима се појављују слична статистика. На директно питање у истраживању Левада центра из 2007. године „Да ли сте крштени?“ (наравно без муслимана и јудаиста) 79% испитаника је потврдно одговорило. Постоји још мноштво статистичких података о различитим димензијама повезаности становништва са религијом, односно православљем и црквом али сви ти подаци воде једном неподељеном закључку о не-проблематичном прорелигиозном и проправославном изјашњавању становништва Србије и Русије, истом таквом одржавању обреда традиционалне природе, нешто проблематичнијем прихватању догматских поставки хришћанства и прилично проблематичном *редовном* испуњавању верских дужности и чинова побожности. Многим социолозима управо је то најјачи аргумент о суштинским органичењима религиозне ренесансе и повратка људи црквама у овим земљама од почетка 90-их година прошлог века до данас.

ЧЕТВРТО, ЗНАЧАЈ БОГА, РЕЛИГИЈЕ И ЦРКВЕ ЗА ЛИЧНИ И ДРУШТВЕНИ ЖИВОТ

Без обзира међутим, на низак ниво упражњавања обреда актуелне религијске природе, консензус око значаја религије и Бога за живот људи у савременом српском и руском друштву није више тако низак као пре четврт века.⁸ Може се слободно рећи да су некадашња ниска религиозност људи (рецимо од пре тридесетак година) и актуелно негирање важности Бога за живот људи на потпуно истим позицијама. А то значи да ако је тада религи-

⁸ Већ смо истакли констатацију неких социолога да се у масовним размерама православље код људи пре јавља као *културна* него као религијска идентификација. Неки истражитељи религијског феномена у Русији сматрају да се православље у друштвеној свести јавља пре свега у свом *идеолошком аспектју*, при чему је та свест слабо повезана са личном религиозном вером, што се тумачи као последица секуларизујућих процеса у савременом руском друштву. Иако постоји недвосмислена декларативна подршка проправославном консензусу, већина руских грађана је, према социолошким истраживањима, заправо прагматично оријентисана према материјалистичким вредностима, каријери и личном успеху (Андреева, 2008:67–73).

озну позицију изражавало око десетак процената испитаника (становништва), данас управо толико процената испитаника сматра да Бог уопште није важан за живот људи у савременом српском друштву. Јавномњењска испитивања почетком новог века и 2008. године показују исту слику јавног мишљења о значају Бога за живот људи. На питање колико су Бог и религија важни у животу, испитаници у социолошким и јавномњењским истраживањима у Србији и Русији су дали следеће одговоре:

ТАБЕЛА 9. Важност Бога и религије у животу испитаника у Србији и Русији (у %).

Важност Бога и религије и године истраживања	WVS (2001) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, БОГ	EVS (2008) Србија, РЕЛИГИЈА	Руско-финско истраживање, (2005) Русија, РЕЛИГИЈА
1. врло је важан/на	20,8	22,1	7,6	15,0
2. важан/на је	34,5	37,3	47,4	30,0
3. није важан/на	32,5	25,9	24,6	33,0
4. уопште није важан/на	12,1	9,9	11,6	20,0

Извори: *World Values Survey, 2001; European Values Study, 2008*; Фурман, Каариайнен, 2006, 52.

Из ове табеле се види да постоји разлика у апострофирању важности религије за живот појединца у Русији и Србији, али та разлика није велика: она је таман толика да се за српски случај може рећи да испитаници цене важност религије једва нешто изнадполовично а у Русији отприлике за толико исподполовично. Што се важности Бога за живот људи тиче, већинско мишљење у Србији је више него јасно: између 55% и 60% испитаника сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо. Наравно, у објашњењу ове појаве треба поћи од другачије политичке и духовне климе у односу на претходни период социјализма али треба рачунати и на јак конформизам испитаника који сада поред одраније традиционално високог поверења у војску придодату и поверење у Цркву. Тешко је рећи да ли се такво поверење грађана дугује сведочанствима и снази саме Цркве или томе да постсоцијалистичка држава није адекватно развила демократске световне институције. Без могућности да и сами дамо валидан одговор на ову дилему, износимо расположиве податке о поверењу које грађани Србије и Русије имају у низ друштвених и државних институција. Подаци су из Европског истраживања вредности за Србију и истраживања Левада центра из Москве за Русију:

ТАБЕЛА 10. Поверење јавног мњења у неке институције у Србији и Русији (у %).

Поверење у:	Веома високо и високо		Скоро никакво и никакво	
	СРБИЈА, 2008.	РУСИЈА, 2005.	СРБИЈА, 2008.	РУСИЈА, 2005.
Цркву	58,3	71,0	38,5	21,0
образовно-васпитни систем	52,2	–	46	–
војску	40,2	58,0	57,6	37,0
полицију	33,9	33,0	64,4	64,0
Скупштину	11,9	32,0	85,1	62,0
политичке странке	6,1	16,0	90,1	75,0
штампу	10,9	33,0	87,1	62,0
Владу	13,8	42,0	81,7	52,0
Евопску унију	27,3		67,2	–
НАТО	8,7		85,4	–

Извор: *European Values Study*; 2008; Фурман, Каариаинен, 2006, 24.

Дакле, у обе земље Црква (пре свега СПЦ и РПЦ као изразито већинске) од свих институција има највише поверење испитаника (грађана). У Русији више од две трећине испитаника има веома високо и високо поверење у Цркву.

У једном свежијем руском јавномњењском истраживању, на питање у којој мери цркве и религијске организације заслужују да им се да поверење, испитаници су овако одговорили:

ТАБЕЛА 11. Поверење грађана Русије у цркве и религијске организације 2007. године (у %).

Заслужују у потпуности поверење	41
Заслужују поверење али не у потпуности	19
Уопште не заслужују поверење	19
На постављено питање је тешко одговорити	27

Извор: *Левага центар*, 2009.

На питање из Европског истраживања вредности у Србији да ли испитанике њихова вера теши и охрабрује у животу, 72,6% их одговра потврдно а једна петина одречно. На питање шта мисле о томе да ли религијске организације адекватно одговарају на одређене личне, моралне и социјалне

потребе и проблеме људи и друштва, распоред одговора у Србији и Русији је следећи:

ТАБЕЛА 12. Мишљење о адекватном одговору верских заједница на личне, моралне и друштвене проблеме (у %).

Одговарају адекватно на	Да		Не	
	СРБИЈА, 2008.	РУСИЈА, 2005.	СРБИЈА, 2008.	РУСИЈА, 2005.
моралне проблеме и потребе појединца	43,1	55,0	39,9	27,0
проблеме породичног живота	33,5	35,0	48,3	44,0
духовне потребе људи	62,0	63,0	24,9	20,0
социјалне проблеме у земљи данас	21,2	16,0	59,1	58,0

Извор: *European Values Study*, 2008; Фурман, Кааријанен, 2006, 21. У руском истраживању испитаници су исказивали поверење у способност РПЦ да исцрпно одговори на морална, породична, духовна и социјална питања савременог друштва.

Према наведеним подацима, испитаници у Русији само према питању адекватног и исцрпног одговора Цркве на моралне проблеме и потребе појединца значајно одступају у својим одговорима од одговора испитаника у Србији. У свему осталом мишљења се поклапају. И у Србији и Русији испитаници сматрају да верске организације, односно РПЦ, на социјалне проблеме понајмање имају адекватан одговор.

ПЕТО, ЗАКЉУЧАК

На почетку овог текста смо константовали како статистички подаци из искуствених социолошких и јавномњењских истраживања религиозности или везаности људи за религију и цркву имају ограничен карактер и комплементарну, помоћну улогу. За сваку озбиљнију научну анализу потребно је створити много разноврснију емпиријску евиденцију. Ако, дакле, не тумачимо укупну религијску ситуацију на једном географском или професионалном простору, него само ону која је истражена анкетним испитивањима и статистичким подацима, закључци на основу анализираних података (и многих постојећих, а ненаведених у овом раду) генерално могу да изгледају овако: религијске промене у последњих двадесет година у Србији на нивоу мерљивих показатеља су сасвим видљиве. У свим деимензијама

религиозности грађана Србије статистички су уочене важне промене, али су те промене у различитим димензијама религиозности и црквености различитог обима, интензитета и домета: највећи домет имају у религијско-конфесионалној свести испитаника а најмањи у црквености као редовном и доследном придржавању тзв. верских дужности.

Но од ових статистички потврђених промена (шире видети у Ђорђевић, 2009; Благојевић, 2008; 2009) за социолошку анализу су значајније промене у друштвеној релевантности религијског и црквеног и у Србији и Русији. Ради се о ревитализацији јавне улоге религије и цркве у овим постсоцијалистичким друштвима. У Србији је, већ смо поменули, ситуациони фактор почетком деведесетих година пресудно утицао да неке функције религије и цркве испливају на површину јавног живота: почетком 90-их година прошлог века на делу је пре свега заштитно-интегративна, хомогенизујућа, етномобилишућа функција религије, а потом и компензаторска и функција погледа на свет. Не треба заборавити ни идеолошку функцију религије код једног дела становништва, као својеврсно надомешћивање изгубљеног идентитета и општеприхваћених вредности, блиско повезаном са функцијом легитимације новог система која се може назвати и социјално-политичком функцијом православља. Међутим, оваква стварност прелази у мит ако бисмо сматрали да је описана ревитализација у исто време продуктивна људе у њиховој посвећености трагања за Богом а њиховим свакодневним међусобним понашањима дала неки нови квалитет. Поратна друштвена стварност на многим просторима дивше Југославије, масовне социјално-девијантне појаве корупције, најразличитије врсте криминала, малолетничко школско насиље и насиље у породици, болести зависности, показују слику која је сасвим насупрот очекиваном понашању верника. Ситуација се може генерализовати готово за читав Западни Балкан и за три највеће конфесије, православље, католичнство и ислам. Формална промена религијске позиције или повезаности са црквом је друштвено сигнификатна и као таква данас описује један сасвим другачији културно-духовни простор него раније. Међутим, темељна лична религијска промена (*metanoien* [μετάνοια] – мета-ноја као дубок унутрашњи преокрет) сасвим је сигурно веома ограниченог обима. Истинска духовна преобразба увек је повезана са индивидуалним подухватима па је илузорно очекивати да се деси у друштвено релевантним, масовним размерама.⁹

⁹ „Овим неопходним мерилима који би могли посведочити веродостојност мистичног доживљаја, неопходно је да дати доживљај праве, *нове*, до тада недоживљене радости која обухвата сав живот и све људе, а са тим доживљајем, догађај темељне промене дотадашњег начина живота. Непролазне Исусове речи: По делима ћете их познати! утемељују и запечаћују све што је до сада речено о истинској *метаноји* (наравно увек реткој међу људима)“ (Јеротић, 2009:15).

У Русији је ход идејног-духовног клатна од средњег века до данас правио огромне амплитуде. Од тоталне средњовековне духовне контроле од стране цркве и самодржавља преко тоталне духовне контроле од стране совјетског званичног атеизма и комунистичке државе до данашње ситуације која се свакако не може дефинисати као тотална духовна контрола религије и цркве, али се у њој могу издвојити елементи актуелних (и могућих будућих) притивуречности између све профилисаније системске идеолошко-политичке улоге православља, извесне нетрпељивости према другим и другачијим религијским изразима, посебно према тзв. новим религијама и више декларативне него стварне, „истинске“ религиозности становништва чија би религиозност пресудно утицала на њихово свакодневно понашање. При таквој ситуацији ако поменуто клатно оде исувише „удесно“, последична атирелигиозна и антицрквена реакција ће бити извесна (Фурман, Каариайнен, 2006: 87), што свакако неће остати без трага и на укупни друштвени живот савремене Русије.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреева, Лариса (2008) „Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе“, *Социологические исследования*, № 8.
- Благојевић, Мирко (1995) *Приближавање православлу*, Ниш, ЈУНИР; Градина.
- Благојевић, Мирко (2008) „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас (аргументи емпиријске евиденције: случај Србије)“, *Филозофија и друштво*, бр. 3(37)
- Благојевић, Мирко (2009) „Ревитализација религије и религиозности у Србији: стварност или мит“, *Филозофија и друштво*, бр. 2(38).
- Grubišić, Ivan (1999) „Promjene u obrednom kršćanstvu“, *Vijenas*, br. 134.
- Дудин, Борис (2004) „Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)“, *Вестник общественной мнения*, № 3.
- Дубов, И. Г. (2001) „Уровень религиозности и влияние религиозных устоновок на отношение россиян к политическим лидерам“, *Политические исследования*, № 2.
- Đorđević, Dragoljub B. (2009) „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?“, in Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, YSSS Annual—Year XVI, Nis.
- European Values Study, Serbia*, (2008), база података у Институту за Филозофију и друштвену теорију у Београду.
- Јеротић, Владета (2009) „Шта треба у себи мењати?“, у зборнику *Конверзија и контексти*, приредили Зорица Кудурић и Срђан Сремац, ЦЕИР, Нови Сад.
- Квирквелия, Ольга (2003) „Профессия – православный?“, *НГ Религии*, 5. III 2003.

- Кудлицкая, Е. А. (1990) „Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения“, *Социологические исследования*, № 5.
- Kuburić, Zorica (1999) „Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika“ u *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.
- Левада – Центр (2009) <http://www.levada.ru/>, посећено 20. октобра 2009.
- Лебедев, Сергей (2005) „Религиозность: в поисках ‘рубикона’“, *Социологический журнал*, № 3.
- Митрохин, Николай (2007) „Социология ‘бескорыстных мечтателей’, или Как все-таки считать количество православных“, *Нейприкосновенный заїас*, № 1. (51).
- Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2002*. Становништво, вероисповест, матерњи језик и национална или етничка припадност према старости и полу. Подаци по општинама, Републички завод за статистику, Београд, мај 2003., стр. 12.
- Радисављевић – Ђипаризовић, Драгана (2006) *Религиозност и традиција*, Институт за социолошка истраживања Филозофског Факултета у Београду, Београд.
- Синелина, Јулија (2009) „Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године“, погледати у овом Зборнику радова.
- Светіо Писмо Сїароїа и Новоїа Завїїїа* (2003), Југословенско Библијско друштво, десето издање, Београд.
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. (2005) „Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность“, *Социологические исследования*, № 4. С. 35–45.
- Филатов Сергей „Религия в постсоветской России“, <http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html>.
- Флере, Сергеј; Пантић Драгомир (1977) *Аїеизам и религиозност у Војводини*, Правни факултет у Новом Саду, Институт друштвених и правних наука, Нови Сад.
- Фурман, Д. Е., Каарияйнен, К. (2006) *Религиозност в России в 90-е годы XX начала XXI века*, РАН, Институт Европы, Издательство ОГНИ ТД, Москва.
- Шушњић, Ђуро (1998) *Релиџија* (I том), Београд, Чигоја штампа.
- Чеснокова В.Ф. (2000) *Воцерковленност*. Москва: ФОМ
- World Values Survey*, The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Џејмс Р. Пејтон млађи

ОДЛАЗАК У ЦРКВУ

И у западном хришћанству и у источном православљу, црква заузима значајно место у животима верника: они су укључени у живот црквене заједнице¹ и учествују у богослужењу. У западном хришћанству се користи фраза „одлазак у цркву“ како би се обухватило целокупно овакво учествовање; оно што се овом фразом означава резимира и однос верника према цркви у источном православљу. Међутим, у овом тренутку у нашим разматрањима, тешко да ћемо се зачудити уколико поново наиђемо на тврдњу да се православни поглед на цркву разликује од онога што можемо наћи у западном хришћанству. Источнохришћански поглед се развијао путевима другачијим од оних на хришћанском западу.

Еклезиологија заузима важно место у источнохришћанској мисли и пракси: као што је један од водећих православних заговорника рекао: „Доктрина цркве... је скривена одлучујућа снага мисли и верског живота православља.“² Православна еклезиологија је опширна и има много аспеката; овде не можемо ни почети дискусију на тему свих њених компоненти, уз њихове импликације на однос цркве и државе, екуменску укљученост и тако даље.³ Уместо тога, фокусираћемо се на два елемента источнохришћанског поимања цркве која могу одговорити на еклезиолошка питања у западном хришћанству: однос хришћанина према цркви и шта се дешава када се црквена заједница окупи ради богослужења. Како би боље разумели оно што

¹ Разматрање еклезиологије захтева разлучење значења речи *црква* – локална црквена заједница, деноминација и универзална црква. По традицији се реч пише великим почетним словом када се односи на универзалну Цркву, коју сачињавају сви хришћани све време, а малим почетним словом (црква) када се односи на локалну црквену заједницу, парохију или друге географске или временске подскупове универзалне Цркве. Међутим, по тренутним издавачким конвенцијама се данас великим словом пишу само лична имена црквених заједница или деноминација, или када се „Црква“ јасно односи на православну Цркву или римокатоличку Цркву. Ова књига се држи тренутне праксе, али читалац мора свакако бити свестан разлика између другачијих значења. Иако је и по претходној конвенцији употреба понекад двосмислена, читалац би углавном из контекста требало да схвати о каквој употреби *цркве* се ради.

² Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), стр. 111–12.

³ За добро уводно разматрање источнохришћанских поимања доктрине цркве, видети Bishop Kallistos (Timothy) Ware, *The Orthodox Church*, 2nd ed. (New York: Penguin, 1993), стр. 239–63.

православље нуди у овим разматрањима, било би од помоћи да се осврнемо на савремено стање западнохришћанског погледа на еклезиологију.

ПОЗАДИНА: ЗАПАДНО ХРИШЋАНСТВО И ЦРКВА

Већина западних хришћана би на питање о „цркви“ највероватније одговорила причом о својој функционалној локалној црквеној заједници; неки би можда говорили о својој деноминацији, а мали број њих би поменуо екуменско тело цркве. Какво год било опредељење или одређена деноминација, у западном хришћанству се сусрећемо са црквом у смислу њене савремене функције; нисмо нарочито склони размишљањима о цркви осим уколико се не питамо да ли она *чини* оно што би требало да чини. Ми имамо изразито *ипрактичан*, рационалан приступ цркви. На неки начин, овакво опредељење је још једно испољавање античког римског наслеђа на хришћанском западу, које је постало свеуобичајено у западном хришћанству од средине двадесетог века.

На хришћанском западу, уобичајеније је *дйити* „црква“ него *мислити* о цркви; односно, у западном хришћанству ћемо пре учинити оно (или барем разговарати о ономе) што верујемо да црква треба да чини, него што ћемо се испитивачки осврнути на то шта је црква. Наравно, ово није апсолутно истинито за целокупно западно хришћанство и није увек било случај. Икоко је и најмање упознат са историјом римокатоличанства ће потврдити да је оно оставило велики простор питањима еклезиологије, како у традиционалним формалним учењима тако и у документима са Другог ватиканског сабора. И поред тога се чини да је савремено римокатоличанство свесније садашње ситуације (и уочених промашаја, било од стране конзервативног вођства или радикализованих лаика) него што је уронило у римокатоличко еклезиолошко наслеђе. Што се протестантизма тиче, неке деноминације су на еклезиолошка питања обратиле посебну пажњу;⁴ међутим, чак и међу таквим протестантским деноминацијама, брига за даљим постављањем теоретских питања о „цркви“ маргинализована је или препуштена старој гарди. Највећа забринутост у савременом западном хришћанству посвећена је ономе што би црква требало да чини, а не ономе што црква јесте.

Умногост, ово представља добродошли развој: напраситост западног хришћанства је дуго потпомагана и подстицана тријумфалистичким про-

⁴ На пример, у холандској реформистичкој традицији, с времена на време су се јављале жестоке дебате о томе да ли би деноминационо име требало бити у јединици или множини (тј. „црква“ или „цркве“). Ове дебате су се јављале из брига за еклезиолошки интегритет и црквено управљање; оне су често водиле ка или доприносиле даљим црквеним поделама.

ценама сопствене цркве – и иако су се еклезиологије пажљиво развијале, оне су несумњиво играле значајну улогу у тријумфалистичкој охолости. Један од најбољих начина да се скрене са подељености каква је развијена у оквирима западног хришћанства јесте концентрисати се на оно што црква треба да чини. Као последица овакве усредсређености, заједничке црте западнохришћанских цркава су постале далеко уочљивије него што би икада било могуће неким другачијим приступом. На интригантан начин, откривење ових заједничких црта је изазвало еклезиологију приморавајући је да ухвати корак са ситуацијом. Како ће ово утицати на устројство еклезиологија остаје да буде виђено; оно што је очигледно је да се то мора узети у обзир. У најмању руку, освешћивање о томе шта црква чини ће све више обликовати учење о ономе што црква јесте.

Како се то буде дешавало, западни хришћани ће без сумње све више откривати чему Свето писмо подучава о цркви. Ми са хришћанског запада не треба да сматрамо да су еклезиологије изражене у нашим различитим деноминационим прошлостима исцрпеле наслаге библијског сведочења о цркви. Сигурно је да је велики доружила Светог писма вађен како би се пронашли показатељи онога што црква јесте, и као божански дар и као људско остварење. Међутим, открићемо да Свето писмо садржи много више ствари о којима нас може подучити него што смо често могли да чујемо. Стога, јасан акценат на источнохришћанску еклезиологију потиче директно од учења Светог писма која до данас нису нарочито утицала на западнохришћанску мисао о овој теми – православном разумевању тога шта црква чини што нам говори о ономе што црква *јест*.

Још један проблем са којим је савремено западнохришћанско разумевање цркве морало да се суочи је феномен где људи тврде да су хришћани иако немају никакав однос ни са једном одређеном црквеном заједницом. Такав индивидуализам, сматран за легитиман (или у најмању руку не у потпуности непожељан) од стране тих људи, вуче своје корене из западноевропских и северноамеричких кретања: произашао из нагласка на Просветитељству, охрабрен крахом старијих облика политичких и друштвених односа у Америчкој и Француској револуцији, и са потпуном влашћу након имиграције у неистражени Нови свет где је свако морао да кује сопствену судбину, индивидуализам функционише као унапред донешена одлука за многе људе у Западној Европи и Северној Америци. Појединац *јест*, и све изван појединца је само *постојање* које потиче од слободног удруживања засебних појединаца. Ма колико год социолошки и психолошки наивна била, ова претпоставка ипак има врховну власт у самосвести западног човечанства која није склона рефлексiji. Што се тиче питања вере и цркве, ово опредељење имплицира да када се такав појединац препусти вери у Хри-

ста, он или она самим тим постају у потпуности хришћани. Међутим, свака друга повезаност са црквом је ствар индивидуалних преференција појединца – напослетку, то је право избора појединца.

Овакав индивидуализам се може бранити са мноштва позиција – културно, политички и чак са освртом на искуства са црквом (тј. искуства у којима је црква дубоко разочарала, повредила или издала некога). Ово опредељење, на себи својствен начин, поново манифестује наше античко римско наслеђе, са својим нагласком на практичном: индивидуализам је најразумнији, најлакши за схватање од свих приступа друштвеном уређењу – и онај који, уз то, вуче снагу из поноса који прати кораке палих људи. Индивидуализам недвосмислено прожима западни свет (нарочито у Северној Америци). Како би црква требало да се носи с тим – не генерално, већ с чињеницом да такав индивидуализам обликује појам „бити хришћанин“ као нешто где је питање припадности било којој одређеној црквеној заједници ствар слободног индивидуалног избора? Да ли је „бити члан“ (да искористимо најчешћи опис те повезаности) само опција при духовној куповини вере (као клима уређај или аутоматски мењач код аутомобила)? Да ли неко може да одави куповину без тога? То су питања која у последњих неколико генерација нису довољно постављана. Многим западним хришћанима који преиспитују свет око себе је све очигледније да се овај проблем „индивидуалистичког хришћанства“ мора узети у разматрање. У том смислу, можемо пронаћи помоћ код наше православне браће и сестара: православље нуди јасан приступ овом проблему који заслужује пажљиво разматрање.

ПРАВОСЛАВЉЕ О ПОЈЕДИНЦУ И ЦРКВИ

У источном хришћанству се не може пронаћи индивидуализам који обележава не само велики део западне културе већ и савремене западно-хришћанске црквене праксе. Додуше, културе у којима су постојале православне цркве нису прошле кроз искушења Просветитељства, непосредне последице Француске или Америчке револуције или искустава Новог света. Стога оне нису биле изложене ономе што је свакако вршило велики притисак и непобитно обликовало и утицало на културу у којој се развијало западно хришћанство – и због тога обликовало и утицало на само западно хришћанство.

Ипак, питање је да ли би чак и таква тектонска померања попут горе поменутих променила источнохришћанску перспективу: од самих почетака, православље је наглашавало да је неко хришћанин само у складу са осталим хришћанима. Према православљу, нечије хришћанство се проналази и

негује у заједници са другим хришћанима: не само да не постоји само за себе већ и не може постојати. Источно хришћанство је свакако црквено хришћанство, а не индивидуалистичко.⁵

У православљу се не може ни замислити да се неко сматра хришћанином без његове сталне укључености и заједништва у цркви. Како смо раније видели, сваком хришћанину је потребна црква: обоготворење није замисливо (и није могуће) без припадања цркви.⁶ Ипак, ма колико да православци верују у универзалну цркву, источни хришћани не проналазе уточиште у тој универзалности на рачун занемаривања локалне цркве. Неко не може бити укључен у универзалну цркву без укључености у локалну; обоготворење се једино може догодити у метежу живљења са другима и за друге у најближој заједници цркве. Само у оквиру цркве човек може пронаћи заједницу – са свим манама и особеностима појединих чланова – која је утемељена у оној дожанској љубави која уобличава наше односе према другима у људској љубави. У цркви постоји позив и прилика да се проживи међусобна повезаност унутар Божје љубави што је било дожанска сврха човечанства у Адаму, а што је сада дожанска сврха у Христу, последњем Адаму. Ово није опција око које се може расправљати поготово за заинтересоване хришћане: то је у основи дивања хришћанином. Као што је православни епископ рекао: „Спасење је *друшћивено* и *заједничко*, не изоловано и индивидуалистичко.“⁷ Уз то, само у оквиру цркве човек може да прими причест која је неопходна за обоготворење. Мислити да се неко може тога одрећи на рачун нечије духовне независности сматра се охолошћу огромних размера из перспективе православља. Тврдити како вам ово „средство милости“ није потребно представља објаву самодовољности не само у погледу односа према цркви, већ и према самом Богу, који нам је и пружио причест како би нас обоготворио. Учествовати у њој без припадања цркви у којој се она даје представља неку врсту духовне крађе – узимања нечега на шта немамо право. Из перспективе православља, „индивидуалистичко хришћанство“ је оксиморон.

Али да ли ово комплетира причу о источном хришћанству? Шта се онда дешава са положајем монаштва? Није ли само монаштво, по својим

⁵ Епископ Калистос (Тимоти) Вер (Ware) пише: „Спасење укључује цркву. Оно је црквено. Ми не можемо одредити границе Божјој моћи спасења, и може се десити да ће Он у Својој милости спасити многе људе који у овом садашњем животу никада нису јавно били припадници ниједне црквене заједнице. Ипак, колико се нас тиче, прописана средства спасења се увек налазе у и остварују кроз заједницу цркве“ (*How are we saved? The Understanding of Salvation in the Orthodox Tradition* [Minneapolis: Light & Life Publishing, 1996], стр. 68).

⁶ Видети претходно, поглавље 8.

⁷ Вер, *How Are We Saved?*, стр. 68

почецима са испосницима, суштински индивидуалистичко? Нису ли многи отишли да живе сами, далеко од редовног суделовања у било којој цркви? Зар православље и даље не подржава монаштво? Како се ово уклапа у слику одбацивања „индивидуалистичког хришћанства“?

Чак и у древна времена, са развојем монаштва, испосници нису били схваћени као појединци одвојени или одсечени од цркве. Они су били храбри људи који су тражили ону самоћу у којој су се могли суочити са сопственим слабостима и снагом зла и победити их милошћу. Након што би их оваква борба очврсла, од њих се очекивало да буду доступни остатку црквене заједнице, функционишући унутар ње и као чланови и као духовне вође. Ово се тешко може назвати индивидуализмом: то је обука за живот са другима и за друге у Божјој служби.

Међутим, овај образац није увек функционисао. Неки од ових монаха се никада нису осећали довољно стручним по питању духовне проицљивости како би се понудили као саветници друштву и цркви, те су стога остајали у дивљини. Други су сматрали дивљину, са својим односом према другим сапатницима у духовним дисциплинама, за свој духовни дом, па се нису враћали ни друштву ни цркви. У овим случајевима, заједнице испосника (називане *лаврама* у источном хришћанству) су се развијале као нарочит облик цркве у коме су чак и ови усамљеници живели у хришћанској заједници, примали причест и били неговани од стране других хришћана.

Додуше, источно хришћанство је одувек прихватало положај испосника као легитиман – место на коме особа може живети у херојској самоћи и тражити начине да се још више приближи Богу. Ипак, најмање два строга правила везана за испоснике указују на чињеницу да савремено индивидуалистичко хришћанство не може тражити подршку у православном допуштању испосништва. На првом месту, испосници нису само избегавали учествовање у локалној црквеној заједници; они су се такође морали уздржавати од било каквог контакта са другим људима. Није само црква била забрањена испосницима већ и друштво; тешко да је савремено индивидуалистичко хришћанство спремно на тако нешто. Као друго, иако је допуштало непрекидну могућност испосничког постојања, православље је строго упозоравало на (и против) њега: такво постојање је само за духовно најоствареније хришћане уз највеће самоодрицање, а не за већину њих – чак се и такве хришћанске атлете суочавају са великим опасностима приликом прихватања испосничког начина живота. Мали број оних који подржава индивидуалистичко хришћанство би могао да испуни било који од ових захтева.

Ово не значи да православци не прихватају чињеницу да Божја милост може деловати ван нормалних црквених структура. Источнохри-

шћанска еклезиологија признаје да Бог може спасити и оне људе који немају никакву везу са црквом. Међутим, православље налаже да се таква могућност крије у тајанствености огромне Божје љубави и да се не сме сматрати прописаним правилом: оно што Бог *може* учинити не би требало да постане оно што људи *ипреда* да чине. Прекинути све везе са црквом – или их никада и не развити – а тврдити да сте хришћанин представља чин ароганције и пркошења структурама које је Бог одредио за наше спасење. То се тешко може назвати путем мудрости; нити је то знак оне понизности у којој се огледа права духовност. Чињеница да православље прихвата ширину Божје милосрдне љубави не значи да оно подржава тврдоглави индивидуализам који жели бити прихваћен као хришћански.

Ипак, православље препознаје сложеност људског постојања у палом свету и проблеме са којима се свако – укључујући и хришћане – сусреће у животу. Источно хришћанство радо прихвата чињеницу да, на неко време и због мноштва разлога или оправдања, један хришћанин може прекинути своје везе са црквом – ако не у формалном, оно у реалном смислу. Младе особе које пролазе кроз немир својих тинејџерских дана, одрасли који се носе са компликацијама развода или лошег здравља, људи ухваћени у све већој презаузетости савременог живота, они који су доживели стварне или умишљене повреде од других људи из цркве – сви они, и многи други, могу се на неко време повући из цркве. Они се могу вратити или постепено или нагло. Овом невољношћу или занемаривањем, такви људи прекидају везе са оним што би им у ствари пружио снагу. Чак и тада, православље прилази таквим мукама нежном мудрошћу којом радије охрабрује него што захтева. У источном хришћанству нема места за индивидуалистичко хришћанство, али има места за проблеме појединачних хришћана.

Док се западно хришћанство сусретало са пуно индивидуалистичког хришћанства, овај феномен је просто незамислив са становишта источног православља. Појединци се могу имати проблема у својим односима са црквом, али је индивидуалистичко хришћанство само по себи контрадикторно. Христ је умро за своју цркву. Он пружа своје спасење својим људима, не само појединачним особама – и он им је пружа у заједништву и међусобним односима са другим припадницима цркве. У цркви ми немамо само шансу и позив да живимо у љубави како је Бог испрва замислио; и немамо само привилегију примања причести, у којој нам је пружена милост. У цркви ми заједно *чинимо* нешто што сами никада не бисмо могли, и чинећи то, ми *јесмо* нешто што у супротном не бисмо били. Ово нас уводи у друго од наших разматрања о ономе што православна еклезиологија нуди савременом западном хришћанству.

ПРАВОСЛАВЉЕ О ЦРКВИ ПРИ БОГОСЛУЖЕЊУ

Источно хришћанство пружа карактеристично и стимулативно виђење тога да оно што црква *чини* показује оно што црква *јест*. Према православљу, најкарактеристичнија активност цркве је богослужење – или, како се богослужење чешће описује у источном хришћанству, *литурија*. Реч *литурија* потиче од грчког термина *leitourgia*, коришћеног у грчкој верзији Старог завета (Септуагинти) за службу Богу од стране његових људи у општем смислу или, прецизније, за службу вршену у или око храма од стране свештеника или Левија. Убрзо након тога, древна црква је почела користити тај термин за опис својих јавних богослужења. „Литургија“ тако описује оно што Божји људи чине – наиме, служе Богу. Термин је касније такође почео бити коришћен за специфичне структуре речи и облика у којима Божји људи нуде своју службу Богу. Значај богослужења у православном схватању цркве се не може довољно нагласити. Оваква значај се може боље схватити ако се присетимо да у источном хришћанству *ортодоксно* означава „право славље; правилно служење.“⁸ У литургији, црква постаје нешто далеко веће од самог социолошког схватања исте као скупа појединача.⁹ Црква се, наравно, дави и другим стварима осим оних које се дешавају за време богослужења; ове ствари које црква чини такође показују шта црква заправо јесте. Ипак, по Православљу, најистакнутије *чињење* цркве је богослужење.

Последично томе, за источно хришћанство, богослужење изузетно јасно показује шта црква јесте. Ово је поткрепљено библијским текстом који је имао веома малу улогу у западнохришћанским схватањима било еклезиологије било богослужења. Западно хришћанство најчешће користи овај текст као показатељ посебне привилегије коју хришћани уживају у данашње време. У тексту се свакако говори и о томе, али га православље схвата на далеко шири начин: за источно хришћанство, овај текст описује оно што се дешава када црква крене у богослужење или литургију. Текст је Јеврејима 12:18-24:

Јер не приступисте ка гори која се може опипати, и огњу разгорелом, облаку, и помрчини и олуји, и трудном гласу, и гласу речи, ког се одрекоше они који чуше, да не чују више речи. (Јер не могаху да поднесу оно што се заповедаше: „Ако се и звер дотакне до горе, биће камењем удијена.“ И тако страшно беше оно што се виде да Мојсије рече: „Уплашио сам се и дрхћем.“) Него приступисте к Сионској гори, и ка граду Бога Живога, Јерусалиму небе-

⁸ Енглески термин за православље је *Orthodoxy*, те стога и ово објашњење значења те речи. (прим. прев.)

⁹ Видети разматрања у Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1973), стр. 25.

ском, и многим хиљадама анђела, к сабору и цркви првородних који су написани на небесима, и Богу, судији свих, и духовима савршених праведника, и к Исусу, посреднику завета новог, и крви кропљења, која боље говори неголи Авељева.¹⁰

Јасно је да аутор упоређује ситуацију древног Израела у подножју Синајске горе са ситуацијом хришћанске цркве. Додуше, далеко шира привилегија је дата цркви него што су древни Израелци познавали. Међутим, када православци тумаче овај пасус, он описује каква је ситуација цркве *при дојослужењу*. У овом пасусу се провлачи мисао о Божјим људима који су у Његовом присуству – управо оно што црква слави као своју велику привилегију када служи Богу.

За источно хришћанство, Јеврејима 12:18-24 показује шта црква чини и шта црква јесте чинећи то. У православљу је овај пасус схваћен на такав начин да говори о томе да кад год једна црквена заједница ступи у догослужење, та заједница није „сама“ у присуству Бога, већ је део целокупне цркве. Овај осећај припадања се не ограничава на свест о томе да је та црквена заједница подржана и охрабрена мишљу да се и други људи исте деноминације такође упуштају у догослужење (или то раде пар сати раније или касније, зависно од географске проширености деноминације кроз временске зоне). Нити је ово припадање ограничено ширим смислом екуменског тела цркве које врши догослужење широм савременог света. Тачније, када се црквена заједница окупи да служи Богу, она ступа у Божје присуство – где мноштво анђела непрестано слави Бога, заједно са целокупношћу цркве свих времена и места, верним хришћанима из ранијих доба који су напустили овај живот и сада живе у Божјем присуству. Према православном тумачењу овог пасуса, свака заједница – без обзира на то колико је скроман њен храм, софистицирани њени људи или оддарене њене вође – учествује у овој привилегији када служи Богу. У овом свом основном *чињењу*, црква открива шта она *јест*. Она представља складан део припојен целокупном телу Божјих слугу свих времена и места – не само по идеалима или мишљењима, већ и у стварности.¹¹

Нема сумње да је ово предиван поглед на догослужење. Из тог разлога он такође даје и ново разумевање онога што црква јесте. Источно хришћанство умногоме позива хришћане на свест о њиховој повезаности са црквом свих времена и места – кроз њену посвећеност традицији, њено прихватање никејског симбола вере, њено сећање на свеце и мученике. Источно хришћанство може да уради све ово јер је то оно што црква *јест* –

¹⁰ Превод Вука Ст. Караџића. (прим. прев.)

¹¹ Видети презентацију Вера у *The Orthodox Church*, стр. 265.

садашње оличење цркве свих времена и места, у мноштву засебних времена и места. Свака црква – којег год времена и места – ступа у Божје присуство када му служи, прикључујући се служењу укупног броја покојних верника. Тако се сваки пут када црквена заједница ступа у богослужење, то дешава заједно са свецима свих доба, мученицима и свима онима – било чувеним у црквеној историји или познатим само Богу – који су умрли са Христом. Ови покојници нису мртви сведоци из прошлости, већ живе слуге у Божјем присуству; они су наша браћа и сестре у вери, посвећени Богу (као и црквена заједница која врши служење) и забринути за добродит Његове Цркве (како на небу тако и на земљи).

Овај осећај је подупрет самим изгледом храма православне цркве. Унутар светилишта, може се пронаћи мноштво икона (религиозна уметничка дела карактеристичног стила, типа и са специфичном наменом).¹² Иконе – Христа, анђела и светаца – нису само декорација за празне зидове. Ове представе Спаситеља, анђеоских и великих црквених вођа (и мушкарца и жена, свештеника и лаика, теолога и мученика) су радије намењене подсећању црквене заједнице да су сви они, као и сви остали преминули верници, *јџу* са заједницом при богослужењу – или да је у ствари заједница *јџу*, *са свима њима у Божјем јрисуствџу*. Уколико заједница правилно прихвати ове иконе, „верници осећају да се зидови цркве отварају ка вечности.“¹³

За источне хришћане, свецџ свих доба нису само историјски примери онога што би хришћани могли и требало да буду; они су радије наша браћа и сестре у Христу данас, браћа и сестре са којима се састајемо сваки пут када се спојимо у служењу Богу. Из ове перспективе, није изненађујуће што се православци често позивају на и читају дела оних који су одавно преминули. Након свега, дела других хришћана – било да су цветала у трећем, четрнаестом или деветнаестом веку – су дела браће и сестара са којима се сусрећемо сваки пут кад се састајемо са тројственим Богом. Ово такође помаже да се објасни зашто се православци моле свецима. Источни хришћани не гледају на свецџ као на посреднике заговорнике у средњевековном западнохришћанском смислу, које верници траже због помоћи јер је исувише застрашујуће представити се светом Богу. Као што смо видели, православци не тумачџ свој однос према Богу као некакво легално разумевање које је допринело тој средњевековној западнохришћанској пракси. У православљу су свецџ наша браћа и сестре у Христу, сада живи у присуству Бога; молити се њима, са православне тачке гледишта, није уопште квалитативно другачије од обраћања неком другом савременом брату или сестри у

¹² Видџти расправу о иконама у поглављу 11.

¹³ Вер, *The Orthodox Church*, стр. 271.

Христу са питањем да се моле за нас. Ни једним ни другим се не одричемо или запостављамо молитву Богу; обома само тражимо хришћанску подршку пуну љубави других људи да нам помогне у нашим невољама.¹⁴

Далеко од питања везаних за молитву свецима, православно поимање цркве при богослужењу ипак пружа стимулативни увид у оно што црква јесте. Црква није само скуп појединаца окупљених око неког облика религијског обреда; она је тачка додира са црквом свих времена и места. Она је место на коме неко може доћи у контакт са целокупном црквом сваки пут кад се придружи заједници у богослужењу. Мора се пак признати да овакво православно гледиште растеже наше поимање времена и места до тачке пуцања. Из источнохришћанске перспективе, може се раздвојити оно што црква *јест* од онога што црква *чини* – а оно што она јесте и што чини је вредно дивљења. Ова перспектива може понудити много западнохришћанском разматрању еклезиологије.

ЗАКЉУЧНА ЗАПАЖАЊА

Ниједан од ових православних погледа на цркву не нуди лаке одговоре на питања са којима се ми у западном хришћанству суочавамо. Сама чињеница да православци не признају индивидуалистичко хришћанство скоро сигурно неће бити довољно значајна да се убеди они са хришћанског запада који га практикују – али их може натерати да открију колико дуго, постојано и снажно ова велика грана хришћанства негира могућност индивидуалистичког хришћанства. И ако ови заштитници хришћанства „усамљених ренџера“ размотре зашто источни хришћани инсистирају на томе да се буде делом цркве, имаће много о чему да размисле – вероватно више него што су чули у неким од наших западнохришћанских покушаја да се позабавимо овим проблемом. На крају, уколико се ови тобожњи усамљени хришћани запитају о томе како се саветују и шта се очекује од истинских усамљеника источнохришћанске традиције (испосника), такви назови индивидуалистички западни хришћани ће наићи на многе ствари које ће их уверити од поласка на такав пут и убедити у њихову лудорију и/или надменост. Ако се било шта од овога догоди, ми са хришћанског запада ћемо бити богато награђени за разматрање овог елемента православног поимања цркве.

¹⁴ Не претпоставља се да ће овако кратка расправа о источнохришћанском поимању молитве свецима бити довољна да убеди неке западнохришћанске читаоце у легитимност те праксе. Ипак, требало би да укаже да постоје и други разлози за упуштање у ту праксу и њено схватање осим оних са којима су се западни хришћани сусретали до сада.

Православни приступ ономе што се дешава за време богослужења делује изазовно и вредно дивљења свим западним хришћанима. Схватати да се сваки пут за време богослужења са нашом локалном црквеном заједницом, ми сусрећемо са целокупним телом спасених; постати свестан чињенице да то нису само они који се тога дана или те недеље налазе у служби Богу на целом свету, већ и сви они који су се кроз историју света нашли у присуству Бога пре нас; и мислити да се сви они оглашавају у славу Бога заједно са нама, као наша старија браћа и сестре забринути за нас и са нама и посвећени Божјој слави и добродити Његових људи – све ово отвара задивљујуће, ублажујуће, узбудљиве видике на оно шта значи служити Богу. Оно што црква *чини* нам заиста казује шта црква *јест*. Ова чињеница није само фасцинантан допринос нашој савременој западнохришћанској борби за преусмерењем расправе о еклезиологији; то је поглед на цркву који ће и даље подучавати хришћане далеко након окончања свих тренутних битака. Оно што црква *чини* при богослужењу нам показује шта то црква *јест*. „Одлазак у цркву“ није никада изгледао овако добро.

Са енглеског језика превео: Милош Тасић

Питер Л. Бергер

ПРАВОСЛАВЉЕ И ГЛОБАЛНИ ПЛУРАЛИЗАМ

Догађај од 11. септембра 2001. године, и даљи развој збивања је усмерио до тада незапамћену пажњу медија, научника и уобразиље народа западних земаља према религији. Разумљиво, највећи део пажње је био усмерен на ислам, и то најчешће на пејоративан начин. Но, препознате су и верске традиције чији следбеници не практикују тероризам, као и ситуације у којима религија игра позитивну улогу у друштву. Посебно је интересовање владало за питање да ли су одређене религијске традиције способне да постоје заједно са институцијама и вредностима либералне демократије.

Процењено је да има отприлике три стотине и педесет милиона православних хришћана у свету. (Термин „православни“ [Orthodox] унеколико је флексибилан, јер се понекад односи само на цркве које су удружене под/са васељенским патријархом из Константинопоља, а понекад и на такозване нехалкидонске цркве, као што су јерменска или коптска.) Највећи део земаља са већинским православним становништвом има велики политички и економски утицај у свету. Боље разумевање православља, дакле, није нешто што треба да интересује само теологе и оне који се баве проучавањем религије, већ је од значаја и за разумевање савременог света.

Мој чланак је написан са позиције друштвених наука. Како сам нисам православлац, не могу да дајем нормативне судове или савете са православног становишта. (Теолошки, ја сам либерални лутеран и, иако гајим врло јаке симпатије према православљу, нисам склон да „пливам у Босфору“ [go swimming in the Bosphorus] – да се изразим сликовито изразом који се, иначе, користи за обраћенике у православље.) Како год, на крају овог чланка, излажем нека запажања о томе зашто будућност православља треба да буде религијски интерес за друге који нису део ове традиције.

Пре него се непосредно посветим теми православља, мислим да би било корисно да понудим неколико општих запажања о месту религије у данашњем свету. Упркос огромном броју доказа о супротном, међу многим људима (не само међу хришћанским теолозима) истрајава уверење да ми живимо у секуларном добу. Научници који се баве религијом су ово уверење назвали „теоријом секуларизације“. (И сам сам делио ово уверење на почетку своје каријере социолога религије, а онда сам променио мишљење, и

то не због неке филозофске или теолошке ревизије, већ због притиска искуствених података.) Једноставно, модерност неизбежно доноси смањење значаја религије или, другачије речено, модернизација узрокује секуларизацију. Ово није прилика да се даје преглед спорова о овом питању, који трају већ неколико деценија. Данас се већина научника који се баве религијом слаже да је теорија секуларизације суштински оповргнута. Далеко од тога да је обележено секуларношћу, наше доба је било сведок огромних ерупција религијских страсти. Модерно доба је једнако религиозно као и било који период историје; а негде је чак више религиозности него било када пре. Постоје два врло интересантна изузетка од овог уопштавања. Један је географски: Западно и Централну Европу заиста одликује приметан пад значаја религије, и ту се појавио феномен који зовем „евросекуларност“ (Eurosecularity), будући да је постао битан саставни део европског културног идентитета. Други изузетак је социолошки: релативно малобројан, али утицајан слој међународне интелигенције, за коју је секуларност постала не само начин понашања већ, барем за неке њене чланове, питање идеолошке привржености. Оба поменути изузетка су битна за православље – не свуда, већ у неким земљама.

Оно до чега модерност доводи, мање или више неизбежно, јесте плурализам. У ширем смислу, он може бити дефинисан као коегзистенција различитих расних, етничких или религијских група у истом друштву у условима грађанског мира. Религијски плурализам, који се на овом месту разматра, јесте подврста општијег феномена. Није мистерија зашто модерност као последицу има поменути ефекат. Кроз већи део историје, већина људи је живела у хомогеним заједницама које су са аутсајдерима имале врло мало интеракције која је, ако је до ње уопште долазило, била прожета антагонизмом. Модерност подрива ту хомогеност. Она доводи до ситуације у којој долази до сталног додира између инсајдера и аутсајдера – било физички (кроз урбанизацију и туризам), било виртуелно (преко масовне писмености и модерних средстава масовног комуницирања). Плурализам постаје прожимајућа чињеница друштвеног живота, али такође продире у свест појединаца. Овај процес постојаног ширења плурализма траје већ дуже време у животима људских бића у модерним и у друштвима која су на путу модернизације. Под глобализацијом се једноставно подразумева убрзање и појачавање овог процеса, који је присутан у скоро сваком кутку планете. Чак и најентузијастичнији антрополози или туристички агенти који промовишу еко-туризам наилазе на велике проблеме приликом налажења древних места која су остала нетакнута поменути глобалним трендовима.

Религијски плурализам, који је донедавно био везиван за релативно мали број друштава (као што је, на пример, оно Сједињених Држава), тако-

ђе је постао глобализован. Ово наравно није сасвим нова појава. Било је религијског плурализма у касном хеленистичком периоду, дуж Пута свиле у централној Азији, у могулском царству у Индији и на Сицилији за владавинне Хоенштауфена (углавном концентрисаног у градовима). Али обим и јачина који га данас одликују су без преседана. Римокатоличка црква је увек била глобална институција. Данас пак пентакостални мисионари су активни међу Мајама у Гватемали, Непалу и у Сибиру. Процењује се да данас има приближно 250 милиона пентакосталаца у свету, од којих већина обитава у земљама које никада раније нису имале протестантске вернике. „Филм о Исусу“ (Jesus movie), који је продуцирала Америчка евангелистичка организација, синхронизован је на више од сто језика и приказује се у селима широм Индије. Али, ни Индија не остаје дужна. Приврженици Кришне плешу и певају у градовима Европе и Америке. Постоји десетина хиљада преобраћеника у будизам у западним земљама. Постоје и други примери широм света.

Религијски плурализам има важне последице како на институционалном, тако и на нивоу индивидуалне свести. На институционалном нивоу религијски плурализам упућује на то да било који религијски монопол бива поткопан и, евентуално, знатно модификован или укинут. Религијске институције више не могу да неупитно рачунају на то да ће се одређена популација пасивно потчинити њиховом ауторитету. Уместо тога, људе ће морати убеђивати да прихвате такав ауторитет. Другим речима, јавља се нешто као религијско тржиште, где појединци сада имају избор. Важно је разумети два вида овог развоја. Прво, процес религијске плурализације је очигледно појачан у ситуацији где се приличан број религијских институција међусобно такмичи (што је у Америци био случај још од колонијалних времена). Ту је тржишни ефекат плурализма очито јасан. Чак и ако једна религијска традиција рачуна са већином становништва као са својим номиналним следбеницима, појединци барем имају избор да напусте институцију која представља ту традицију. У том случају, постоји тржиште са најмање два конкурента – старом институцијом и дифузном (мада некад организованом) заједницом оних који су је напустили (европске земље са већинским католичким становништвом су добар пример за ово). И друго, плурализам је очигледно појачан ако постоји политички установљена и правно гарантована слобода религије. У том случају религијске институције више не могу да се ослањају на државу да им помогне да попуне црквене клупе. Ово је типична ситуација у либералним демократијама. Но, религијска слобода је, некад у одређеним оквирима, такође била подстицана у недемократским режимима (на пример у Аустрији под Хабзбурзима или у Прусској под Хоенцолернима). Чак и кад се држава опире ширењу религијског плу-

рализма (што је данас случај у знатном броју земаља), потоњи ће се поред тога увући као производ поменутих сила модернизације и глобализације.

Измештање религије из области узетости здраво-за-готово у сферу могућности избора има важне последице на нивоу индивидуалне свести. Ово сасвим једноставно значи да се религија помера са нивоа субјективно очигледне истине на ниво одлуке. Другачије речено, сада је теже стећи религијску извесност. Религијска одлука може бити ствар страсне привржености (као у Кјеркегоровом [Kierkegaard] „скоку вере“ [leap of faith]) или, нешто уобичајеније, може бити потрошачка опција емотивно ниског интензитета (што одлично описује америчка фраза „религијска преференца“). У оба случаја, индивидуа је препуштена сопственој сналажљивости у размишљању и коначном прихватању верске традиције у којој је рођена. Ово нужно не мења оно у шта се верује и шта се практикује, али се мења оно како се верује и врши верска пракса. Чак и ако појединци одлуче да прихвате врло конзервативну верзију традиције, они ће знати да су они донели ту одлуку – то јест да је нису могли узети здраво-за-готово – и, бар у начелу, ова одлука може бити опозвана у неком будућем тренутку. Према томе, постоји огромна разлика између традиције и неотрадиционализма.

Плурализам мења међусобне односе религијских институција, њихових следбеника и државе. Лаици, ни на шта присиљени потрошачи, добијају моћ насупрот клеру или другим религијским ауторитетима. Одвајање државе и религије постаје друштвена стварност и пре него што се установи у праву. Различите религијске институције се односе једне према другима са више уважавања и приморане су да, пре или касније, сарађују у циљу смањења или регулисања конкуренције између њих (или, да тако кажемо, економске базе екуменизма). Макс Вебер (Max Weber) и Ернст Трелч (Ernst Troeltsch) као класици су направили разлику између два друштвена облика религије – цркве, у којој се неко рађа – и секте, којој се неко прикључује. Ричард Нибуhr (Richard Niebuhr) навео је да је историја религије у Америци произвела трећи тип – деноминацију – институцију која пре има одлике цркве него секте, али којој појединци приступају добровољно и која признаје право на постојање другим црквама. Деноминације су добровољна религијска удружења. Плуралистичка ситуација врши притисак на цркве да фактички постану деноминације, чак и онда када се њихово теолошко саморазумевање противи таквом статусу.

Неотрадиционализам или, ако хоћете, фундаментализам – термин према коме не гајим неку наклоност, може узети два облика. У оба постоји пројекат поновног успостављања извесности и датости здраво-за-готово. Чини се напор да се цело друштво преобрати у социјалну базу у којој ће религијска традиција поново бити узета здраво за готово. Ово би захтевало

неку врсту тоталитарног режима, јер се контакти са другима који могу створити несигурност морају строго контролисати. Пројекат попут овог је тешко остварити у модерним условима, што показују судбине данашњих тоталитарних режима. Уместо тога, може бити створена религијска структура у којој ће традиција поново бити узета здраво за готово. То је, наравно, класична секташка опција – субкултура оних који знају наводну истину и препуштају ширу културу њеним opakим циљевима. Ова опција захтева неку врсту мини-тоталитаризма у постојећим условима, јер ускомешани свет плурализма ван капија мора бити ригорозно искључен уз стално одржавање чврсте контроле над интеракцијама и комуникацијом – што је прилично тешко.

Да сумирамо претходна запажања, стање плурализма обележава религија која губи свој дати статус здраво-за-готово, како у друштву, тако и у свести појединаца. Да би ефективно преживела у овој ситуацији, религијска институција мора развијати способност да функционише као деноминација – то јест као волунтаристичка асоцијација; међутим, ова социјална форма ће можда, а можда и не, бити легитимисана теолошки. Може се рећи да, због добро познатих историјских разлога, протестантизам има компаративну предност у оваквој ситуацији. (Премда речено не стоји за сваки облик протестантизма, већ превасходно за оно што је британски социолог Дејвид Мартин [David Martin] згодно назвао „буржоаска осовина Амстердам-Лондон-Бостон.“) Римокатоличка црква се, после дугог периода жестоког отпора, врло успешно прилагодила ситуацији плуралистичке конкуренције и теолошки легитимисала ово прилагођавање у декларацијама о религијским слободама, које су најпре донете на Другом ватиканском концилу. (Значајно је да је утицајни појединац у овом процесу био Џон Кортни Мареј [John Courtney Murray], амерички језуит.)

Рано хришћанство је из разумљивих разлога постојало као добровољно удружење како у латинском, тако и грчком делу Римског царства. У периоду након Константина и институционализације хришћанства, православље се јављало у четири друштвена облика: (1) као државна црква – прво у Византији, онда у Русији, а затим у независним државама које су настајале из дуготрајног распадања Отоманског царства; (2) као мање-више толерирана мањина под муслиманском владавином, као у отоманском систему милета; (3) као прогањана заједница за време владавине комунизма и (4) као заједница у дијаспори, углавном у етничким енклавама у Западној Европи и Америци. Иако су ови облици постојања у друштву према својим особинама веома различити, они имају једно заједничко обележје: ништа у наведеним ситуацијама није припремило православље за могућност функционисања као добровољно удружење.

Но поменути тврдњу не треба пренаглашавати. Било је монашких и секташких покрета у православљу који су настали и били одржавани добровољним чињењем појединаца. Али за претежан број православца постојало је јединство религије и друштвене заједнице које се подразумевало здраво-за-готово. Тамо где је православље постојало као државна црква, ово јединство је подстицано од стране државне власти. Једина могућност за добровољно чињење је било отпадништво (као, на пример, у случају старовераца у Русији). Наравно, увек има људи који су мање или више острашћени, али то је већ друга прича. Иако није било пуно избора, у милетском систему је бити православца била мање или више комотна опција, у зависности од тога како се мењала отоманска политика. Увек је постојао избор преласка у ислам, али такви индивидуални чиновници нису утицали на развијање капацитета православне цркве да функционише као добровољно удружење. Јасно је да је бити православца у комунизму представљало добровољан чин, и то често врло храбар, али црква је била добровољна само у ограниченом смислу – појединци су могли својевољно постати следбеници само уз велики ризик. Црква је на неки начин била део подземља и свакако није била узимана здраво за готово. Али (као у случају са муслиманском влашћу) конкуренција је, ако неко то жели тако да назове, постојала само између прихватања и отпадништва. На крају, да ли је православље узето здраво за готово у дијаспори зависи од снаге етничке идентификације: где су етничке везе јаке, јединство религије и заједнице заиста може да се прихвати здраво за готово. Тако се, на пример, за многе Грке-Американце бивање православцем разуме само по себи. Али како етничке везе слабе услед асимилације, ова узетост здраво-за-готово бива изложена све јачем притиску. Овај процес је у Америци достигао највиши степен развоја. Православне цркве, иако и даље првенствено организоване тако да се надлежности деле на етничкој основи, све више функционишу као добровољне организације. Уз значајан изузетак ОСА (The Orthodox Church in America [Америчка православна црква], која се шездесетих својевољно деетницизовала), православље у Америци још увек није спремно за ову промену, и то ни институционално ни теолошки. Колико је мени познато, најусредсређенија теолошка рефлексија о православљу у плуралистичкој ситуацији се десила у руској дијаспори у Француској, у и око Института за Православну теологију Св. Сергија (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge) у Паризу. Неки од водећих мислилаца овог круга – Георгије Флоровски (Георгий Васильевич Флоровский), Александар Шмеман (Alexander Schmemmann/Александр Дмитриевич Шмеман) и Јован Мајендорф (John или Jean Meyendorff/Иван Феофилович барон фон Мејендорф) – прешли су у Сједињене Државе и били утицајни у оснивању ОСА-е. Тако је јединство религијског и етничког

Ђило поткопано на занимљив начин – приливом знатног броја преобраћеника у православље који, постајући православци, очито нису постали, на пример, Грци или Руси.

Иста историјска позадина отежава однос православља како са либералном демократијом, тако и са тржишном економијом. Следбеници Ђило које религијске традиције ће имати проблема са демократијом у случајевима где демократски изабрани режим доноси законе за које ови сматрају да су у супротности са правилима датим од Бога. За пример узмите случај противљења абортусу или истополним браковима од стране конзервативних протестаната, католика и Јевреја у Америци. Као и проблем односа Ђожанског и секуларног о коме се страствено расправља у исламском свету и у Израелу. Али православни појам *симфоније* (*symphonia* или *synallelia*) – хармонијског односа друштва, државе и Цркве – представља особен изазов прихватању либералне демократије, чинећи је нешто Ђољом од анархије. Слични православни концепти о солидарности заједнице (руска *саборности* [*соборности*]) отежавају прихватање тржишне привреде засноване на конкуренцији и приватном предузетништву. На тржишну економију (или капитализам, што се своди на исто) гледа се као на морално одЂојан израз немилосрдности и похлепе.

Још једном је вредно поменути да је католицизам имао врло сличне тешкоће. Помирио се са либералном демократијом на Другом ватиканском концилу и од тада је, како је указао Семјуел Хантингтон, Римска црква гласни заговорник демократије у Латинској Америци, Јужној и Источној Европи и на Филипинима. Прихватање тржишне привреде је ишло нешто спорије, али је почело да се дешава од посланице *Centesimus Annus* Јована Павла II. Мислим да је исправно рећи да, до сада, православље није дало личност која може да се упореди са Ђоном Кортнијем Марејем.¹ (Претпостављам да је могуће да православље не Ђи ни желело да створи такву личност.)

Изазов глобалног плурализма ће узимати различите облике у различитим деловима православног света. По свему судећи, Русија је једина земља у којој нешто слично традиционалној *симфонији* има шансе да Ђуде поново успостављено. Посебно је после доласка Путинове администрације на власт Ђило учињено пар опрезних корака ка идентификовању државе са православљем. Закон о религијским заједницама из 1997. године је гарантовао права традиционалним верским мањинама, али је ограничавао ширење

¹ Велечасни Ђон Кортни Мареј (1904–1967) Ђио је језуитски свештеник и теолог, који је познат по напорима да помири католичанство и верски плурализам, посебно питању односа верских слобода и америчког политичког поретка. За време Другог ватиканског концила је одиграо Ђитну улогу у уЂеђивању Цркве да усвоји напредну „Декларацију о верској слободи“, *Dignita-tis Humanae*. (црим. иррев.)

новијих религијских група (као што су евангелистички протестанти и мормони). Неко би ово могао назвати пројектом контролисаног плурализма. Не бих се усудио да предвиђам даљи развој догађаја, који ће зависити од непредвидивог курса руске политике и посебно од потребе државе да буде легитимисана у религијским оквирима.

На Балкану је изазов плурализма директно везан за односе са Европом, прецизније, са оним што сам назвао „евросекуларност“. Као што је показала недавна расправа о Уставу Европске уније, постоји милитантни секуларизам (*лаицизам* [*laïcité*] у француском стилу) који долази из Брисела и који је заиста моћан. Но, постоји установљена европска култура секуларности која врши огроман утицај независно од политичких и правних чинова ЕУ. Она је драматично променила место религије у Југоисточној Европи (Италији, Шпанији, Португалу), у Ирској и барем у почетним фазама у Пољској. Грчка је једна од православних земаља која је већ била под пуним утицајем ове секуларности и то је, колико ја знам, изазвало сличне последице. Остаје да се види шта ће се десити у Румунији и Бугарској када приступе Унији. Нисам у позицији да спекулишем о ситуацији на Кипру, у Грузији и Јерменији, али ћу ипак себи дозволити једно социолошко предвиђање: што се друштво помера ближе Европи, биће под већим утицајем европске секуларности. Сумњам да православље може да развије имунитет у односу на овај процес. (Овде не могу да расправљам о могућности да сама европска култура може да се промени у вези са овим питањем. Ако може, британ чинилац ће бити изазов ислама у Европи и на њеним границама, ислама као верске заједнице која у великој мери одбија да игра по правилима *laïcité*.)

Ситуација православних заједница на Блиском истоку је сасвим другачија. Овде изазов не долази од стране секуларности, већ од милитантног и агресивног исламизма. Он је већ је довео до болног демографског крварења, како се прилично велики број хришћана решио на емиграцију. Ово је нарочито потресно у случају палестинских територија. „Замислите Витлејем без хришћана!“ недавно је узвикнуо градоначелник овог града. Будућа судбина православља у овом региону ће зависити од обухватнијег развоја политичке ситуације, на који православци практично немају никакав утицај.

Рекао бих да је најинтересантнији изазов плурализма онај који се дешава у Северној Америци, посебно у Сједињеним Државама, где има отприлике пет милиона православаца. (Пошто се при попису у САД не смеју постављати питања о вероисповести, опште је познато да су подаци религијске статистике непоуздани.) Овде православне цркве све више постоје као добровољна удружења, иако оне саме врло нерадо признају ову чињеницу теолошки и институционално. Биће интересантно посматрати будући развој америчког православља, начина на који излази на крај са изазо-

вом врло динамичног верског плурализма који, поврх тога, постоји у најре-лигиознијој земљи западног света.

Описао сам неотрадиционализам (који се обично назива „фундаментализам“) као пројекат поновног успостављања здраво-за-готово узетог статуса религије, било макро или микросоциолошки – то јест било као *реконквистија* целог друштва у име религијске традиције или као конструкција чврсто контролисане религијске поткултуре. Русија је једина земља у којој *реконквистија* верзија неотрадиционализма има шансе да победи у борби, али ја се не бих кладио у то. Судкултурна верзија неотрадиционализма је могућа у остале три регије: под повољним условима у Европи и Северној Америци и под веома несрећним околностима на Блиском истоку. Уз изузетак Блиског истока постоји алтернатива неотрадиционализму – у облику добровољног удружења (деноминације, ако хоћете), које се намерно хвата у коштац са динамичном конкуренцијом плуралистичке ситуације. Број обраћеника у православље у западним земљама говори у прилог тези да ово није безнадежан пројекат. Но, веома је важно указати да ова опција носи озбиљан ризик – упуштање у односе са различитим аутсајдерима води до све већег разблаживања религијске суштине, тако што се праве различите врсте идејних и практичних компромиса. Судбина главне струје протестантизма у Америци добро илуструје поменути ризик. Својеврстан врхунац овог развоја представљају унитаристи, који седе не одређују у терминима неке одређене доктрине или праксе, већ као „заједницу тражитеља“. (Одатле и виц: како почиње унитаристичка верзија Оче наш? „Свим заинтересованима“ [„To Whom it May Concern“].)

Уопштено говорећи, верска заједница која се суочава са савременим плурализмом има три опције: да пружа отпор, да се повуче или да се упусти у однос са плурализмом. Претходна запажања је требало да појасне да ниједна од ових опција није ослобођена тешкоћа и ризика. Све што друштвена наука може урадити је да опише контекст у коме су институције и индивидуе приморане да доносе одлуке и, можда, укаже на то да у стварном свету нема избора без ризика. И установе и појединци морају да одлуче шта ће урадити на основу својих (личних) вредности. У овом случају, одлуке морају да дођу из саме православне заједнице. Међутим, пре него завршим, ја бих да, као наклоњени аутсајдер, објасним зашто се надам да ће се православци одлучити на упуштање у однос са плурализмом, уместо на неку од друге две неотрадиционалистичке опције. Ова нада није примарно подстакнута тиме што је упуштање најкомпатибилније са либералном демократијом. (Ово није место да исказујем своју наклоност према демократији, па ћу рећи само то да се она не заснива на некој утопијској идеји демократије као идеалног режима, већ пре на искуственим основама које показују

да је у модерним условима демократија онај облик владавине који највероватније избегава тиранију и чини могућим онај минимум пристојности у друштву.) Моја наклоност пре долази из наде у могућност виталног хришћанства у нашем добу. Укратко, мислим да је православно сведочење вере веома потребно нашем времену.

Од почетка екуменистичког покрета, православље је уистину играло улогу сведока на местима као што су Светски савет цркава (The World Council of Churches) или у Националном савету цркава (The National Council of Churches) у Америци. Оно је подсећало протестантизам да постоји још једна хришћанска опција, поред њега и католичанства. Најчешће су православни представници у овим екуменистичким организацијама изражавали противљење разним протестантским иницијативама. Ово је било корисно с обзиром на деживотност многих политичких саопштења ових организација. Мада мислим да је поштено рећи да је православље, као особена хришћанска традиција, мало утицало на своје екуменистичке сабеседнике.

Шта заправо значи упуштање у однос (engagement)? То, једноставно, значи да се традиција укључује у отворени културни дискурс. А ово даље значи да они који представљају традицију неапологетски полажу право на истину, што неизбежно доводи до набоја прозелитизма. То је занимљив термин, који је одскора добио пејоративно значење у пристојном друштву. Но оно што у суштини означава јесте нечији покушај уверавања других у истине којима је предан. Заједница која је самопоуздана ће обично чинити баш то. Речено отворено – уместо да брину како ће мормони да преотму православне душе, православци треба да се потруде да преотму мормонске.

Једна је интересантна социјално-психолошка чињеница битна за овај (можда политички некоректан предлог): кад верска традиција више није узета здраво за готово, граница између инсајдера и аутсајдера постаје нејасна. Више се не може подразумевати да ће припадници наредне генерације аутоматски бити присталице исте традиције. Деца ће постављати питања и мораће да буду убеђена да је традиција вредна придржавања. Разлози који се користе у таквим ситуацијама убеђивања – разлози који упућују на истину, вредности и лепоту традиције – исти су којима се традиција образлаже заинтересованим аутсајдерима. Другим речима, неко мора да прозелитизује у оквиру заједнице чак и ако се уздржава од тога ван ње иначе ће изгубити децу. У плуралистичком друштву, деца из различитих заједница међусобно разговарају. Прилично сам сигуран да се у Солт Лејк Ситију нека грчка православна деца играју са мормонском децом из комшилука.

Ја нисам теолог, али ћу се ипак изложити опасности да наведем неке од видова православног сведочења вере које су потребни другим хришћа-

нима. Ту је, пре свега, трансцендентни карактер православног богослужења и побожности. Довољно је да неко проведе само неколико минута присуствујући православној литургији и да схвати да оно што се ту дешава упућује на једну реалност која потпуно превазилази стварности искуственог света. Литургија, кроз речи и дела (λεγουμενα и δραμενα), упућује на драму спасења која укључује целокупни космос, и све друго је подређено овој поруци. Ово стоји у потпуном контрасту према ономе што може бити описано као унутрашња секуларизација која се догодила у великом делу западног хришћанства (нарочито у главним струјама протестантизма, а такође, додуше у мањој мери, у католичанству). Овде је Јеванђеље сведено на тривијални морализам, на терапеутски рецепт или, најгоре од свега, на политички програм. Свака православна литургија је сведочење које ослобађа од ових деформација.

Православље поседује јединствену ризницу мудрости о људском стању. Павел Евдокимов (Павел Николаевич Евдокимов) (једна од најинтересантнијих личности руске дијаспоре у Француској, чија је дела Мајкл Пликон (Michael Plekon) неуморно чинио доступним на енглеском језику) ово је лепо укратко изложио. Евдокимов наводи да је западно хришћанство (и у католичком и у протестантском облику) поставило однос Бога и човека у судницу. Суштински се ради о судском дужничком процесу, исплати трећим лицима и опросту дуга. Можда је ово резултат утицајног завештања латинског правног ума. Насупрот томе, Исток поставља божанско-људски однос у болницу. Иако догматске тврдње о греху и покајању могу да буду сличне на Истоку и на Западу, оне се дешавају у два врло различита контекста побожности, где се грех на Истоку разуме само као део обухватније људске болести. Мени се чини да је ово саосећајнија антропологија (можда најексплицитније изнесена у неким од романа Достојевског).

Направићу само један опрезан корак у посебно теолошко минско поље – питање *filioque*, које је било главни извор спора између православља и Запада. Латински израз се односи на додатак који је западна црква унела у никејски симбол вере. У првобитној верзији је стајало да Свети Дух „од Оца исходи“; Запад је, из разлога који су прилично нејасни, додао и речи „и (од сина“ (*filioque*). Исток страствено одбацује овај додатак, проглашавајући га за јерес која оправдава велику шизму са Западом. У теолошку контроверзу су се, као што обично бива, умешали и мутни политички интереси, они Рима и Константинопоља. Ја бар у скицама разумем теолошке мотиве обе стране, али ми се чини да православна позиција оваплоћује динамичније разумевање улоге Духа у свету, разумевање које може да се покаже плодним у великом дијалогу који је данас на хоризонту – дијалогу између хришћанства и других светских религија.

На крају, православље је, насупрот Западу, усредсређеније на Ускрс него на Велики петак, на васкрсење као жижу космичке драме искупљења. Опет, догматска формулација може да буде иста или врло слична, али она је оживљена у веома различитим облицима подожности. Запад (католички као и протестантски) развио је дубоко покајничку подожност, натопљену мрачном свешћу о кривици и греху. Насупрот томе, Исток се везао за личност коју је Густав Аулен (Gustaf Aulén) (шведски лутерански теолог) назвао *Christus Victor*, тријумфални победник над грехом и смрћу. Ова фигура гледа са већине православних цркава као Сведржителъ (Παντοκράτωρ). То је фигура која умногоме ослобађа.

Нећу да се даље упуштам у ход по танком леду теолошке спекулације. Допустите ми да завршим анегдотом из времена Совјетског Савеза. У једном од редовних антирелигијских похода, комунистички комесар је сазвао све становнике неког села и сат времена им држао говор о илузијама религијског сујеверја и врлинама научног атеизма. Онда је љубазно рекао да сеоском свештенику даје пет минута да одговори. Свештеник је рекао да му не треба пет минута. Пришао је, окренуо се према окупљеним сељанима и рекао „Христос васкрсе!“. Сељаци су одговорили: „Ваистину васкрсе!“. Свештеник се померио корак уназад. Прича не каже шта је комесар рекао после тога.

НАПОМЕНА

Овај рад је био изложен као уводни говор на отварању конференције „Дух Православља и етика капитализма“ одржаној 7–9. марта 2005. године на Институту за науке о човеку (Institute for Human Sciences) у Бечу, Аустрија.

Са енглеског језика превео Милош Јовановић

Елизабет Продрому

АМБИВАЛЕНТНИ ПРАВОСЛАВЦИ

Како двадесет први век одмиче, религија остаје политички значајан чинилац присутан у свету до степена који изненађује многе посматраче. Између осталог, религијске институције, личности и идеје постале су извори демократизације у великом броју традиција и друштава на такав начин да у исто време подстичу промишљање онога што се подразумева под појмовима „модерног“, „секуларног“ и „демократског“, као и њихових међусобних односа. Јесу ли поменути појмови, како многи претпостављају, потпуно међусобно заменљиви? Данас, већина научника у домену друштвених наука деле уверење да је хришћанство у својој католичкој и протестантској верзији компатибилно са институционалним и културним димензијама демократије. Али шта је са другом великим хришћанском струјом – православном традицијом? Тенденција научника који се баве демократијом је до скоро била да игноришу или да одбаце православље као инкомпатибилно са демократијом, те непријатељски настројено према секуларности и модерности, наводећи при том, како историјска тако и савремена искуства.¹

У ствари, постоје обимни искуствени налази који сугеришу да су православље и демократија обично компатибилни, како у теорији тако и у пракси. С друге стране, непобитно је да православне цркве често показују извесну амбивалентност око кључних елемената плурализма карактеристичног за демократске режиме. Да ли ће, како и када ова амбивалентност доћи до изражаја у односу према плурализму, утиче на то колико ефикасно ће православне цркве и верници моћи да допринесу демократизацији у полуауторитарним и одскоро демократским државама, као и на њихово све-

¹ Најпознатија расправа о томе да се православље лоше слаже са демократијом може да се нађе у: Samuel P. Huntington "The Clash of Civilizations?", 72 (Summer 1993), pp. 22–49. За репрезентативне, али разнолике, дискусије које разматрају православље као непријатељски расположено према, те као сметњу, модерности види: Victoria Clark *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, New York: St. Martins, 2000; Daniel Clendenin *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994; и Adamantia Pollis "Greece: A Problematic Secular State", у: William Safran (ed.) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics*, London: Frank Cass, 2003.

сно и креативно укључивање у политички живот земаља у којима је демократија потпуније и чвршће установљена.

Усредсређивање на плурализам може да нам помогне у разјашњавању начина на који идеје и праксе православља могу допринети, барем базичној, демократизацији. Поменуто фокусирање може исто тако да упути на начине на које се православље односи према плурализму – посебно према његовим карактеристичним обележјима конкуренције и различитости – да понуди увиде у то како могу да се заодићу неке од самодеструктивних тенденција, било нових или устаљених, које демократија некад може да покаже. Овакав начин гледања је много плодноснији, како у интелектуалном тако и практичном смислу, него схватање односа православља и демократизације који на поједностављен начин описује православље као антилиберално или антимодерно.

Да би се увиделе предности поменутог, упутно је осврнути се на историју и географију православног хришћанског света. Некада називано „источним“ православљем да би се разликовало од западне (или латинске) хришћанске традиције којој припадају католицизам и већина облика протестантизма, православље је, у суштини, једна страна проистекла из прве велике поделе у хришћанској историји на исток и запад. Велики раскол се јавља као последица размене међусобних оптужби између римског папе Лава IX (Leo IX) и цариградског патријарха Михаила Кируларија (Μιχαήλ Α΄ Κηρουλάριος) током 1053–54. године, иако корени сукоба сежу много даље у прошлост.² Конкретни разлог због кога се јавља Велики раскол лежи у теолошким контроверзама доктринарног карактера, али је сам раскол, у ствари, производ дугог и компликованог политичког и економског, али и културног и религијског процеса. Раскол је поделио хришћански свет на теолошки и институционално антагонистичке ентитете чије су територијално-црквене надлежности, мање или више, одговарале подели на источни (у коме се говорио грчки) и западни (у коме се углавном говорио латински језик) део старог Римског царства, које је било административно подељено на источни и западни сегмент већ од 284. године нове ере.³

Православни хришћани или њихови потомци преовлађују или чине значајну мањину у данашњим земљама Југоисточне Европе и источног Медитерана, као и у Русији, Украјини и Балтичким државама. Као што је случај

² О великом расколу види: Timothy Kallistos Ware *The Orthodox Church*, Middlesex, England: Penguin, 1983, pp. 51–95.

³ Поделе су у хришћанству почеле и пре једанаестог века; теолошка неслагања су довела до формалног одвајања источних или несторијанских цркава средином петог века, што је нешто више од столећа касније било праћено формалним раскидом са нехалкидонским (источним негрчким православним) црквама. За јасно и концизно објашњење ових подела види: Mircea Eliade (ed.) „Eastern Christianity”, *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, vol. 4, pp. 558–563.

са померањем географско-демографских гравитационих центара протестантизма и католичанства из њиховог у једном тренутку европског језгра ка глобалном југу,⁴ православље је током прошлог века постало глобализовано кроз емиграције из православног „срца“ (углавном из бивших византијских, отоманских и руских царских земаља, као и из делова североисточне и западно-централне Африке) према Сједињеним Америчким Државама, Канади, Аустралији и одређеним земљама у Западној Европи. У скорије време, мисионарске активности су учврстиле присуство православља у источној Азији.

Са приближно 300 милиона верника у читавом свету (процене варирају), Православна црква је трећа по величини хришћанска верска заједница која чини отприлике 15 процената укупног броја хришћана. Сто милиона или више православних хришћана живи у земљама које су некад чиниле Совјетски Савез. Следећа по величини популација православца је смештена у историјски православне земље Југоисточне Европе, као што су Грчка, Румунија, Бугарска, Србија и Црна Гора и Кипар (други делови Европе имају значајне православне мањине). Православни хришћани чине већину хришћанске популације у Израелу и Палестини, Јордану, Сирији, Либану и Египту. Значајне православне заједнице могу да се нађу у Африци, Аустралији, Канади и Сједињеним Државама. Коначно, нехалкидонски⁵ или источни негрчки православци чине већину у Јерменији као и бројчано, економски или политички значајне мањине у Етиопији и Сомалији, те у Египту (где су познати као Копти). Иако претходно поменуте заједнице траже могућности помирења са Православном црквом од завршетка хладног рата, сматрам да их, за потребе овог рада, треба оставити по страни, при том имајући у виду да су њихове црквене структуре, литургијске праксе и историјска искуства слична онима које одликују православље, као и то да гаје сличну резервисаност према плурализму.

Посматрано у целини, данашње православно хришћанство је производ процеса глобалне дифузије. Институционална мапа православља широм света наликује точку. У његовом средишту стоје древна Цариградска

⁴ Philip Jenkins *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002.

⁵ Нехалкидонске или источне негрчке православне цркве се понекад називају и монофизитским црквама јер никада нису прихватиле доктрину – објављену на четвртом екуменском сабору, одржаном у Халкидону (близу Цариграда) 451. године нове ере – по којој Исус има две природе (једну потпуно људску, другу потпуно божанску) у једној личности, већ су наставиле да подржавају становиште да као друга личност Светог тројства, Исус има једну природу (на грчком: *monophysis*), ону божанску. Данашње православне цркве, као и католичка црква и већина протестантских деноминација, потврђују учења сваког од првих седам екуменских сабора (одржаних између 325. и 787. године нове ере), укључујући и халкидонски.

васељенска патријаршија (како је Истамбул идентификован у хришћанској црквеној терминологији), Антиохија, Александрија и Јерусалим. Ширећи утицај из овог центра попут зубаца, распростире се мрежа црква означених или као аутокефалне, или као аутономне, да би се идентификовао степен њихове независности од њихових одговарајућих историјских патријаршија или „мајчинских цркава“. Ова мрежа управља регионалним или локалним групама православних црквених заједница које су одређене по територијалном принципу, обично носећи име земље или континента које сматрају својим домом.

Стварност глобалне дифузије је почела да ствара унутрашњу динамику плурализације која трансформише црквене и административне контуре православља. Најважније за овај рад, динамика поменуте плурализације истовремено мења однос православља и демократије. Но, до данас се православље није придружило католицизму и протестантизму у постављању теолошког оквира којим би се објаснио и оправдао његов глобални политички ангажман. Ова „теоријска празнина“ је један од разлога зашто је приступ православља демократизацији широм света углавном имао карактер, и, исто тако, зашто су везе између православља и демократије остале углавном изван фокуса компаративне анализе, како од стране научника тако и актера демократизације.⁶

ТЕМЕЉНИ ИЗВОРИ

Најмоћнији унутрашњи утицаји на однос православља са демократијом и демократским процесима су основне теолошке доктрине, као и, са њима повезане, институционалне структуре и организационе праксе које одређују ову традицију унутар хришћанства. Кључни доктринарни извори су: теологија постања, антропологија личности, те православни појам Божанског тројства (наравно, прва два извора проистичу из овог учења).

Источна Православна црква тврди за себе да је носилац и оваплоћење исправних веровања (дуквално, „ортодоксије“) и пракси везаних за „једну, свету, саборну и апостолску цркву“ Христову, као што стоји у Никејском симболу вере из 325. године нове ере. Као такво, православље сматра себе живом и непрекинутом традицијом која је „непроменљива изнутра, (док)... стално поприма нове облике који обogaћују старе, али их не замењују“.⁷

⁶ За расправу наклоњену протестантском теолошком оквиру који подржава демократизацију као глобални процес види: Mark T. Mitchell "A Theology of Global Engagement for the 'Newest Internationalists'", 1 (Spring 2003), pp. 11–19.

⁷ Timothy Kallistos Ware *The Orthodox Church*, 2nd ed., New York: Penguin, 2003, p. 206.

Полагање права на истину од стране православља потичу од учења о Богу као тројству. Православна теологија користи концепт тројства да би постулирала да инхерентна суштина читаве творевине лежи у њеном изворној и могућној целовитости. Православно схватање шта значи бити човек изражено је кроз антропологију личности која је директно повезана са теологијом постања, пошто је покрет према реинтеграцији створене (али посрнуле) стварности као и заједница човечанства са Богом могућа само ако људи одговорно користе своју слободну вољу „да намерно учествују у... (остваривању)... испуњења творевине (тима што ће бити)... „са-ствараоци“... са Створитељем“.⁸ Овако православље, као и друге хришћанске традиције, потврђује и слободу и одговорност.

Тројствено поимање Бога исто тако утиче на православну еклесиологију. Црква је једна, али признаје плуралитет црквених редова (епископа, свештеника и обичних верника) који играју виталне улоге у њеној мисији. Слично, појам тројства кроз јединство у различитости говори о начину на који је православна црква организована. Она је уједињена на глобалном нивоу заједничким веровањима, праксама и институцијама, али у исто време дозвољава различитост и особеност кроз практиковање децентрализације, ширећи ауторитет на регионалне, националне и локалне нивое. Отуда, цариградски патријарх има јединствену титулу „васељенског“, али је његова позиција *vis-à-vis* јерусалимског, антиохијског и александријског патријарха она почасна „првог међу једнакима“ пре него позиција надређеног. Крећући се од патријаршијског центра, административна флексибилност аутокефалних и аутономних цркава, као и свакодневна слобода у одлучивању регионалних (епископских) мрежа и локалних парохија, замишљена је тако да подстиче различитост и динамизам који су главна обележја тројствене личности. У овом контексту, постојање културних особености и специфичних историјских искустава би требало да буду прихваћено и изражено јединством у различитости институционалног устројства глобалног православља.

Судећи на основу православне теологије, чије схватање тројединствености Бога ставља снажан нагласак на слободу и једнакост, православље и демократија би требало да буду суштински компатибилни. Православна традиција сматра да су слобода, избор и људски агенс услови за све облике друштвене промене: са сигурношћу се може тврдити да овде постоји изражен афинитет према основним демократским принципима и вредностма. Штавише, истицање целовитости (*integration*) од стране православне цркве, као принципа организације и деловања, још један је при-

⁸ Gennadios Limouris "Introduction," u: Gennadios Limouris (ed.) *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*, Geneva: World Council of Churches, 1990, pp. ix-x.

мер афинитета према демократији схваћеној као систем мирног решавања сукоба.⁹

Имајући у виду све изречено, мора се истаћи да основни извори православља имплицитно потврђују концепт плурализма са свим својим квалификацијама. Теолошко учење може привилеговати различитост и избор, али многи из православног света виде конкуренцију и несугласице као проблематичне феномене са којима се мора поступати у складу са националним особеностима укореним у историјском искуству, те савременим околностима у којима се конкретно друштво налази.¹⁰ Због наглашавања јединства у људској различитости, садржаном у концепту тројства, нужно долази до одбацивања неуравнотежености у материјалној и симболичкој моћи, наглашавање различитости у плурализму (насупротив особитости у православној формулацији) виђено је као прихватање граница и ограничења која би могла произвести поделе у друштву и његово комадање због неједнаке расподеле моћи.

Подједнако важно, наглашавање љубави и хармоније од стране православља води до скептичног става према плурализму као заштити различитости и давање првенства неодузданој конкуренцији. Простори конкуренције су ретко стварно уједначени, пошто су актуелни услови тржишта такви да не могу свим учесницима обезбедити потпуне информације, слободан приступ и једнаке ресурсе. Слично, формално инсистирање на различитости често ствара услове у којима процедурализам камуфлира асиметричне позиције моћи, што може довести до социјалне дезинтеграције, па чак и насиља. Коначно, православље – као и друге откривене религије – полаже права на истину од које зависи лично спасење и нуди морално учење о коме нема расправе. Колико далеко овакве религије могу или би требало да иду у прилагођавању плурализму, велико је и тешко питање за православну, као и у сваку другу, заједницу.

Историја је учврстила амбивалентни став православља према конкуренцији и различитости као основним обележјима плурализма. Историјски централне земље православља Византијско царство и Русија биле освојене од нехришћана (отоманских и Турака селцука у случају Византије, Монгола у случају Русије). Различитост је значила потчињеност и угњетавање или чак истребљење. Нешто скорије, искуство православља са различито-

⁹ Alfred Stepan "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy* 11 (October 2000), p. 39.

¹⁰ Merriam-Webster интернет речник дефинише „плурализам“ као: „стање друштва у којем чланови различитих етничких, расних, религијских или друштвених група одржавају аутономно учење и развој њихових традиционалних култура или посебних интереса унутар оквира заједничке цивилизације“, и као: „концепт, доктрину или политику која заговара овакво стање“ (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/pluralism>).

шћу било је у знаку борбе за преживљавање под моћним секуларистичким и тоталитарним режимима, који су тежили или да кооптирају или да уклоне православље из његових историјских постојбина, обележено напорима да преживи као несигурна мањина под ауторитарним блискоисточним или афричким режимима, познатим по тлачењу или злостављању мањинских заједница.¹¹ Ова негативна искуства са бивањем другачијим су допринела томе да се гаји мало ентузијазма за идеју конкуренције као процеса уласка у игру са познатим правилима и неутралним судијама који свима пружају једнаку заштиту. Управо супротно, малтретирање и изопштавање производе цинизам и сумњичавост према самом појму непристрасности и поште-не борбе за стицање предности у границама прихваћених правила.

Насупрот вековима проведеним под освајачима или приморано да опстаје у статусу рањиве мањине, православље је имало релативно мало искуства са животом у условима демократског плурализма. Све до краја хладног рата, демократија је углавном била непознаница православном становништву изван Грчке или заједница православне дијаспоре у Северној Америци, Аустралији и Западној Европи. Рушење комунизма у Источној Европи и Совјетском Савезу кључни је догађај у сусрету православља са демократијом. Ипак, сећања на од државе наметнуту различитост и неједнаке могућности у друштвеној арени остају снажна, а долан се дефицит задржао у институционалном капиталу потребном за надметање у релативно отвореном религијском и културном окружењу. Све ово је створило ситуацију у којој православне црквене власти начелно одобравају слободу, демократију и плурализам, док практично остају опрезни у односу према конкуренцији и прихватању различитости које демократија промовише.

Закаснили ангажман православља са консолидованом демократијом и снажним плурализмом ставио је цркве, у земљама као што су Сједињене Државе, Канада и Аустралија – где православни верници већ генерацијама живе као пуноправни и активни грађани – на најистакнутије положаје када су у питању активности и расправе о улози православља у процесу демократизације и његовог одговора на плурализам. Студије које се баве приходима, образовањем и политичком партиципацијом у поменутих демократским земљама показују да православни хришћани знају како да искористе могућности које им плурализам пружа. У исто време, православци су показали да нису од оних који некритички прихватају плурализам већ да су свесни контекста у којима се конкуренција не чини толико поштенном, а разли-

¹¹ Ово искуство је било посебно преовлађујуће за нехалкидонске (источне негрчке православне) цркве, које су учиниле помаке ка пуном теолошком заједништву, суочене са изазовима преживљавања на које су наишле под ауторитарним или полуауторитарним режимима на Блиском истоку и у Африци.

читост користи као изговор за неправду.¹² Штавише, растући осећај могућности утицаја међу православним верницима у дијаспори сада мења њихове односе са „старим земљама“ уопште, и „мајчинским црквама“ посебно. Тако се православље не упушта само у разматрање односа са плурализмом из спољног света, већ исто тако трпи притиске ка унутрашњој плурализацији који долазе са утицајних места из сопствених редова.

Напредовања глобализације и демократизације производе нова питања о плурализму у глобалном православном простору. Како треба схватити плурализам? Где су његове праве границе? Који тип и степен плурализма најбоље погодује демократским режимима? У колико чврстој мери би се плурализам могао идентификовати са демократијом? Коју улогу играју – или би требало да играју – историја, традиција и култура у начину прихватања плурализма у једном друштву? Како се носити са плурализмом?

Уздржаност коју православни и други верници показују према плурализму наводи на то да је бесмислено залагати се да демократија мора почивати на неупитном прихватању плурализма. Може ли да постоји еластична дефиниција плурализма и шта би то значило за демократију? У разним државама широм света, посебно у оним дившег Совјетског Савеза, те муслиманским друштвима, али све више и у европским и северноамеричким друштвима, могу да се нађу научни докази да одржива демократизација захтева озбиљно разматрање односа између демократије и плурализма.

Ладав консензус међу онима који се баве демократизацијом о томе да минималистичко усредсређивање на процедуре проналази нужан, али не и довољан, склоп услова за демократију навео је многе од ових научника да признају да је дошло време да се ради нешто више од простог фокусирања на формалне аспекте демократије какви су избори. У исто време, окретање ка максималистичким моделима демократије је ублажено свешћу да привилеговање владавине већине у име општег добра може представљати ризик за мањине. Питање плурализма је, дакле, од виталног значаја за проблематику демократске аутентичности и трајности, оба врло значајна научна поља у свету у коме „трећи талас“ очигледних транзиција из недемократских у демократске режиме јењава и који сада оставља велики простор „сиве зоне“ земаља у којима властодршци прикривају различите облике ауторитарности иза фасаде демократске реторике, установа и процедура.¹³

¹² Као репрезентативне студије о новоискрској дебати о плурализму наспрот демократији у православљу види: Harley Balzer "Managed Pluralism: Vladimir Putin's Emerging Regime", www.sais-jhu.edu; Emmanuel Clapsis (ed.) *Orthodoxy and Pluralism: an Ecumenical Conversation*, Geneva: World Council of Churches, 2004 and Nikolas K. Gvosdev "Managed Pluralism' and Civil Religion in Post-Soviet Russia", у: Christopher Marsh & Nikolas K. Gvosdev (eds.) *Civil Society and the Search for Justice in Russia*, Lanham, Md.: Lexington Books, 2002.

¹³ Thomas Carothers "The End of the Transition Paradigm", 13 (January 2002), pp. 5–21.

ДЕМОКРАТИЈА – ДА, ПЛУРАЛИЗАМ – МОЖДА?

Упоредна грађа може да помогне у стављању мало меса на кости онога што може да се иначе учини апстрактним објашњењем православних ставова према демократији и плурализму. Разматрање једног посебно критичног случаја може бити од помоћи, посебно уколико се има у виду да налази из овог случаја имају паралеле са компаративном евиденцијом из других земаља.

У Грчкој, односи између државе и православне цркве на фасцинантан начин илуструју интеракцију православља са демократизацијом и његово сналажење у плурализму. Као и друге земље у Европској унији – које се држе различитих модела правног статуса религије и њене јавне улоге, док деле заједничко уверење да здружене последице проширења ЕУ, те имиграције и демографских промена после хладног рата, захтевају промишљену реакцију – Грчка се хватала у коштац са питањем како да ојача свој модел националног идентитета на начин који би помирио њену историјски већинску религијску традицију са приврженошћу основним демократским правима и слободама за све грађане.

Неколико је фактора заједнички утицало на интензивирање сусрета православља са плурализмом у Грчкој. Од демократске транзиције која је почела средином седамдесетих, јавни простор те земље се проширио, продубио и постао хетерогенији. Прилив значајног броја имиграната, било својеволјно или под принудом, из региона бивше Југославије погођених кризом у претходној декади, убрзао је диверсификацију јавног живота у Грчкој, на исти начин као и чланство у ЕУ (у коју је Грчка примљена 1981. године) и последична интеграција земље у глобализоване процесе социоекономских, политичких и културних промена. Православна црква остаје и даље уставно успостављена Црква Грчке (у складу са прихваћеном формулом „преовлађујуће религије“ у ЕУ) и она у овом тренутку дива стављена у ситуацију да учествује у јавној сфери у којој плурализација узима маха под утицајем моћних домаћих, регионалних и системских сила.

Реакције Цркве на плурализам показују да она схвата своје потребе и могућности да покрене друге религијске и секуларне актере у грађанском друштву, те да узме учешће у расправама и активностима на европском нивоу које дотичу питања вере и културе у Европи која се шири. Плурализам је, у свом интерактивном или релационом аспекту, изазвао активан и углавном позитиван одговор цркве. Водећи су људи Грчке православне цркве, како лаици тако и клирици, видели демократизацију као изазов и могућност да редефинишу јавну улогу Цркве у грчком друштву – делом оживљавајући саборни, партиципаторски карактер кључних црквених институција, али превасходно повећавајући изгледе за редефинисања односа Цркве и др-

жаве, на начин који би увећао могућности православне цркве да допринесе развоју демократије у Грчкој. Међутим, када је плурализам као конкуренција или плурализам као етничка или религиозна различитост дошао у први план, одговор Цркве је био дубоко амбивалентан. Како деловати у демократским условима да би се очувало значајно место које православље заузима у било ком схватању дивања Грком, и још општије, како контролисати укупни обим и потенцијално разорне социјално-економске и безбедносне последице плурализма, била су питања која су поставили челници Цркве.

Односи Цркве и државе стално су били на дневном реду у Грчкој током последње три деценије. Подаци откривају да је православље способно да игра по демократским правилима игре у исто време тежећи да ограничи различите типове дивања другачијим које Црква види као претњу јединственем положају које православље заузима у грчкој националној култури. На пример, консолидовање демократије у осамдесетим годинама укључивало је потез владе Панхеленског социјалистичког покрета – ПАСОК (Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα) да спроведе у дело дуго расправљани, али политички врло оптерећен предлог за промену правног статуса православне цркве. После серије друштвених реформи везаних за породично право, као и право на абортус, влада ПАСОК-а је предложила закон за промену статуса православне цркве, наводећи да је то неопходан корак ка квалитативном побољшању либералне демократије.

Забринути због могућих последица јаке опозиционе кампање, вођене од стране кључних свештеника православне цркве и великог броја лаика, на изборне резултате, ПАСОК је повукао предлог. Од тада расправе око промене статуса Цркве теже да упросто проблем свдећи га на питање прихватања или одбацивања либералне демократије. Присталице промене статуса Цркве сматрају да потпуно прихватање права на религијску слободу мора да значи престанак важења правила „преовлађујуће религије“ – упркос примени тог обрасца у многим земљама чланицама Европске уније. Слично, најаву владе ПАСОК-а из пролећа 2001. године да грчке личне исправе више неће морати да садрже податке о имаочевој вероисповести, била је образложена не само као нужност у циљу саглашавања са стандардима ЕУ већ и као потез ка превазилажењу пуке формалне подршке политичкој и правној једнакости свих грађана.

На другој страни бучне свађе око личних исправа, многи архијереји су засновали своје противљење промени статуса Цркве на ономе што су назвали нераскидивом везом између православља и националне државе (98 процената грчког становништва је православне вере). Ови епископи и њихови световни истомишљеници су наглашавали историјску улогу православља у одбрани грчке националне свести, прво под непосредном отоман-

ском владавином, а касније у условима стварне или наговештене претње наследника Отоманског царства оличених у модерној Републици Турској. Ефектна медијска кампања спроведена од стране цркве укључивала је добро организовану националну петицију у којој је сакупљено више од три милиона потписа (укупна популација Грчке је приближно 10,7 милиона) у циљу расписивања референдума за разрешавање ситуације настале око личних исправа. Говорећи отворено, архиепископ атински Христовулос (Χριστόδουλος) 1999. године упозоравао је на Европску унију као на катао претапања (melting pot) и на „трагичне (културне и безбедносне) последице за хеленизам и православље“¹⁴ које правила ЕУ могу да произведу.

Идентификација православља са националном кохезијом и имплицитно са територијалним интегритетом националне државе јасно илуструје амбивалентност православља према плурализму као организационом принципу базираном на различитости и конкуренцији. Ипак, вредно је поменути да реакција Цркве није била једногласна. Поменути предлог ПАСОК-а о промени статуса Цркве из осамдесетих година је био осмишљен уз учешће високих црквених званичника, свештеника и лаичких теолога. Они су сматрали да легитимитет православља као промотера социјалне правде захтева да Црква покаже толерантност према религијској и друштвеној разноликости у Грчкој. Штавише, ове личности су сматрале да је Црква дозволила да њен однос са државом поткопа преображајни потенцијал еванђелске поруке православља. Православни хришћани који су се залагали да се промени статус Цркве су се надали да ће захтеви конкуренције, ојачани губитком уставне надмоћи Цркве, подстаћи православље да прихвати улогу која је компатибилна са демократским принципима слободе и једнакости, управо због суштинског теолошког афинитета православља према овим вредностима. На сличан начин, архијереји и свештеници су заузели супротне позиције у јавности у расправи о личним исправама, где су поједини архијереји (којима су се прикључили неки световни интелектуалци) сматрали да је архиепископово изједначавање православља и национализма теолошки неисправно.

Грчки случај, тако, огољено показује амбивалентни став који многи утицајни људи у православним круговима заузимају према притисцима конкуренције и изворима различитости који неизбежно цветају у условима плурализма. Реакције усмерене против ових елемената плурализма подстичу питања о нивоу преданости православља осталим елементима плурализма као што су толеранција, избор и различитост. Да ли позив православља за постављањем граница у односу на конкуренцију и различитост као осно-

¹⁴ Christodoulos, Archbishop of Athens and All Greece From Earth and Water, Athens: Kastaniotis Press, 1999, p. 15 (ауторкин превод са грчког на енглески).

вама плурализма смета уважавању његових других аспеката? На исти начин, да ли очевидно православно одобравање контролисања плурализма, уз истовремену приврженост демократији, упућује на сличне тенденције у свету и, тиме, завређује даље истраживање?

НЕКИ ПРОВИЗОРНИ ЗАКЉУЧЦИ

Различите интерпретације и реакције које је плурализам изазвао међу православним актерима у Грчкој заиста указују на неколико прелиминарних закључака који захтевају даље истраживања. Утврђивање да ли су ови закључци одрживи, може да побољша наше разумевање тога који типови демократије могу најбоље да изађу на крај са економским и друштвеним притисцима које врши глобализација. Поврх тога, можемо да научимо како да помогнемо креаторима политике у ојачавању оних православних институција и актера који учествују у покушајима демократизације у разним земљама и променљивим околностима.

Најпре, случај Грчке чини очигледним парадокс вредан разјашњења, када православне личности изражавају амбивалентан став према плурализму, оне то чине ослањајући се на демократске претпоставке, процесе и праксе. Као што је позив на петицију везану за личне исправе показао, званичници Цркве, као и верници који су делали на своју руку, изразили су слагање о томе да правни, институционални и нормативни темељи демократије заслужују недвосмислену подршку православног хришћанства.

Најскорији налази Freedom House-а говоре у прилог способности православља да напредује под пуном или делимичном демократијом, као и да доприноси демократизацији. Ова годишња међународна рангирања на основу политичких права и грађанских слобода у свим земљама (и на неким не- потпуно сувереним територијама) света служе као главни индекс демократије широм земаљске кугле и често су употребљавана од стране научника и коментатора. Последњи извештај Freedom House-а смешта двадесет земаља које могу бити сматране православним у категорије „слободних“ или „делимично слободних“.¹⁵ (Све „слободне“ земље у свету су недво-

¹⁵ Двадесет земаља које могу да се логично подведу под заједничку одредницу „православни свет“ су: Албанија, Јерменија, Белорусија, Босна и Херцеговина, Бугарска, Кипар, Еритреја, Естонија, Етиопија, Финска, Грузија, Грчка, Лидан, Македонија, Молдавија, Румунија, Русија, Србија, Црна Гора, Сирија и Украјина. За земљу може да се каже да припада „православној“ групацији ако је задовољен један или више следећих критеријума: православни хришћани чине већину становништва; православље има правни статус државне религије; православље је имало уобличавајући утицај на политички и културни развој те земље; православни хришћани играју кључне улоге у друштвеним и државним пословима. За рангирање православних земаља према индексу слободе види: www.freedomhouse.org/research/freeworld/2003/averages.pdf.

смислено демократске. „Делимично слободне“ земље су често „изборне демократије“, где постоје неке институције засноване на давању пристанка, али постоје велике пукотине у заштити признатих слобода и права грађана да утичу на своју владу.) Ови налази подупиру потребу за аналитичким и практичним разграничавањем демократије и плурализма, као и за признавањем дубоких утицаја који различити начини решавања проблема, које уводи плурализам, могу да изврше на виталност и квалитет демократије.

Ако се после Грчке осврнемо на случај Русије, можемо да уочимо исти феномен. Многи званичници Руске православне цркве су објаснили своју подршку правним забранама прозелитизовања од стране неправославних религија недовољним капацитетом православне цркве, услед преосталих утицаја совјетских времена, да одговори на транснационална средства која католичке и протестантске групе могу да употребе на територији Русије. Слично, многи руски православни хришћани указују на јавне изјаве у којима пентакосталци и евангелистички протестанти називају своје активности у Русији покушајима „похришћавања“ – као и на стварање нових католичких бискупија од стране Ватикана у дившим совјетским републикама, чије су хришћанске мањине преовлађујуће православне – као на доказ да апели за конкуренцијом и различитошћу, под фирмом плурализма, могу заправо да служе као маска за стварни недостатак толеранције за различитост унутар хришћанства.

Друго, православни актери у тумачењу извора и импликација плурализма користе могућности које демократија ствара, на начин који изнутра плурализује православље. Ова динамика унутрашње плурализације наглашава не само разноликост и толеранцију већ и конкуренцију и различитост као изворе за објашњавање и институционалне трансформације. Случај овога је текући рад многих православних епархија у Сједињеним Државама на консолидацији редова блиских цркава које су базиране на етничкој припадности (и које се тренутно одређују придевима као „грчка“, „руска“, „украјинска“, „румунска“, „српска“ и тако даље) и њиховом уједињавању у јединствену Православну цркву Америке. Заговорници промене сматрају не само да примена таквих демократских принципа, какви су самоуправа, једнакост и партиципација у службеним пословима православља у Сједињеним Државама, има смисла узевши у обзир конкурентно америчко религијско „тржиште“, већ и да је такво поступање у складу са исправним богословљем. Противници замерају на употреби метафоре тржишта и приговарају да би њена употреба, посебно од стране лаика, могла да сведе православље на производно-потрошни модел који искорењује мистичне и трансцендентне основе вере. Ови критичари наводе скорашњи пример спора испред америчког судства који је покренула световњачка група верника, са

захтевом промене управљачке повеље Грчке православне архиепископске дијецезе Америке, као пример разорних могућности тржишне идеологије примењене на верска питања.

Без обзира на исход дијалога и институционалних промена које обухватају питање свеправославног јединства у Сједињеним Државама, нема сумње да је сусрет православља са америчким демократским плурализмом био катализатор за ову врло значајну дебату, са њеним глобалним импликацијама за православље. Последице плурализма су биле комплексне, тежећи у исто време, најпре, ка чвршћој верски заснованој повезаности која је почела да замењује старе етнолингвистичке разлике између православних цркава на америчкој сцени, али и ка поновном разматрању веза између америчких православних цркава и одговарајућих „мајчинских цркава“ у иностранству. Значајно је да је Цариградска васељенска патријаршија недавно објавила плурализацију свог Светог синода, који ће почети да ради уз хијерархијско учествовање разних надлештава из целог света која остају под управним окриљем Васељенске патријаршије. Ова институционална адаптација указује на покушај Патријаршије да контролише конкурентске, диференцирајуће последице плурализма на цариградску мрежу православних надлештава у свету.

Узевши у обзир притиске које захтеви привреде и друштвене хетерогености глобализованог света могу да наметну земљама у процесу демократизације, тежња православља да утиче на ограничења и последице плурализма у различитим окружењима треба да буде разматрана од стране свих који су заинтересовани да демократска транзиција успе и да постане неповратна. Закон који брани ношење одређене врсте одеће и религијских симбола у државним школама, скоро донесен у Француској, као и амерички Међународни акт о религијским слободама (The International Religious Freedom Act) из 1998. године – који промоцију религијских слобода поставља као основни циљ спољне политике САД-а – представљају примене особитих разумевања и преференци одређених држава према начину на који се спроводи плурализам у земљи и иностранству. У овим и другим случајевима имамо посла са прилагођавањем демократије историјски утемељеним, национално специфичним концепцијама плурализма, као и са покушајем подупирања демократије у ситуацији где постоје изазови конкуренције и сукоби око моћи отежани глобализацијом.

Укратко, творци политике би требало да схвате да се ангажман православља са демократијом или демократизацијом у различитим контекстима дешава у време када питања о последицама и ограничењима плурализма постају хитна не само за православце већ и за, отприлике, све друге. Стога би међународне агенције и државе, које су укључене у подржавање процеса демократизације који су у току у посткомунистичким европским државама са

значајном православном популацијом, требало да нађу начина да помогну тим државама у ублажавању стварних и наговештених претњи плурализма. Економско-развојне иницијативе које промовишу социјалну правду и расподелу богатства различитим деловима заједнице су од критичног значаја, као што су покушаји да се охрабре транснационалне привредне инвестиције од стране група из православне дијаспоре које имају успешну историју постигнућа у тржишним привредама и конкурентским демократијама.

Једнако важно, на напоре ка убрзаном реструктурирању уставно-правних односа између православних цркава и држава према претпостављеном западном моделу неограниченог плурализма не треба гледати као на једини начин потпомагања одрживих демократија које штите религијске и друге грађанске слободе. Уместо тога, јачи подстрек демократији може бити дат кроз употребу привредних и безбедносних подстицаја који би охрабрили политичке лидере и православне цркве да подрже уставна решења и судске системе који осигуравају политичка и грађанска права на основу држављанства/грађанства (citizenship). Истицање држављанства/грађанства – насупрот, по изгледу агресивној, привржености религијском плурализму – може да понуди средства за изградњу демократије која су осетљива на националне посебности, укоренење како у историји тако и савременој бризи око економских и безбедносних питања.

Јавна дипломатија (public-diplomacy), која користи међународне и међуверске размене базиране на принципима толеранције и једнакости, би требало да размисли о користима за демократизацију ако би се више православних интелектуалаца и активиста из разних крајева света укључило у њих. У различитим земљама, мањине православних хришћана истрајавају живећи у областима сукоба и под полуауторитарним режимима. Овим заједницама су потребни шири контакти који би им помогли у превазилажењу претњи са којима се сусрећу на начин који им не би само помогао да преживе, већ би учинио православне цркве и вернике делотворнијим силама и учесницима у процесима демократије и изградње мира. Творци политике би требало да размисле о креативним начинима који би привукли идејне и практичне афинитете који повезују православно хришћанство и демократију, у исто време препознајући да ће православни начини разумевања, усмеравања и преговарања са плурализмом бити допуна скупу детерминанти и префикса који су већ везани за демократију у свету који је глобализован, а ипак остаје разнолик.

Идеје представљене у овом чланку су настале у оквиру пројекта „Православно хришћанство у америчком јавном животу: изазови и шансе религијског плурализма у 21. Веку“ који је организован на Бостонском универзитету. Захвална сам

на корисним коментарима Ненси Амерман (Nancy Ammerman), Киријакосу Маркидесу (Kyriacos Markides), Аристотелу Папаниколау (Aristotle Papanikolaou), Ендрју Волшу (Andrew Walsh) и оцу Стивену Ворнеру (R. Stephen Warner), као и учесницима конференције „православне цркве у плуралистичком свету“ одржаној у Грчкој православној теолошкој школи Светог крста (Holy Cross Greek Orthodox School of Theology) у Бруклину, Масачусетс. Изнад свега, захваљујем Александросу К. Кироу (Alexandros K. Kuroi) за његове увиде у различите верзије овог чланка.

Са енглеског језика превели Драган Николић и Милош Јовановић

Радован Биговић

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕВРОПСКЕ ИНТЕГРАЦИЈЕ

Данас Православна црква егзистира у једном новом, радикално новом свету. Нестала су тзв. „православна“ царства и државе. Донедавно „православним светом“ се означавао Балкан и Источна Европа. За већину западњака тај свет није припадао Европи већ Оријенту. Са њим су поистовећивани „деспотизам“, „мрачњаштво“, „конзерватизам“, „тиранија“ и „заосталост“. Стицајем многих трагичних историјских околности у 20. веку, а и услед великих миграција, велики број православних је напустио свој завичај настањујући се широм света. Православна црква сада постоји на свим континентима. Исти је случај и са Српском православном црквом. Православље је данас и у географском смислу светски феномен. Оно се сусреће са једним светом и етосом који је изнедрила западноевропска цивилизација, тј. католичка и протестантска Европа. За њих је тај свет дио вековима и туђ и непријатељски. Данас то постаје њихов свет у свакодневном животу. Источнохришћански народи теже том свету као жељеном идеалу. Истина, има и отпора, али су они више идеолошке природе. У свакодневном животу разлике скоро и да не постоје, сем на нивоу животног стандарда. Народи Источне Европе определили су се да са народима Западне Европе изграђују заједнички европски дом. После слома комунистичких (реалсоцијалистичких) режима у Источној Европи и на Балкану, православље се обнавља, регенерише и ревитализује тако да се с правом може говорити о својеврсној „ренесанси“ православља крајем 20. и почетком 21. века. Тешко је рећи шта је условило тај препород: велика друштвена криза, рат на просторима дивше Југославије, слабости других друштвених судјеката, властита мисија, савремена неопатристичка теологија која значи исто што и свеж ваздух за кућу која није предуго проветрена, или је реч о дару и чуду Божијем? Но и поред тога, тешко је не приметити да се Православна црква налази у неком чудном стању: напред не може, назад нема куда. Очигледно је да се суочава са великим искушењима и изазовима, споља и изнутра. На унутрашњем плану то су питања идентитета Цркве, улога лаика у њој, јединство међу помесним православним Црквама и институционална организација коју намећу нове, промењене историјске и друштвене околности. На спољашњем плану ту су питања: екуменизма, интеррелигијског дијалога, генетичког ин-

жењеринга, информационе и биотехнологије, екологије, европских интеграција, глобализма.

„Глобализација“ и „европске интеграције“ нису примарна питања и од суштинског значаја за Цркву, али су изазови које не може да игнорише. То су проблеми који изискују црквени став и тумачење јер муче већину Европљана и људи у свету. На социолошком плану постоје „глобалисти“ и „анти-глобалисти“, „еврооптимисти“ и „евроскептици“, они који а priori прихватају и они који панично негирају и одбијају ове феномене.

„ГЛОБАЛНА“ ДИМЕНЗИЈА ЦРКВЕ

Европске интеграције и глобализација света нису идеје које су туђе (или не треба да буду туђе) Цркви. Ма колико звучало чудно, али је оправдано тврдити: глобализација је иманентна самој природи Православне цркве. Хришћански Бог, Света Тројица није племенско и национално дожанство већ Бог „глобалне“ љубави и дриге за цео свет, за све што је створено. Сва Христова дела у историји имају универзално и глобално значење, свечовечански и свекосмички значај. Све што Црква има, што она јесте и што треба да чини има глобалне хоризонте. Црква је „шира од небеса“ (древна догослужбена химна). Она одухвата све што постоји, али ничим не може бити одухваћена. Под кров Цркве могу стати сва племена, нације и народи света, али она не може да се поистовети ни са једним. Црква јесте најчвршће и најсмисленије *јединство* и *интеграција*. Чланове Цркве сједињује како каже грчки философ и теолог Христо Јанарас „прихватање призива који из корена мења њихов живот: он индивидуе и фрагментарне монаде претвара у јединствено тело, у Цркву“. Њихово сабрање се не исцрпљује у једноставном скупу и није тренутан, случајан догађај. Они живе као Црква, као јединствено тело живота причешћују се „браћа“ – као браћа која црпу постојање из исте матрице-дивају чланови једног органског, живог тела.¹ Велики оци и учитељи Цркве говоре о „космичкој Литургији“ тј. плану Божијем да цео свет постане Црква. Јединство и „глобална“ природа Цркве не ограничава се само на њене чланове, већ се простира на сву творевину, на сферу свеукупног.² Православна црква се свакодневно моли за: „мир свега света“ и „сједињење свих“. Литургија се служи за цео свет. „Твоје од Твојих Теби приносећи због свега и за све“ (молитва узношења). Кроз причешће Телом и Крвљу Христовом, сваки верник постаје Христов али и „глобални сутелесник, сје-

¹ Јанарас Х., *Аздучник вере*, Беседа, Нови Сад 2000. стр. 180.

² Зизијулас Ј., *Евхаристијско виђење светиа* у зборнику „Православна теологија“, Београд, стр. 18–20.

дињујући се са свима онима које је Христос обухватио својом безграничном љубављу, измирује се и усклађује са светом, са целокупном творевином.³ Дух Свети је „свуда присутан“ и „све испуњава“. Нови завет, тј. Откривење Јованово се завршава визијом (виђењем) „новог неба и нове земље“ (Отк. 21,1). У православном хришћанском искуству у свету ништа не може да постоји само за себе-изолирано. Све што постоји за своје постојање потређује друго. Свака изолација за последицу би имала смрт. То искуство потврђује и наука. Зато холистичка слика света данас изгледа најверљивија. Надахнути тим искуством, поједини православни мислиоци (Достојевски, св. Николај Велимировић и др.) знатно су пре савремених „мондијалиста“, „космополита“, „глобалиста“ говорили о „свечовечанској заједници“, „свечовечанском братству“. Томе треба да претходи „свечовечанско образовање и васпитање“, које би обликовало тип човека са свечовечанском бригом, тугом, осећањем и љубављу. Сви људи имају истог творца, исту људску природу, припадају истоме свету као и ми, живе од истог света као и ми. Зато св. Климент Александријски каже: „После Бога, сматрај сваког човека за бога“.

Ако се остане само на овој тврдњи, могао би да уследи приговор да је ту реч само о једном надисторијском, романтичарском црквеном ставу који реално историјско искуство демантује. Приговор је оправдан. Свет је на емпиријском плану (чак и хришћани) подељен. Наше време као и целу историју обележавају поделе, сукоби, деобе, сурови ратови. Суровији но икада пре јер је технологија злочина усавршена до неслућених размера. То је трагедија греха. Свет ће због тога такав остати до краја историје. „Јединство света-свет као „глобално село“ није *гајиосѝ*, већ процес, задатост, крајњи циљ. Јединство Цркве и јединство човечанства у потпуности ће се подударати само у пуноћи Царства Божијег, а никако раније“.⁴ Али ово не треба да значи капитулацију хришћана пред стихијама зле воље и одустајање од напора за самопостојање, миран суживот, братски однос и сарадњу различитих људи, независно од њихове верске, расне, националне, културне и језичке припадности.

Црква има задатак да изграђује „свечовечанску заједницу“, „цивилизацију љубави“ (архиепископ Анастасије Јанулатос). Од тог циља не треба одустати и кад нема конкретних резултата. У супротном, Црква би изневерила саму себе. Сви „глобалисти“, „мондијалисти“, „космополите“ у Цркви имају искреног пријатеља и савезника.

Ово не доводи у питање ни постојање конзервативних, десничарских група и појединаца унутар саме Цркве. Задатак Цркве није, дакле, да негира

³ Јанулатос А. *Глобализам и православље*, Београд, 2002. стр. 37.

⁴ Мајендорф Ј. *Јединство Цркве и јединство човечанства у зборнику „Хришћанство и европске интеграције“*, Београд, 2003. стр. 281.

„европске интеграције“ и „глобализацију“ света, већ да их тумачи и објашњава, да се храбро хвата у коштац са патологијом модерних друштава, чувајући се тако да и сама не буде увучена у „кодове“ савремене потрошачке идеологије прогреса.

Европски континент и цео свет се данас интегришу невероватном брзином. У том и таквом свету Црква мора да пронађе свој *modus vivendi*. Њихов међусобни однос треба да буде антиномичан. Црква је у свету, али није од света. Она не може да се апсолутно поистовети ни са једним политичким пројектом, ма какав и колико савршен био. Не може да се идентификује ни са једним типом државе, али може да подржи и охрабри оне који се залажу за државу утемељену на начелима слободе, права, правде, недискриминације, која штити људска права, слободе и достојанство, која се бори против мита, корупције, трговине људима, дроге, тероризма. Црква треба да буде својеврсна „опозиција“ свакој власти, тј. држави. Она не може бити против државе, али треба да је „демистификује“ и да јој одриче оно суштинско, придајући јој само условну и релативну вредност. Од ње се очекује демистификација „нације“, „новца“, „секса“ и свих других митова и дожанстава, и указивање да све треба да буде у функцији човека па и држава, а не обратно.

ЕВРОПА ИЗ УГЛА ДРУГЕ ЕВРОПЕ

Православна црква саморазумева себе као *конституитивни* фактор Европе. Православље није страни елемент у географском, политичком, религијском и културном простору који се зове Европа, нити га таквим треба сматрати. „Ми смо Европа пре Европе“ (митрополит Јован Зизијулас). Колевка европске културе је Грчка, Балкан. Преко Балкана су вековима културна и цивилизацијска добра европског Истока усмеравана према Западу и обратно. Ту су се укрштали путеви: север-југ, исток-запад Европе. Европу није нико тако лепо дефинисао као Пол Валери: „Европљанин није одређен расом, ни језиком ни нацијом, пошто је Европа домовина многих језика, националности и традиције... Европљанин је свако ко је прегрмео романско поимање правде, ко је добро разумео грчко образовање и ко је прихватио и усвојио хришћанско учење“. Поглавар Православне цркве у Албанији архиепископ Анастасије сматра да је Европа незамислива без православних народа и њихових култура. „Рим, Атина и Јерусалим представљају троделни темељ европског духовног живота“.⁵ Свакако да удео словенских, германских и других култура у Европи није мали и безначајан. Савремени европ-

⁵ Јанулатос А. *Реч и улога православља у Европској унији*, у Зборнику Хришћанство и европске интеграције, Београд, 2003, стр. 165.

ски идентитет је незамислив и без просветитељства и секуларизма европског. Архиепископ Анастасије чак сматра да је „Европска унија дело хришћанског духа и може се схватити само као израз хришћанског учења“.⁶ За Православну цркву Европска заједница не представља само економску и политичку сарадњу одређених земаља нити је она само међудржавна заједница са политичким и економским циљевима. „За Цркву-Европа представља одређени духовни узраст хришћанства, јер она у себи садржи римско наслеђе, као и јелинско образовање које је хришћанство временом пригрлило и ширило током средњег века, као и у каснијем периоду. Управо због тога, подршка Цркве Европској унији није политички акт, већ духовна одговорност“⁷ каже архиепископ Анастасије. Цариградски патријарх Вартоломеј у свом молебану за Европу изговореном у страздуршкој катедрали каже: „Нека смисао Европе буде несводиви човек, целовити човек: не само homo economicus већ homo adorans! Нека смисао Европе буде личност која се опрезно приближава другоме, будно ослушкујући са уважавањем и одговорношћу... Нека Европа буде катедрала богочовечности, у којој ће бити места за сва истраживања модерног и све мудрости традиционалног“.⁸ „Православна црква поздравља сваки напредак у правцу помирења и јединства. Поседно поздравља ход Европе ка њеном јединству и подсећа на чињеницу да у њој живи велики број православних хришћана а очекује се да ће јој се у будућности придружити и други православни хришћани. Не треба заборавити да су земље Јужне и Источне Европе у већини настањене православним народима, који су дали одлучујући допринос у обличавању европске културе и европског духа. Ова чињеница значи да и наша Црква јесте значајан чинилац у формирању уједињене Европе, а то само увећава њену одговорност“.⁹ Шмеман говори о нестанку „православних светова“.¹⁰ Савремени свет у коме Црква егзистира, свеједно да ли је реч о Истоку или Западу „више није њен свет“.¹¹ Тај свет доводи у питање њену саму суштину.¹²

Крсташки ратови, два светска рата у 20. веку и бројна друга трагична искуства створили су код народа на Балкану одређене страхове и подозрења према Европи. Међу њима и код Срба. Данас неки кругови у Европи а и

⁶ исто стр. 165.

⁷ исто стр. 168.

⁸ Васељенски патријарх Вартоломеј I, *Молићива за Европу*, у зборнику Хришћанство и европске интеграције, Београд, 2003. стр. 10.

⁹ *Саопшћење са савештовања Патријарха у Цариграду 15. марта 1992. у: Свешћора*, 1992. бр. 3. стр. 11.

¹⁰ А. Шмеман, *Православна Црква у свијету нејравославном*, Светигора, 1992. бр. 7–8 стр. 27.

¹¹ исто стр. 27.

¹² исто стр. 27.

у самој Србији истичу да је Српска црква највећа препрека европским интеграцијама и „модернизацији“ Србије. Када се то жели поткрепити, најчешће се позивају на дела двојице, без сумње, најзначајнијих црквених личности 20. века, св. Николаја Охридског и Жичког и архимандрита Јустина Поповића. Истине ради, треба рећи да су они били критични према бројним појавама које су настале у Западној Европи: фашизам, национализам, комунизам, атеизам, материјализам, империјализам, радикални индивидуализам, али нису били антиевропејци. Напротив, и један и други су веома ценили и поштовали све оно што је достојно човека а изнедрила је западноевропска цивилизација. Они ништа мање нису били критични према сопственом народу, али то не значи да су антисрби. И један и други су туговали над Европом на првом месту што је кренула да протерује Христа из своје културе и историје, а почела да идолатризује човека и његов разум. Наводно антиевропејство се спочитава и неким њиховим ученицима, што такође не стоји, или се не може генерализовати. Говорећи о хришћанској визији Европе из православне перспективе, епископ Атанасије (Јевтић), вероватно и најбољи теолог код Срба, између осталог каже: „у нашем историјском заједничком животу више народа и нација у Европи не само да нема ничега лошег него, напротив, ту треба видети вољу Божију и задатак заједништва у разноликости, јединстава у различитости.“¹³ Он види као задатак свих хришћанских народа и цркава у Европи „реевангелизацију себе“ и „изграђивање једног католичанског Тела Христовог, што је Црква која је јединство у разноликости по слици Свете Тројице.“¹⁴ Српска црква је чланица Светског савета цркава. Активно учествује у његовом раду. Она шаље своје представнике на домаће и међународне скупове који су посвећени екуменском и интеррелигијском дијалогу. Своје студенте шаље на католичке и протестантске факултете. Православни богословски факултет Универзитета у Београду има институционалну сарадњу са папским Лутеранским универзитетом. Током минулих година она је угостила најугледније личности из Католичке цркве и протестантских цркава. Тврдити да је Српска црква антиевропски усмерена је готово исто што и тврдити да је против себе јер она има пет епархија на територији Западне Европе и велики број својих верника. Сигурно у Српској цркви има појединаца који дају неодмерене изјаве и пишу антиевропске памфлете али то није, и не може бити, израз Цркве, већ само њихове безначајности и скучености.

Бити православан (Србин, Грк, Бугарин, Румун) није у несагласности са бити за заједнички европски дом. Међутим, хришћанство у целини и Пра-

¹³ Јевтић А. *Хришћанска визија Европе из православне перспективе*, у зборнику *Хришћанство и европске интеграције*, Београд, 2003. стр. 174.

¹⁴ исто стр. 180.

вославна црква у својој мисији не смеју се ограничити само на неку „евроцентричност“. Црква „мисли глобално“. „Она не може замислити Европу без других континената.“¹⁵ Уколико би се Православна црква супротстављала вољи већине народа у Европи (па и оних које назива „својим“) да створе уједињену Европу, била би то историјска грешка. „Православље није позвано да парира Европи, како би то многи хтели под утиском горчине и разочарења која су код православних изазвали њихови европски партнери, већ је позвана да Европу сматра својом, својим природним простором и домом.“¹⁶ Овај данас најутицајнији православни теолог и епископ Цркве Христове иде и корак даље па каже да „изолација православља у Европи, православље може учинити сектом или гетом, маргинализовати и онеспособити за служење и допринос у духовном збивању Европе.“¹⁷ Европска унија се данас задовољава правним јединством (ово подразумева и људска права) и дозвољава, чак и подстиче сваки други плурализам: религијски, културни, национални, језички, морални. То значи да не прети опасност православним да у Европи изгубе свој идентитет, ни црквени ни национални. Ако се осврнемо на историју источно-хришћанских народа, онда се долази до закључка да су они настојали да као основу јединства изграде јединствени космотеоријски поглед на свет. Питање шта треба да буде темељ европског јединства у будућности је тачка око које треба да се поведе критички и стваралачки дијалог. Већина православних и хришћанских мислилаца сматра да за чврсто јединство није довољно само правно, политичко и економско јединство већ да са тим треба да сапостоји изградња духовног јединства и „европског идентитета“.

УЛОГА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У ЕВРОПИ

Примарни циљ свих хришћана у Европи, па и православних, свакако је „нова евангелизација“ Европе. То не значи „рестаурацију европске грешности“, већ откривање и сведочење Христа у условима слободе и плурализма европским народима. „Црква ће за будућу Европу учинити најбоље ако остане верна властитом задатку.“¹⁸ Улога Цркве је превасходно егзистенцијална а не политичка. Њен је циљ да афирмише један нови етос, менталитет, стил живота, који се распростире на сав друштвени живот, на ин-

¹⁵ Леман К. *Хришћански корени европској друштва*, у зборнику *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003. стр. 190.

¹⁶ Зизијулс Ј. *Сведочење и служење православне жене у уједињеној Европи*, у зборнику *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003. стр. 206.

¹⁷ исто стр. 206.

¹⁸ Леман К. *Хришћански корени европској друштва*, у зборнику *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003. стр. 189.

ституције држава и друштава укључујући и саме политичке одлуке. Она Европи треба да открива надевропске, надисторијске, натполитичке циљеве и вредности. Хришћани се на првом месту боре не за „демократију“, „људска права“, „бољи стандард“ већ за Царство Божије. То је Европи и свету најпотребније. Уколико она остане на позицијама радикалног антропоцентризма и индивидуализма, утилитаристичко-хедонистичке етике, потрошачког менталитета и „тржишног карактера“ (Е. Фром), наћи ће се пред великим искушењима и неизвесном будућношћу.

Православни са другим хришћанима треба да покушају да постојећи европски хипериндивидуализам трансформишу у европски персонализам („личноцентрични менталитет“ - Зизијулас) јер „у православном етосу поштовање особености представља темељни принцип.“¹⁹ Европи је преко потребно, као киша сувој земљи, превазилажење метафизичког дуализма, помирења душе и тела, разума и вере, духовног и материјалног. Неопходна јој је *равношјежа* на релацији Бог-човек, један-многи, локално-универзално. Црква не може да прихвати интеграције које имају за последицу асимилацију, нити јединство које уништава различитост, и различитост која разара јединство. „У друштву мора постојати и поштовање свих облика другачијег који не спутавају слободу других личности“. У тој „помиреној различитости“ „мора постојати поштовање различитости културе.“²⁰ Црква мора да „искључује искључивост“ тј. да пројављује љубав и бригу према сваком човеку.

Било би више него драгоцено уколико би Црква у Европи својом теологијом артикулисала једну нову философију политике и јавних служби. Суштина те нове политике би била у образовању и поимању политичких функција (служби), првенствено као *служења* (власт и моћ за) а не као моћ потчињавања, покоравања и породљавања. Човекољубље и трезвеност, љубав и солидарност немају ничег заједничког са „репресивном толеранцијом“ (Маркузе) или „прогонитељском толеранцијом“ (Романидис) који служе као средство за тлачење других.

ХРИШЋАНИ И ПОЛИТИЧКИ АКТИВИЗАМ

Хришћанство данас као социолошко-политичка форма није привлачно. Црква више не нормира јавни и друштвени живот. Она се налази на маргинама друштва. Средњовековна хришћанска Европа изгубила је битку са секуларном Европом. Живот модерних Европљана одређују трговци, банкари, новинари, естрадне, спортске и медијске звезде, политичари. То су им

¹⁹ Зизијулас Ј. и.д., стр. 207.

²⁰ Зизијулас Ј. *Есхајолохија и друштво*, Видослов, 2003. стр. 93.

„идоли“ и „божанства“, а не свети људи. Европске катедрале се све више претварају у атрактивне туристичке дестинације. Европа неће Бога у свом уставном акту, али то не значи да је против Бога и да је због тога мање религиозна. Модерна Европа није антирелигиозна али је антиклерикална. Са презиром и неодобравањем гледа на политичко деловање Цркве. Како ово треба разумети? Првенствено као неодобравање и негодовање када се свештенство бави политиком или када преузима политичке службе. За данашњи свет то је неприхватљиво, али је прихватљиво да лаици (верници) учествују у политичком животу. То је чак пожељно. Политички центри моћи Цркву усмеравају на сарадњу са цивилним друштвом кад је реч о друштвеном деловању. „Еманципација“ и „аутономија“ политике у односу на Цркву подразумева да се политика темељи на „умском праву“ (Хабермас), а не на „божанском праву“. Бог није и не може бити судјекат политичког живота.

По питању деловања Цркве у политици Православна црква нема усаглашен став. Постоји консензус да се Цркви не може оспорити право на јавно и друштвено деловање. Спорови се воде око питања *ко* и *како* треба да делује. Да ли се „меша“ у политику? Једни мисле да снагу православља чини његов дух и етос и да је оно најмоћније када нема политичку моћ. У политичкој немоћи се крије њихова моћ. „Кад Православна црква правилно функционише као заједница, како на парохији тако и на епархијском нивоу, тада она представља образац и чинилац друштвеног саживљавања и деловања, силу која заједницу преображава више и знатније од било ког политичког активизма.“²¹ Из овога недвосмислено следи да православни у Европи не треба да се организују у политичке партије, већ једноставно треба да буду и остану аутентична Црква. Други мисле да и православни хришћани треба да се баве политиком јер је то њихова дужност. Таквом ставу је посебно био склон познати и признати православни теолог и свештеник Јован Мајендорф, иако сам несклон политици. Он сматра да је Црква у прошлости давала безусловну и некритичку подршку владарима, царевима или другим властодршцима, само зато што су сматрали да их сам Бог одредио да владају.²² „Хришћанство је много пропатило јер је себе поистоветило са силом, државом, новцем, естаблишментом“.²³ Неки православни се и данас носталгично сећају „добрих старих времена“, православних монархија, „византијске симфоније“ Цркве и државе, хармоније између Олтара и Трона. Неретко се спомиње православна и хришћанска теократија, наводе примери да су поглавари Црква били етнарси, шефови држава (Црна Гора, Кипар).

²¹ Зизијулас Ј. ц.д., стр. 93.

²² Мајендорф Ј. *Сведочење хришћана у савременом свету*, Краљево 2007. стр. 92.

²³ Мајендорф. Ј. *Јединство Цркве и јединство човечанства*, у зборнику Хришћанство и европске интеграције, Београд 2003. стр. 289.

У савременим секуларним државама само су људи одговорни, а не Бог, за начин нечије владавине. „Сама природа хришћанства, али и јудаизма, таква је да укључује у себе друштвене обавезе, не само према онима који имају исти поглед на веру или према члановима исте Цркве или верске заједнице већ и према целом друштву“.²⁴ Политички избори нису избори између апсолутног добра и апсолутног зла. „Кад ми гласамо за кандидата на изборима, ми не гласамо за и против Бога, већ за личност која је, по нашем мишљењу боља (или не толико лошија) од неке друге... Зато, као одговорни хришћани, ми морамо да имамо мишљење о томе шта је „доље“ или „горе“ за наш народ, наше друштво или нашу земљу. Ако пак не покушамо да имамо свој став о томе, налазимо се у прелести неодговорног егоцентризма“.²⁵

На питање ко треба да учествује у политичком животу Цркве, Мајендорф има недвосмислен одговор: *верници*. Они треба да буду субјекат политичког живота у име Цркве. Црква охрабрује и увек ће охрабрити *вернике* да учествују у политици и да буду одговорни, јер ако то они не ураде урадиће неко други. Њихова савест, коју просвећују Јеванђеље и Црква, јесте њихова водиља приликом деловања у јавној служби. Политичар који је члан Цркве не може престати да буде оно што јесте – хришћанин.²⁶

Није занемариво и безначајно да и црквени канони забрањују свештеним лицима (епископима, свештеницима и ђаконима) да се баве државним службама. Та се забрана не односи на лаика. Током историје Црква није негирала политику, државу, културу већ је настојала да их христијанизује. То и данас треба чинити. Нема области људског живота и делатности која не може бити прожета Јеванђељем, па ни политика. Хришћанима у Европи није од користи да се стално позивају на „хришћанске вредности“, на „хришћанске корене“ и „хришћанску прошлост“ Европе. Треба имати храбрости и творити, инкорпорирати Јеванђеље у „садашњост“ Европе. Хришћански историјски споменици, пре или касније, нестају и не можемо бити одређени прошлошћу коју треба поштовати али не и идолатризовати. Хришћански идентитет одређује будућност.²⁷

Посматрано на социо-политичкој равни, стиче се утисак да су хришћани данас склони политичкој сарадњи, па и подршци, конзервативним десничарским политичким покретима и партијама. Зато се и сама Црква оптужује за конзервативизам. Због те прикованости за прошлост, минуле форме живота Црква губи младе људе. Не постоји ниједан доктринарни разлог зашто је Цркви ближа „десница“ него „левица“. Некад поједине светске

²⁴ Мајендорф Ј. *Сведочење хришћана у савременом свету*, Краљево 2007. стр. 96.

²⁵ исто стр. 92.

²⁶ Мајендорф Ј. *Сведочење хришћана у савременом свету*, Краљево 2007. стр. 98.

²⁷ Зизијулас Ј. *Есхаиологија и друштво*, стр. 87–88.

организације, инспирисане либералним и тзв. левичарским идејама црквеније функционишу и делују од самих црквених институција. Црква је изнад левице и деснице и не треба да се поистовећује ни са једном ни са другом.

Због пренаглашене усмерености на прошлост, нису неоправдани захтеви (изнутра и споља) за својеврсном модернизацијом Цркве. Међутим, тај хришћански модернизам и савременост не треба да се манифестују као пасивно и некритичко подражавање навика и менталитета времена у коме живимо. „Модернизација“ Цркве не може а подразумева хришћанску „конзумацију“ свих „чари“ које нуди савремена „вавилонска тржница“. Православни, хришћански модернизам значи опредмећење, оваплоћење, утелотворење (инкорпорацију Јеванђеља) вечне поруке Божије у садашњост. Модеран и савремен хришћанин је онај који у себи садира предање Цркве („древну красоту“), али и икону есхатона („славу која ће нам се открити“). Историја Цркве и света није статична, већ динамична реалност. Сваки дан је нов, прошлост је неповратна. Никакве норме и форме живота не могу да важе за сва времена. Свака генерација у својој епохи мора да „креира“ форме живота. „Дата“ је само Истина која се у историји актуализује и конкретизује кроз мукотрпни стваралачки напор хришћана. Свет је у сталном настајању и кретању према свом крају. Цркви данас наносе много штете „чуvari традиције“, „љубитељи старина“, лажни апостоли „националних интереса“. Код тих људи постоји снажна склоност да верују како имају само они монопол на љубав Божију, а да сви други не могу да издећи казну Божију. Код таквих се „правоверност“ и „православност“ јавља и као мржња према другима.

Православна црква не може у Европи и свету да убедљиво сведочи и служи без *дијалога*, критичког и стваралачког, са другим снагама које се садирају и учествују у конституисању нове Европе попут атеизма, хуманизма, владавине технологије, технократије, развоја генетике и биотехнологије, екологије и слично. Она треба да води дијалог и сарађује са цивилним друштвом. Међутим, „Цркве нису организације у смислу невладиних организација које обједињавају интересе својих чланова како би их они што делотворније остварили у политици“.²⁸ Ако Православна црква жели да утиче на будућа збивања и процесе у Европи, неопходно је да учини све да дође до помирења хришћана у свету. „Ако жели да обнови своје хришћанске корене, Европа мора воспоставити хришћанско јединство“.²⁹ Више је него неубедљиво, чак и лицемерно за хришћане, залагање за „Европу са два плућна крила“, „европеизацију Европе“, „обједињавање хришћанских

²⁸ Леман К., *Хришћански корени европској друштва*, у зборнику *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003. стр. 194.

²⁹ Пененберг В. *Црква и стварање европског јединства*, у зборнику *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003. стр. 269.

вредности“, а да су и даље сами подељени и супротстављени, отуђени и да- леки светови.

Православна Црква и даље пати од болести зване етнофилетизам. Та болест јењава, али се њене трагичне последице и разорно дејство још увек осећају на црквеном телу. То су тешки окови којих се тешко ратосиљати јер је створено уверење, менталитет да је Црква „слушкиња“ националне државе, део и чуварка националне идеологије. То кочи и парализује мисију Цркве у савременом свету. Она може да сведочи у Европи само ако се ослободи и надиђе етнофилетизам. „Мора постојати категоричка осуда стварања евхаристијских или еклисијалних заједница на основу природног, социјалног, расног или националног идентитета.“³⁰

У великој жељи да дође до уједињења европског континента, Црква не би смела да превиди бројне патологије европских друштава и не укаже на опасности које вређају. Готово све помесне Православне цркве су егзистирале готово пола века у једном од најсуровијих тоталитарних режима које историја познаје – комунизму. Жељни су слободе и демократије. Међутим, демократија која се данас свакодневно изграђује на Западу уопште не личи на демократију о којој уче у школама, о којој су читали и читају код теоретичара демократије оновремених и ововремених. То није демократија о којој сањају. Ово је више ера постдемократије, новодемократије. Постдемократија је заснована на неповерењу у саме грађане (људе) и темељи се на једној организацији владајућих елита, у којој се њихове амбиције (интереси) све више представљају и намећу као колективни друштвени и државни интереси. Њима је важно да убеду народ да му је „добро“ и онда кад му је „лоше“. За хришћане Европа не сме да постане „мит о златном телету“. Јер је европски човек данас исувише обузет содом, неподношљиво много погружен у време и историју и испуњен страхом за сутрашњицу. Циљ живота је постао поседовати (имати), а не бити. Све се претвара у робу: идеја, уметничка дела, наука, религија, музика. Оно смо што поседујемо, а не што јесмо. Културна индустрија ствара лажне потребе. Тај фетишизам робе постаје доминантни облик постојања. Адвертајзинг и маркетинг постају саставни део културе. *Life after God* (живот после Бога) и *pick-and-mix* (живот по жељама) живот је модерних Европљана. Људи себе претварају у религију и тај „свети егоизам“ модерног човека је највећа претња Европи и свету. Алтернатива томе је један „интегрални хуманизам“ (Моритен), „теохуманизам“ (Јустин Поповић), „солидарни хуманизам“ (социјална доктрина Католичке цркве) који Црква треба да артикулише и афирмише са саможртвеном љубављу и смирењем, а не са надменошћу и праведничком арогантношћу.

³⁰ Зизијулас Ј. *Есхајологија и грешиво*, стр. 93.

Весна Трифуновић

ПРАВОСЛАВЉЕ И СРПСКО ДРУШТВО

УВОД

Размештени на простору Југоисточне Европе или како је данас популарно рећи, на просторима Западног Балкана, који је историјским усудом морао да припада неком од универзалистичких царстава (Р. Самарцић, 1994), Срби су трајни темељ сопственог опстанка, у непрестаном низу наметнутих преображаја, тражили у традицији. Непрестано притиснути страхом за очување виталног народног језгра, угрожаваног непријатељствима разних господара, али, ипак, сећајући се старе славе и повластица, Срби су насилно прекидани процес свога унутрашњег сазревања као народа, покушали да сачувају одбраном културног идентитета, негујући православље, као део свеукупне духовности. Нарочити систем вредности, који чине православни поглед на свет, успостављен је упоредо са стварањем немањићке државе.¹

Несумњиво је да култура као облик друштвене свести траје колико и повест људског друштва, као и да инструментализација појединих њених функција омогућава успостављање друштвене творевине попут државе. За-немарујући нелагодности културе,² могуће је „сматрати да од искона постоји исторична и сложена интеракција култура-држава“ (Илић, 1995: 216), као и интеракција религија-култура-држава, посебно тамо где су присутне историјске религије.

¹ „Од када је Стеван Немања постао самостални владар и учврстио основе своје државе па све до смрти цара Уроша (у децембру 1371) судбина Српске цркве непосредно је била везана са судбином српске немањићке државе. Упоредо су се уздизале до врхунца своје моћи и упоредо се гасиле када је српска држава почела да пропада под снажним надирањем Турака. За Српску цркву је остало карактеристично да је не само надживела српску средњовековну државу, него је примила њену националну идеју и одржала је дудном све до васкрса нове српске државе почетком 19 века“ (Ђ: Слипчевић /1991/: *Историја Српске православне цркве, Књ.1*, БИГЗ, Београд, стр. 188).

² „Могли бисмо, можда, почети објашњењем да се културални елемент појављује у тренутку првог покушаја да се уреде друштвени односи... Моћ заједнице се сада поставља као 'право' насупрот моћи појединца, која се осуђује као груба сила. Замена моћи појединца заједницом представља одлучан корак за културу. Суштина лежи у могућности задовољења чланова заједнице. Појединац није познавао такве ограде. Следећи захтев културе је, стога, правда, то ће рећи, осигурање да једном створени поредак неће поново бити скршен у корист појединца“ (С. Фројд /1988/: *Нелагодност у култури*, Рад, Београд, стр. 33).

ПРАВОСЛАВЉЕ

Термин *православље* је превод грчке речи, која је сложена из две речи: (а) прве, која носи значење *правилно, њачно* и (б) друге, која носи значење *мислим, држим, смајрам, верујем*, те се може рећи да православље значи *правомислије, правоверје*. Насупрот православљу (ортодоксији) стоји *хетеродоксија* (или *инословље, inomислије, иноверје*), која носи значење *друкчије иначе мислим, верујем*. Православна црква у православној догматици излаже и тумачи богооткривене догмате: „Догмати су богооткривене вечне истине вере, које се садрже у светом Откривењу, а чува их, објашњава и саопштава Црква као божанска, животворна и неизменљива правила спасења” (Јустин, 1932: 15). Разматрајући употребу *православља*, као појма и садржаја, епископ И. Буловић истиче да се често употребљава у *конфесионалном* смислу, када се посматра као једна од постојећих, бројних конфесија или у *идеолошком* смислу, као једносмерно и једнодимензионално приказивање догмата. Православље (ортодоксија) значи исправно мишљење или правилно веровање, али теолози сматрају да је тај вишеслојни појам много богатији од појма мишљења и веровања: „Он содом обухвата, аутоматски и паралелно, и живот, дакле ортодоксију као ортопраксију, праву веру као право делање. Али обухвата, пре свега, богослужење и живот молитве у Цркви, са врхунцем у светој литургији. Зато је то у исто време право веровање и правилно слављење Бога у Тројици објављенога, откривенога и прослављенога”. Употребом термина православље долази се до пуноће када се њиме обележава „не вера као уверење, као збир постулата или аксиоматских истина које усвајамо, исповедамо и проповедамо, него вера као живот, као пуноћа искуства, као свеукупност благодатних датости у Цркви, а то све обухвата појам католицитета или саборности. Под њим не подразумевамо толико квантитативну универзалност колико унутрашњу, квалитативну свеукупност и свеобухватност стварности нове твари у Христу, новог, обновљеног бића света. Зато је у самом срцу или средишту Православља, црквености и саборности Личност Христа као Богочовека” (Буловић, 1993: 10). На питање „Шта је Православље?”, почивши отац Јустин Поповић одговара: „Богочовек Христос!... Богочовечанство је једина категорија у којој се крећу и здивају све манифестације Православља. Бог је у свему на првом месту, човек на другом. Бог води – човек је вођен. Бог ради – човек сарађује... И управо то осећање свејединства, јединства вере, живота, сазнања, свеукупног бића, сачињава суштину православне црквености”. Да православље јесте у својој дити Црква (кућа Божја, дом Божји) истиче и Д. Калезић: „Црква је скуп, збор, сабор, заједница... Али то није обична међуљудска заједница, него заједница људи сједињених једном вјером и једним благо-

датним тајнама у Господу Исусу Христу. Зато су људи у корпусу Цркве заиста браћа, али не у крвном и племенском смислу, него браћа у једноме вишем и благодатном смислу. То нијесу браћа по крви и тијелу, речено језиком библијског симболизма, него су то браћа која су сродна у духу и стварности са Христом Спаситељем непосредно, и међусобно кроз њега и преко њега – у њему” (Калезић, 1993: 70). Управо под утицајем православне догматике и византијске културе, српски народ је успео да изгради своју посебну националну свест и српско православље у форми светосавља, који су му пружали темељне вредности и били фундаментални чинилац генезе и постојања српске државе.

Када се говори о светосављу, увек постоји могућност идеолошке употребе овог термина, као и могућност инфилтрирања недогочовечанских, неправославних, нејеванђелских елемената у његовом тумачењу. Зато је, према И. Буловићу, неопходно да се стално подсећа на језгровиту и ненадмашну дефиницију светосавља, коју је дао отац Јустин: „Светосавље јесте Православље!”, али православље „српског стила и искуства”, што значи православље оваплоћено у историји и у искуству једног конкретног народа, српског народа (Буловић, 1993: 12), дакле, ништа светосавско не постоји ако није догочовечанско, ако није Христово и православно.

ПРАВОСЛАВЉЕ И СРПСКО ДРУШТВО

Истицање Срба и њихове народносне свести на историјској позорници неодвојиво је повезано са прихватањем хришћанства и то православља, што захтева сагледавање: (а) односа између православне цркве и српске државе у средњем веку, (б) односа између православља и националног живота Срба, (в) духовног и културног значаја Српске православне цркве у српској држави у средњем веку.

Процес преласка Срба у хришћанство дешавао се у време када су православна и католичка црква сачињавале, формално, целину, али су стварне разлике већ биле толике да се могло говорити о супротстављености између западног хришћанског света и источног хришћанског света и различитом политичком и духовном утицају који су остваривали, с једне стране, католицизам и Рим, а са друге, православље и Византија. Обе стране настојале су да остваре сопствену словенску политику на ужем српском простору, што је одредило тадашњи и потоњи српски историјски положај као премосницу између Истока и Запада. Формирање српске средњовековне државе омогућило је очување и јачање народносне свести, а у тој народносној заједници постојану улогу чувара имали су православље и Српска православна црква.

Можда је визија *мостѝа* између Истока и Запада, онај непоновљив траг Божије замисли, коју према А. Солжењицину има сваки, па и онај најмањи народ. Српску историјску прошлост је умногоме определио географски положај *раскрснице* и *границе* и усуд служења интересима Источног и Западног римског царства. „Служење другима“ проузроковало је појаву стално присутног политичког колебања и немогућност успостављања јасно опредељеног и чврстог савезништва; овај специфичан синдром, који се изражава, како у стално присутној недоумици приликом прављења избора, тако и у непрестаној располућености између супротстављених опција, најбоље осликава епски стих: *коме ли се царствију ѝриволеѝи?* Дилема се, најчешће, ограничавала на познате стране, Исток или Запад, а могућност сличног диврања постоји и данас са нешто другачијим географским (и другим) оријентирима: европско друштво, америчко друштво или неко треће? Одабирање по принципу *или-или* је незахвално из простог разлога што пристајање уз једну страну носи сукобљавање са другом, те је, можда, одржавање равнотеже у односима *са друѝима* на начин *и-и*, у нашем колективном искуству представљено двема крунама краља Стефана Првовенчаног, јединствен образац за остварење амбициозног задатка опстанка државне самосвојности и аутентичне културе.

Размештање преко средишњег дела Балканског полуострва, који је спајао Европу и Азију, имало је далекосежне последице на укупан друштвени живот и, посебно, на религијски живот Срба. Стешњени између два супротна утицаја, сукобљеног Истока и Запада, наши преци били су приморани да свој друштвени и културни развој остварују у политичком и *културном ѝољу*³ које су својатали и Византија и Рим, настојећи да преко религијских утицаја остваре сопствене политичке стратегије. Како је било могуће, у културноисторијском контексту када је на истоку све било грчко, а на западу све латинско, да се оствари широко засновано словенско културно и духовно самосвојно узрастање на Балкану? Несумњив значај у изградњи осећаја народносне самосвојности имали су рад свете браће Кирила и Методија, стварање словенског писма и превођење Светога писма и богослужбених књига на словенски језик. Дубок значај и изванредан утицај на формирање народносне свети у српском народу и ван српских простора оставила су два изванредна догађаја: проглашење српске краљевине (1217), чиме

³ „Тај страни утицај на културном пољу прво је био изражен у утицају католичког Рима и православног Цариграда, а што је почело још пре званичне поделе хришћанске цркве. Кад су хришћански мисионари у IX веку почели да шире нову веру код Словена у Подунављу и на Балкану – они са запада на латинском и германском језику, а они из Византије на народном језику, Словени су се изјаснили за хришћанске учитеље са истока. Међу њима и Срби... Ово повезивање нове вере са народом кроз народни језик, а на раселини двају утицаја, значило је полако утапање нове вере у српско народносно биће“ (Ј.Митровић /1989/: *Народносна свест у Срба*, Народна књига, Београд, стр. 19-20).

је оживотворена државна идеја немањићке династије и добијање самосталности Српске православне цркве (1219), која је значила организовање цркве на чијим темељима је настала српска нација.

Поседујући реалну процену смисла догађаја који су се одигравали на Балкану оптерећеном династичким и верским расправама, Свети Сава је ујединио у себи снаге духовног препородитеља и државника. Променљиве политичке односе између Никејског царства и Епирске деспотовине и рђав однос између васељенског патријарха и Охридске архиепископије, која није била само грчка него и *ирецизирајућа*, добро уочени од стране Светог Саве, омогућили су му да испослује, од Никејског царства и никејског патријарха, као носилаца државног и црквеног легитимитета, стварање аутокефалне српске цркве. Тако је српска краљевина добила самосталну цркву, која је од тада могла деловати на пољу стварања духовног јединства, као једна од најмоћнијих институција у средњовековној српској држави.

АД. 1. Реинтепретација односа између средњовековне српске државе и Српске православне цркве ставља нас пред сложен задатак анализирања историјске прошлости, која се временски поклапа са добом *сакућинијеља* српске земље, Стефана Немање и његових наследника. Овај временски период успона и пада српске(их) средњовековне(их) државе(а) обележен је напорима Срба да се окупе, да очувају свој народносни простор уклањањем тежњи покрајина ка одвајању и континуираном борбом против спољних непријатеља „и то без једне чврсте средишне власти” (Митровић, 1989: 24), а ови државотворни задаци су остварени захваљујући и утицају Српске православне цркве.

Добар познавалац црквених канона и високе религиозне свести, Св. Сава независност православне српске цркве тражи у доба када је Србија већ била краљевина и као таква имала формално право да добије аутокефалну цркву. Изабран и посвећен за првог српског архиепископа, он се нашао пред тешким задатком уређења српске православне цркве и њеног опскрбљивања *законским књигама* и књигама о *исправљању вере*. Под законским књигама, овде, треба разумети *Крмчију*, која је основни законик Српске православне цркве. „То је један од најзначајнијих правних споменика у Европи изван саме Византије, а реч је, наиме, о књизи кормиларења, управљања 'дродом Цркве' (Нојеве лађе) и државе. Та књига садржи и законе државне (зване 'номи') и правила живота у Цркви и односа Цркве према свету и држави (канони), тако да грчки назив Крмчије светога Саве гласи – *Номоканон*” (Видовић, 1997: 19–20). Светосавска Крмчија, као израз светосавске правне свести представља значајан споменик европске правне културе, што је дало за право М. Црњанском да закључи: „У сваком случају, пре него што легенда Савина збрише тезу о некултурности нашег народа у прошлости, откривши сав сјај немањићке културне епохе на Балкану, треба подву-

ћи да је крајње време да се збрише туђинска легенда о 'варварству' Словена древних времена" (Црњански, 1988: 10).

Критички преиспитујући однос између Српске православне цркве и средњовековне српске државе, налазимо елементе који упућују на њихову недвосмислену повезаност са византијском културом и цивилизацијом. „Правно уређење српске цркве је конституисано зборником нове, самосталне Савине компилације, *Номоканон* или *Крмчијом*; са овом кодификацијом византијског права Србија већ на почетку XIII века добија кодекс чврстога правног поретка и постаје правна држава, у коју је уграђено богато наслеђе грчко-римског права. Свети Сава је на тај начин више но било чим другим учинио Србију земљом европске и медитеранске цивилизације” (Богдановић, 1986: 12). Савина кодификација номоканонског права, *Крмчија*, означава прихватање Римског права којим се одваја световна власт од црквеног ауторитета, а правну природу државе брани и сама Српска православна црква у мери у којој је верна светосавском предању. „Српска православна црква има, дакле, да чини оно што ће на европском западу – у вековима значајне борбе за инвестиру између световних владара и витезова, с једне стране, и римске епархије (тј. папа), с друге стране – чинити краљеви (најдоследније краљеви енглески и скандинавских земаља): да одриче право цркве на световну власт. Наиме, из тога одрицања је настала у историји и нова, западна цивилизација” (Видовић, 1997: 23). Својим духовним ауторитетом, Српска православна црква се залаже за прихватање Римског права (нпр. у случају мирења браће Стефана Рашког и Вукана Зетског, затим старањем и о државном и о црквеном уједињењу српског народа превладавањем обичајног права). „Црква у Србији није имала претензију на световну власт, па се и њен положај према владару, представнику државе, разликује од положаја цркве на западу. У Србији је црква увек била уз владара и помагала његову борбу против дунтовне властеле” (Богдановић, 1986: 23). Велика је улога вере и цркве у српској држави, те у сагласју са тим Душанов законик почиње одредбом о *хришћансѣво*: „*Најѣре за хришћансѣво. Овим начином да се очисти хришћансѣво*“, држећи се пута⁴ Светог Саве који је измирио начело цркве са начелом државе, уклањајући разлоге за сукобе између њих. У основ

⁴ Мирећи начело цркве са начелом државе, Свети Сава је пошао својим путем: „Св. Сава је при састављању *Крмчије*, чинио строги избор између византијских извора. Као строг православца и добар канониста, он је одбацио све изворе, у којима је био остатак јелинске злобе у облику теорије цезаро-папизма, јер ова теорија није одговарала ни догматском ни канонском учењу о епископату, као носиоцу црквене власти, ни политичким приликама Србије, где царска власт у то време још није постојала. Није он прихватио ни теорију источног папизма, која такође није одговарала ни догматском учењу о сабору као вишем органу црквене власти, ни канонском учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава, ни, напослетку, положају саме српске цркве, која је имала основни услов аутокефалије – самостални избор својих епископа, услед чега би мешање цариградског патријарха у њене послове било антиканонско” (Ђ. Слијепчевић /1991/: *Истио*, стр. 88).

овог *Законика* је ушла краћа редакција Властарове *Синџајме* у којој је дошла до израза теорија симфоније и саборног уређења цркве, остајући тако на терену црквено-политичке идеологије *Крмчије* Светога Саве. По снази оствареног утицаја *Душанов законик* је постао „оличење појма и закона и законодавства”, који јасно упућује на позицију цркве, као темеља целокупног живота јер је првих 38 чланова посвећено цркви. Цркви је предато на старање духовно благодостање друштва. У томе се огледају тежње оновременог свештенства и цара Стефана и његове властеле, да државној власти створе основицу у наслону на православље и у неговању православне вере.

АД. 2. Расветљавање односа између Српске православне цркве и националног живота Срба, неизоставно мора поћи од аутентичног пута Св. Саве у остварењу намере измирења начела цркве са начелом државе. Посебан однос између цркве и државе је, према бројним ауторима, створио *српску веру*, тј. *национални доживљај* православља. Да ли наглашавање ове националне црте смета чистоти вере и црквеног учења? Посматрајући *нацију* као заједницу људи који говоре истим језиком, који су заједнички проживели политички и културни развој и који су прожети свешћу о узајамној повезаности и посебности у односу на друге друштвене заједнице, а *хришћанство* као религију изабраних, оних који су спремни да доврше процес индивидуализације и постану личности, долазимо у искушење да закључимо како између различитих припадности, тј. између припадности *нацији* и припадности *религији* постоји извесна тензија.

У западној традицији се сматра да личност настаје из *мислеће индивидуе*, у православној традицији, међутим, негује се схватање да личност настаје из *љубави и односа са другим, из заједнице*. Како православац остварује повезаност с Богом? Преображавањем себе самог у љубави према Богу, у нади да ће задобити милост Божје Благодати, за себе и ближње у окриљу Цркве. Како се поима нација у православљу? Нација је *саборности једног народа око његове аутокефалне Цркве*, која оцрквљује и одуховљује свој народ, позива га на покајање, смирује га и, претпоставља се, на тај начин га припрема за успостављање мира унутар себе и у односима са другима. Аутокефалија је изразито *православна катеорија*, јер она гради непосредан однос човека према његовој историјској околини, према Божјој творевини и Богу, однос који је много дубљи него номинални однос човјека према јерархији какав имамо у папизму: јер „*народ заједно са црквеном јерархијом своје аутокефалне Цркве јесте сабор звани Црква*” (Видовић, 1997: 100).

Историјски развој источне цркве ишао је у смеру издвајања и јачања посебних православних цркава, које су по својој организацији народне, тако да јој сваки народ даје нарочите одлике. Добијањем дозволе од цариградског патријарха и византијског цара у Никеји, да се у Србији створи народ-

на, православна црква, са народном организацијом⁵ и службом и књигама на народном језику, започело је стапање православља са српском народном заједницом у једну целину. Национални доживљај православља, и у том смислу *свѣтосавља*, као „православља у српској редакцији” (Јустин, 1980), није одступање од црквене чистоте православног догматског учења, већ је у сагласју са идејом *јединствa у мноштвu*, омогућио је православљу да постане пресудан чинилац у формирању свести, морала и погледа на свет у средњовековној српској држави.

АД. 3. Православна црква у немањићкој држави заузела је место водећег чиниоца духовног и културног живота. Припремни догађаји, који су определили такво место цркве у српском народу били су верско просветни рад свете браће Ђирила и Методија, а затим светих Климента и Наума и њихових ученика, после кога долази историјска епоха Саве Просветитеља и династије Немањића.

Пратећи пут унутрашњег живота Српске православне цркве у средњем веку, неопходно је истаћи посебан положај манастира, који су били великопоседници, са гарантованом независношћу и правима добијеним од владарских и властeosких оснивача. Ова материјална независност омогућила је Православној цркви да оствари своју духовну и културну мисију, а манастир Хиландар⁶ је главно извориште одакле се крепила духовна Србија. Српско православно монаштво је већ било оформљено, вероватно, под

⁵ У покушају да одговори на питање да ли је Српска православна црква била народна само по организацији или и зато што је гајила веру у народносном духу и примила српска народносна својства, Ј. Митровић пише: „при одговору на ово питање историчари се не слажу. Једни мисле да верска припадност не може да има народносне одлике; други мисле да се православна вера у Срба толико упила у душу народа да је постала карактерна црта српске народности. По првима, дакле, црква организационо припада народу, он њом руководи, али му она не одређује народносну својственост; по другима она је организационо народна, а и својом дити она се спојила са свом народном традицијом и као таква и по најмодернијим дефиницијама народносне посебности јесте народносна одредница. Тешко би ко могао да у богатим слојевима српског фолклора одреди шта потиче из старе а шта из нове вере, шта из историје и свакодневног живота. Јован Цвијић је овако схватао српску цркву: ‘Православна вера је готово изгубила свој догматски, црквени, и примила више етнички карактер и тако постала српска црква’ Она је била саставни део народног духа, готово исто онако као фолклор” (Ј. Митровић /1989/: *Истио*, стр. 34–35).

⁶ „Сава је са манастиром Хиландаром положио основе средњовековне наше културе. Далеко од тога да буде само једноставни пренос византизма, та култура има, баш од његова времена, своје словенске и српске црте пуне значаја. Његов типик почетак је српске, средњовековне књижевности која је и кроз остале векове у нашој просвећености оставила дубока трага. Сава је оснивалац монашког реда и манастирских закона у српским крајевима, као законодавац црквени он је и данас у средишту проучавања. У сваком случају, око њега и његовог живота почиње једна велика наша културна епоха која се назива немањићска, али која би се могла звати и светосавска. Његово књижевно дело, као уосталом и књижевно дело краља Првовенчаног, доказују да је Сава добио брижљиво васпитање, од почетка. Културни степен рашког двора, већ у то доба, крајем XII века, висок је и утицао је на цело развитак наше просвећености средњег века” (М. Црњански: *Свѣти Сава*, „Драган Срњић”, Шабац, стр. 138).

јаким грчким утицајем, али је Свети Сава приступио његовом реорганизовању: написао је *Карејски тийиик*, као скитски устав и *Хиландарски тийиик*, устав киновијски и *Стјуденички тийиик*. Игумани великих манастира били су чланови *црквених* и *државних сабора*, те се у складу са овом улогом, њиховом избору придавао велики значај што је било пропраћено и законским одредбама. У члану 14 Душановог законика *О ијуманима и калуђерима* наређује се – „Игумани да се не здацују без учешћа цркве. Као игумани по манастирима да се поставе добри људи, који ће дом Божији подизати.“ Живот монаха је био одређен у детаље и типцима: *Тийиик Свеїѳоїа Саве Освећеноїа*, који се зове и *Јерусалимски тийиик* (преведен 1319), *Романов тийиик* (написан 1331), *Дечански тийиик* (1335). Духовни живот српских монаха и монахиња у средњем веку састојао се поред личног монашког подвига и дављењем књижевношћу и уметношћу.

Књижевност се код Срба развила у цркви. Стара српска црквена књижевност развила се из старе црквене књижевности, а за њене творце се узимају света браћа Ђирило и Методије, који су извршили први превод црквених књига на словенски језик, и касније, њихови ученици, посебно Климент, епископ словенски. Сматра се да је најстарији споменик српске рецензије црквенословенских књига *Маријинско јеванђеље*, писано глагољицом крајем X века; истим писмом су писани и *Зетски аїѳосїѳол* из XI века, *Гршковићев одломак из Дела аїѳосїѳолских*, *Михановићев одломак Аїѳосїѳолара*. Најзначајнији српски ћирилски споменици су *Мирослављево јеванђеље* (1169–1197), *Вуканово јеванђеље* (1201–1207), *Сврљешко јеванђеље* (1279), *Никољско јеванђеље* (настало крајем XIV или почетком XV века). У овом развојном периоду књижевни рад није био искључиво сведен на преписивање црквених књига, већ је било и у цркви и изван ње, оригиналних књижевних састава, од којих до нас није дошло ништа, а сматра се, да је била развијена и апокрифна књижевност, прожета потпуно религиозним духом.

Са појавом Светога Саве први развојни период српске црквене књижевности се завршава и започиње нови. Његова прва дела су посвећена испосничком и манастирском животу (*Карејски тийиик*, *Хиландарски тийиик*, *Стјуденички тийиик*, *Устав за држање їсалїира*),⁷ да би праву књижевну природу открио тек у својим житијним и песничким саставима (*Жийиїје свеїѳоїа Симеона Немање*, *Служба свеїѳом Симеону*, *Писмо ијуману Сїиридону*). Поменути састави „сваки у своме жанру, стоје на почецима развоја

⁷ „По својој природи то су црквеноправна, строго узевши некњижевна дела, али су у њима дошли до изражаја неки моменти од посредног значаја за стварање атмосфере у којој су настајала Савина оригинална и у ужем смислу речи књижевна дела. Сем тога, и ту долазе до светла осодине Савинога језика и стила, поготову у оним параграфима који су његова поседна интерпретација или његов самостални додатак” (Д. Богдановић /1986/: „Предговор” у: *Свєїѳи Сава сабрани сїїси*, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд, стр. 14).

одговарајућих књижевних родова у осамостаљеној српској литератури“ (Богдановић, 1986: 20). И поред огромних напора и настојања да организује духовни и државни живот, он, истовремено, својим књижевним радом ствара основицу старе српске књижевности, а укупним књижевним радом створио је *своју школу*. Низ писаца после Светога Саве пише животописе владара и црквених представника, остављајући потоњим поколењима стару биографску књижевност. Стари српски биографи после Светога Саве, давећи се књижевном радом у различита времена и под тежином различитих историјских околности, били су окупљени око истородних идеја водила – развој духовности и развој националне свести.

Код Срба се уметност зачала у цркви и развијала се захваљујући црквеним људима, неимарима и сликарима: развијала се под утицајем два снажна фактора, државе и цркве, остајући у својој основи црквена. Градила је аутентичност на синтези старог и новог, у сусрету оријенталног и византијског са Западом. Само на тај начин је могао да започне нови правац у српској црквеној архитектури изградњом цркве Лазарице (око 1375). Сматра се да је протомајстор Лазарице оснивач једнога новог типа црквених основа у средњовековној црквеној архитектури, који је све до данас, употребљаван на целој територији српске државе, па чак и изван њених граница.

И српски сликари, стојећи у тесној вези са православном српском црквом, будући да су највећим делом били монаси, тежили су да нађу сопствени израз, неоптерећен страним утицајима. Развојна линија српског сликарства свакако обухвата *минијатуру*, које су пратиле развој књижевности, а њена два најизразитија представника су *Мирослављево јеванђеље* у XII веку и *Минхенски ѿсалтир* с краја XIV века; затим, црквени живопис у црквама и манстирима, који се дели на неколико школа: најстаријој *рашкој* школи припадају цркве XII и XIII века, блиске „пластичној концепцији античке уметности“, каснијој, *хиландарској* школи припадају сликари из доба краља Милутина, „на којој се осећа утицај минијатура“ и *моравска* школа, чији је представник црква Св. Стевана у Крушевцу. Стара сликарска традиција, која је била заједничко остварење надахнутих световњака и свештеника и монаха продужила је да живи и после слома српске средњовековне државе, те је пронашавши препородитељску снагу, изнедрила уметничку школу у манастиру Пећке патријаршије. Тако је уметност следила судбину цркве у чијем крилу је настала.

Кратак приказ односа између државе и цркве, какву је створио и организовао Св. Сава, омогућује да наслутимо шта је био њен основни циљ у социјалној заједници. Ако пажњу са димензије основног начела уздизања у пуноћи Христовој, скренемо на димензију практичног деловања, тј. њених социјалних функција и функција културе, онда се сусрећемо са црквом која

је била у служби српског народа и српске државе. Значај стварања самосталне Српске православне цркве јесте у томе што је „једном заувек прекинута нит по коме се пре туђински интереси могаху, кад год им је годило, преко цркве уплетати у државне послове српске” (Слијепчевић, 1991). Српска црква је, познајући и одједињујући разнородне утицаје у сусретању са другима, непрестано обављала и својеврсну државотворну дипломатску мисију заступајући интересе своје духовне заједнице и државе, али и интересе држава суседа и њихових тежњи за црквеном самосталношћу. Тако је Бугарска остварила црквену аутокефалност захваљујући дипломатској црквено-политичкој мисији Светога Саве.

Стварање националне цркве не треба да се поистовећује са стварањем националне религије, нити ово настојање може да се припише делу Светога Саве: први српски архиепископ је организовао српску националну цркву са намером да свој народ учини достојним чланом православне породице хришћана, а он сам био је прожет духом васељенског хришћанства. Правац деловања цркве Светога Саве не превазилази оквире задате одредбама Епанагоге по којима црква није била подређена држави, нити изнад ње, већ се, у хијерархији, налазила поред ње, самостална, негујући веру. Неговање вере у Српској православној цркви, којој се често приписује одредница *српска вера*, не треба да се схвати као склоност етнофилетизму, напротив, већ као квалитет црквено-организационог устројства, које је имало рафинирани осећај за посебности једног народа, откривајући их у непосредном додиру са њим, пратећи и проучавајући његове потребе. Тај дух и правац српске цркве, да постане народна, омогућио јој је да се испољи као одлучујући фактор културе у српској средњовековној држави и да је, попримивши њену националну идеју, надживи и очува снагу народа за стварање нове државе почетком XIX века.

Историја Српске православне цркве нераскидиво је повезана са српском државничком традицијом и историјом српског народа, остварујући тако на делу теорију *симфоније* по којој се држава и црква допуњују не допрећи се за превласт, што је регулисано правним актом, *Номоканоном*,⁸ јединим Закоником који је регулисао правни живот и цркве и државе, до про-

⁸ Приликом састављања *Крмчије* Свети Сава се није руководио логиком компилаторском већ је настојао да одабере изворе који ће одговорити потребама цркве и државе. „Спремајући се за своју нову дужност Свети Сава је марљиво одабирао *оне* законске одредбе, које су највише одговарале потребама државе и народа ... Одбацио је све оно што је подсећало било на цезаропапизам било на истинички папизам, јер ни ово није одговарало ни догматском учењу о *сабору* као вишем органу црквене власти, ни канонском учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава, ни, напослетку, полагају саме српске цркве, која је имала основни канонски услов аутокефалије – самосталан избор својих епископа, услед чега би мешање цариградског патријарха у њене послове било антиканонично” (Ђ. Слијепчевић /1991/: *Истио*, стр. 191).

глашења *Душановој законика*.⁹ Самосталност Српске православне цркве помогла је јачању државе и нације: црквена аутономија је много допринела самосталном развиту и потпуној независности српске државе. Православне цркве су, иначе, у средњовековним државама својом укупном делатношћу доприносиле и решавању државних и политичких задатака.

Српска православна црква је решавала и социјално-политичке проблеме у српској средњовековној држави, на начин који не даје за право замерама православљу са Запада, да често подлеже искушењу да побегне из света и да прихвата неку врсту наивног фатализма уздајући се у божанску Промисао. Историја Српске православне цркве у немањихкој држави, али и касније показује нешто сасвим друго: традицију деловања цркве на корист и задовољење потреба народа. Црква је преузела на себе социјално-политичке задатке: брига о народном здрављу, о народној исхрани у време глади, помагање сиромаша и инвалида, брига о удовицама и сирочади, народна просвета – задаци су о чијем се решавању, у средњем веку, бринула црква. Остварујући своју улогу на такав начин, православље и Православна црква постају део идентитета српског народа.

Формирање колективног идентитета и његово очување кроз историју, на балканском и српском простору где се секу цивилизацијски лукови и у континуитету трају *еџнички* и *иденџиџарни сукоди* (Хантингтон, 1998), били су увек пред великим искушењем: културни генотип народа и геокултурне промене важни су чиниоци настајања одређених облика идентитета, тј. осећаја припадности посебној друштвеној скупини. После доба средњовековног сјаја, геоисторијска померања су доделила српској држави и њеном народу вишевековно искушење: слом државе; ропство под освајачем и туђинском вером; биолошко трошење виталног језгра народа у непрестаним устанцима против туђинске власти; учествовање у сталним сукобима између Азије и Европе, као помоћно становништво за остваривање интереса страних царстава и његова непрестана инструментализација на послу стварања несавршених граница за туђе интересе; осујећење континуираног културног и духовног развоја. Ако се овим огромним тешкоћама произиштим из констелације односа моћних држава на глобалном плану, које су одређивале судбину *срџској џиџињања*, додају и негативни *соџио-џсихолоџски* и *кулџурно-морални обрасци*¹⁰ присутни код Срба, није нимало

⁹ Међусобни однос између цркве и државе, чије је темеље поставио Свети Сава, одолео је потоњим искушењима у XIV веку, када је црквено-политичка идеологија Крмчије (идеологија симфоније и саборског црквеног устројства) превагнула над црквено-политичком идеологијом Синтагме Матије Властара (идеологије државног тоталитаризма и папистичког устројства цркве), те је у основ *Душановој законика* ушла *краџа* редакција *Синџиџаџме*, која је остала на идеји *симфоније* и *саборности*.

¹⁰ Ове обрасце код Склавина (Срба) запажају византијски аутори. „Из раног средњег века (Псеудо Маврикије, Прокопије Кесаријски: Склавини (Славено-Срди) од давнина живе у демокра-

необично што је Српска православна црква преузела активну улогу чувара српске државности и српске културе.

Историјски наметнута улога Православној цркви, улога очувања духовног јединства и националне свести Срба, довела је до идентификације српства са православљем. И у тој чињеници не треба тражити, помодно, неку српску нетрпељивост према другим нацијама и другим црквама и верским заједницама. Јер да те нетрпељивости има, како је представљају различити актери на унутрашњој друштвеној сцени, никако не би могло да се догоди да Срби живе у држави у којој трећину грађана не чине Срби, и у којој, неометано трају и делују и друге историјске цркве и верске заједнице. Како данас, тако и раније. Услови друштвеног и културног живота на Балканском простору непрестано су постављали пред читаве народе, као и појединце проблем *идентификационог одређења* и проблем *ироналажења форми међусобног повезивања*. И један и други проблем Балкански народи су покушавали да разреше међусобним сукобима, настојећи да задобију наклоност значајних међународних¹¹ инстанци.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Захваљујући констелацији односа на глобалној политичкој сцени у савремености (доминација једне суперсиле) и дуготрајној унутрашњој политичкој кризи (доминација снага које нису имале целовиту визију развоја)

тији. На основи оваквих и сличних извора је у раздобљу романтизма наше историографије продукovan политички мит о демократији Срба као о њиховом генеричком својству и неутуђивој вредности културног идентитета. А њега су демистификовала оновремена научна сазнања да се у текстовима Прокопија и његових савременика, категорија демократија не употребљава у античком њеном значењу: владавина народа и као облик политичког организовања конкретног друштва, већ у византијском значењу – као анархија, одсуство законитог поретка и својевоље мале групе људи. То негативно својство вредности и значења колективне културне самосвести није ишчезло ни код савремених Срба и, вероватно, понајвише благодарећи том својству наше националне самосвести још се, извесно, може говорити само о могућности јединствене српске државе. За досезање тог циља неопходно је очигледно најпре постићи јединство националне самосвести/идентитета српског народа” (В. Илић /1995/: *Религија и култура*, Просвета, Ниш, стр. 260-261).

¹¹ „Стран свет и страни политичари обично немају никакво, или имају само слабо знање и искуство Балканско. А ако га имају какво-такво, из поседних политичких разлога приказују Балкан увек као разбијен брод, и који још и даље љуба бура неслоге и нетрпељивости, и који неминовно мора да држи неко споља, да не потоне. Стран свет, зато, истиче увек као проблем Балкана само проблем поједине државе Балканске, тачно оне која у даном моменту заборавља своје полуострво. На Балкану пак, или се то трпи или се оно заборавља: заборавља да смо целина. А ту заборавност стран свет најбоље зна од свих Балканских знања. Изнурује се Балкан као целина а појединости и проблематичности Балканске, важне по политику и страног света, називају се свим могућим терминима, само да се не би истакло да су то делови општег проблема и општег идеала Балканског“ (И. Секулић /2003/: *Балкан*, Алеф, Београд, стр. 26–27).

раздржављени Срби, оптерећени спољним притисцима, чији су главни инструменти *формална демократија* и *псеократија људских права*, немају стратегију изласка из дубоке друштвене кризе. Односи између Српске православне цркве и државе у којој Срби живе, не заснивају се више на симфонији: држава и црква се не допуњују, а све због тобожњег страха политичких актера који се боре за превласт да ће СПЦ угрозити могућност прогресивног развоја друштва залагањем за очување традиционалног обрасца културе, националног и културног идентитета. И Запад у суочењу са православљем и са српским православљем испољава ничим изазвану сумњичавост: у последњој деценији прошлог века и данас још, кажњава Србе за нешто што нису учинили али би, према западној логици, могли да учине.

Различити друштвено-историјски услови су обликовали простор у коме је православље прихваћено, одређујући практичне могућности његовог деловања и облике ширења његових врховних вредности у световној заједници. Опстанак православља је зависио од квалитета сарадње и интензитета сукоба између различитих држава, култура и цркава на традиционално православним просторима, као и од умећа православних цркава да успоставе дијалог са конфесијама које су исказивале претензије да доминирају на овим просторима, као и са верским заједницама, које настоје да регрутују вернике у хомогеним православним подручјима. Одржавајући дијалог са значајним актерима на друштвеној сцени, православље је развијало филозофију опстанка. И опстало је, помажући, истовремено, и српском националном бићу да опстане.

Интезивни развој интеркултуралног простора, чији функционирајући оквир представља српско друштво, не би могао подробно да се објасни без истицања улоге православља и улоге Српске православне цркве. Ова два фактора у друштвеном и културном животу српске народносне заједнице, представљају конституишуће чиниоце културног идентитета, то јест, отисак оне матрице према којој се свет поима и на основу које нас свет разуму. Околност да савремено друштво, глобално и српско, карактерише распадање или, бар криза постојећих друштвених и културних институција, традиционалних друштвених и културних форми, као и снажно настојање да се успостави јединствени социо-културни простор, умањују значај историјских религија и традиције. Али ма како се реорганизовао свет, остаће присутна потреба да се човек осећа Човеком, а задовољење те његове потребе омогућава дубока смисленост хришћанства чинећи га спремним за подвиг. И поред утврђене чињенице да у друштву и свакодневном животу појединца све више расте улога технонауке, значај религије је и даље велики, јер повезује појединца са сопственом суштином и пружа могућност приговора друштвеним изазовима и различитим изразима културе.

ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић, Д. /1986/: „Предговор“ у: *Свeй̄и Сава сабрани с̄ииси*, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд.
- Буловић, Иринеј/1993/: „Православље, светосавље, духовност“ у: *Ш̄ӣа нам нуди Православље данас?*, Градина, Ниш.
- Видовић, Жарко /1997/: *Суочење ѡ православља са Еврoйом*, Светигора, Цетиње.
- Душанов законик* /1986/, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд.
- Илић, Веселин /1995/: *Религија и култура*, Просвета, Ниш.
- Јеромонах др Јустин /1980/: *Доимайика ѡ православне цркве, Књига I*, манастир Теље код Ваљева, (фототипско издање са првог издања из1932. године), Београд.
- Калезић, Димитрије/1993/: „Шта нуди православље човјеку данас“ у: *Ш̄ӣа нам нуди православље данас?*, Градина, Ниш.
- Митровић, Јеремија /1989/: *Народносна свес̄и у Срба*, Народна књига, Београд.
- Самарцић, Радован /1994/: *На руду историје*, БИГЗ – Српска књижевна задруга, Београд.
- Секулић, Исидора /2003/: *Балкан*, Алеф, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко /1991/: *Историја српске православне цркве*, Књ.1, БИГЗ, Београд.
- Фројд, Сигмунд /1988/: *Нелајоднос̄и у култури*, Рад, Београд.
- Хантингтон П. Самјуел /1998/: *Сукоб цивилизација: и ѡреобликовање свeй̄ској По-рей̄ика*, ЦИД, Подгорица.
- Црњански, Милош /1988/: *Свeй̄и Сава*, „Драган Срњић”, Шабац.

Маја Вранић Митрић
Драгомир Јанковић

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ДОБРОТВОРНИ РАД¹

Јер огладних и дадoste ми да једem; ожедних и напојисте ме; странац бејах и примисте ме; наг бејах и оденусте ме; болестан бејах и посетисте ме; у тамници бејах и дођостe мени... Заиста Вам кажем: кад учинисте једном од ове моје најмање браће, мени учинисте.

(Мт 25, 34–36,40)

Непостојање дефинисаног концепта социјалне политике Српске православне цркве (у даљем тексту СПЦ) отвара многобројна питања о ставу Цркве према проблемима са којима се савремено друштво суочава. Мноштво питања остаје без одговора, као што су питања цивилног друштва, транзиције, приватизације, права на рад и сл.² Да ли уопште постоји потреба за заокруженим одговором СПЦ на савремене социјалне проблеме, попут оног које имају Римокатоличка црква и Руска православна црква? Без намере да улазимо у ово комплексно питање, овде желимо да се позабавимо темом која свакако припада корпусу питања везаних за однос Цркве према друштвеним проблемима, а то је добротворни рад Цркве.

Потреба да се говори о овој теми настаје као последица догађаја из блиске и не тако срећне прошлости, која пред друштво и Цркву, као његов интегрални и неодвојиви део, чини се, поставља нова питања и тражи нове одговоре и решења. Рат, сиромаштво, присилне миграције становништва и стагнација економије створили су небројене социјалне проблеме. Често се може чути како Српска православна црква не делује адекватно у новонасталим историјским околностима, те заостаје за временом у коме живи и врши своју пастирску мисију. Да ли је то заиста тако? Покушаћемо овом скромном студијом да пружимо објективну слику о харитативној делатно-

¹ Урађено под менторством Драгољуба Б. Ђорђевића у оквиру предмета *Верске заједнице у Срдији на Специјалистичким студијама политикологије религије* Факултета политичких наука у Београду.

² Драгољуб Б. Ђорђевић, *Социологија православља и социјално учење СПЦ: Услов Цркви за постојење и развоја српског друштва*, у Црква и држава, уредили Ђ. Вукадиновић и С. Антонић, стр. 86–87. Београд: ИС Нова српска политичка мисао.

сти СПЦ, од њеног настанка 1219. године до данас, укажемо на недостатке и пропусте, али и скренемо пажњу на нека велика хумана дела клира СПЦ.

БОГОСЛОВСКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ДОБРОТВОРНОГ РАДА

Идеално друштво, без социјалних проблема, никада није постојало, нити ће постојати у оквирима историје.³ Отуда, ни данашњи проблеми у друштву нису ништа ново, ни за Православну цркву у целини, ни за помесну СПЦ.⁴ Новост је једино што се у данашње време Црква сматра за неку историјску и/или хуманистичку организацију националног опредељења.⁵ Овакво виђење и схватање Цркве, моралистички приступ спасењу, нормативно (формалистичко) догословље и поимање хришћанства као идеологије, карактеристика су западноевропске културе прожете протестантизмом,⁶ чије осодености кроз актуелне процесе европских интеграција и укључивања Србије у заједницу Европске уније, све више продиру и нашу културу. А шта је Православна црква заправо и која је сврха њеног постојања у историји?

Формална, школска дефиниција Цркве не постоји. Она не може да се нађе ни код Светих отаца,⁷ ни у одредбама васељенских сабора. Природа Цркве можда и не може да се дефинише, али може да се опише.⁸ Старогрчка ријеч *εκκλησία*,⁹ коју преводимо на српски језик термином Црква у античко доба је означавала скупштину, општи збор свих грађана у неком граду. Њом се преводила и старојеврејска реч *קהל*, која се користила да означава коначно јединство Бога и изабраног народа.¹⁰ Како видимо, Црква се од самог почетка и термилолошки и практично дефинисала као заједница. Бити хришћанин, тј. члан Цркве, значило је припадати заједници. Лично убеђење или поштовање одређених норми није никога чинило хришћанином. За потпуно објашњење морамо да поставимо питање: на чему се темељило

³ Зоран Крстић, *Социјално учење у православној теологији*, реферат презентован на симпозиону „Основи социјалног учења Римокатоличке цркве“, стр. 5, www.bfspc.bg.ac.yu/info/e-biblioteka.html

⁴ Иринеј Буловић, Уводна реч за књигу „Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве“, Беседа, Нови Сад 2007, стр. 5.

⁵ Игњатије Мидић, *Црква и њен идентитет*, без нумерисаних страна, www.verujem.org

⁶ Исто.

⁷ Јован Зизјулас, *Идентитет Цркве*, без нумерисаних страна, www.verujem.org

⁸ Георгије Флоровски, *Црква-њена природа и задатак*, часопис „Саборност Цркве“, Београд 1986, стр. 162–163.

⁹ Радомир Поповић, *Грчко-српски речник Новог Завеза*, ауторско издање, Београд 2002, стр. 65. и Јован Брија, *Речник православне теологије*, Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд 1997, стр. 231–233.

¹⁰ Георгије Флоровски, наведено дело, стр. 164.

то јединство, која је то кохезиона сила повезивала прве хришћане? Друштвени инстинкт, одређене активности, социјални подстицај, заједнички интерес, истоветност убеђења или нешто сасвим друго. Хришћани су, пре свега, једно у Христу. Центар заједнице је Господ, а сила која их обједињује је Дух Свети. Јединство хришћана долази „одозго“, од Бога.¹¹ Црква није удружење засновано на одређеној идеологији. Она је заједница посебног типа, заједница Бога и људи и то не некаква имагинарна заједница, него реална. Како се практично остварује то јединство Бога и људи? У нашем народу је уобичајено да се појмови храм и Црква поистовећују. Та чињеница нам говори да се у колективној свести православних Срба очувала идеја да се у Цркву иде онда када се иде у храм на Литургију. Будући да је храм место на коме се окупља Црква, јасно је да се постојање Цркве пројављује на Литургији, да хришћани себе пројављују као Цркву у литургијском догађају приношења дарова Богу.¹² Црква је у Литургији прије свега есхатолошка заједница (грч. εσχάτος, η, ον – последњи, коначни ; то εσχάτων – крај).¹³ Есхатологија говори о последњим догађајима везаним за свет и његово спасење, а централни догађај есхатологије је успостављање заједнице Бога и народа Божијег. Ова тема је сама по себи сложена и њена обрада би захтевала посебну студију, али у најкраћем, Црква се овде у историји пројављује онаквом каква ће тек бити. Њен идентитет није у ономе што она јесте сад, већ у ономе што ће бити у будућности. Она је будуће Царство Божије. Хришћани који присуствују Литургији нису онакви какви тренутно јесу, него су онакви какви ће бити у Царству небеском. Због тога, онај који не учествује у Литургији сад и овде, неће учествовати ни у будућем Царству.¹⁴

Још једна реч веома добро описује Цркву и њену улогу у историји – именица παροικία,¹⁵ која се у српском језику изговара парохиа, а у преводу значи боравак у иностранству (глагол παροικέω – боравити као странац).¹⁶ У прва три века термин парохиа је означавао месну, локалну, потпуну и самосталну црквену заједницу на челу са епископом. Парохиие у данашњем смислу речи, као ограничени, непотпуни и несамостални делови једне локалне Цркве су настале у трећем веку.¹⁷ Ако парохиију поимамо онако како су је поимали хришћани првих векова – као потпуну Цркву, то значи да она

¹¹ Исто, стр. 165.

¹² Игњатије Мидић, наведено дело

¹³ Радомир Поповић, наведено дело, стр. 82. и Јован Брија, наведено дело, стр. 67–68.

¹⁴ Игњатије Мидић, наведено дело

¹⁵ Радомир Поповић, наведено дело, стр. 144.

¹⁶ Јован Зизјулас, наведено дело

¹⁷ Атанасије Јевтић, *Литургијски живоји – срж парохиијској (црквеној) живоји*, у предговору књизи: Николај Афанасијев, „Трпеза Господња“, Светигора, Цетиње 2001, стр. 7–24.

није органски део ове историјске реалности, већ да она овде у историји и свету борава као странац.¹⁸

Након свега изнесеног, намећу се следећа питања: шта је са Црквом изван догослужбеног времена, постоји ли уопште Црква изван Литургије и може ли да се бави било чим везаним за актуелно историјско време и овоземаљски живот? Црква може и чини много тога у историји што не извире из будућег Царства, тј. из Литургије, али све те активности Цркве, ма колико да су корисне и добре, не дају јој идентитет – не чине Цркву Црквом.¹⁹ Ако би се Црква примарно бавила овоземаљским стварима, дошло би до замене еклисиологије и социологије и она би изгубила смисао свог постојања у овом свету.²⁰ Сада, када је јасно одређено шта је суштина Цркве и одакле она извире, показаћемо да је харитативна делатност њен природни наставак.

Иако смисао постојања Цркве у овом свету није да претвара историју у Царство Божије,²¹ то не спречава Цркву да се бави социјалним проблемима, што подразумева и хуманитарну делатност.²² Социјална активност Цркве одвија се као наставак и као неотуђиви и саставни део Евхаристије.²³ Древне хришћанске литургије су се завршавале речима свештенослужитеља: „У миру изађимо“. Те речи представљају позив освешћеној литургијској заједници да делује у друштву, али не у смислу хришћанске пропаганде, него спровођења у праксу првог и основног начела хришћанске вере – љубави.

Друга Божија заповест о љубави према ближњем је „израз суштине Бића Цркве – ми смо дужни љубити једни друге“.²⁴ Љубав је суштинско обележје хришћанства. Хришћанска љубав је усмерена у два правца, према Богу и према ближњима. Без љубави према ближњем нема ни љубави према Богу,²⁵ јер је сваки човек икона Божија: „Љубљени, љубимо једни друге; јер је љубав од Бога, и сваки који љуби од Бога је рођен, и познаје Бога. Који не љуби, не познаде Бога; јер Бог је љубав.“ (1 Јн 4, 1–8); „Ако ко рече: Љубим Бога, а мрзи брата својега лажа је; јер који не љуби брата својега којега види, како може љубити Бога, којега није видио? И ову заповијест имамо од ње-

¹⁸ Јован Зизјулас, наведено дело

¹⁹ И. Мидић, нав. дело

²⁰ И. Мидић, нав. дело

²¹ Оно ће само настати онда када то Бог буде хтео, види Јован Зизјулас, наведено дело

²² *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Беседа, Нови Сад 2007, стр. 19.

²³ Епископ бачки Иринеј, на представљању књиге „Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве“, www.pravoslavje.org.yu/broj/961/tekst/dobri-odnosi-dveju-sestrinskih-crkava

²⁴ Владимир Вукашиновић, *Литургија и култура*, Хришћански културни центар, Београд 2007, стр. 71.

²⁵ Георгије Мандзаридис, *Социологија хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд 2004, стр. 270.

га: Који љуби Бога, да љуби и брата својега." (1 Јн 4, 20–21).²⁶ Љубав за хришћане није једноставно испољавање осећања. Она подразумева потпуно самоприношење. Она је подражавање Божије љубави²⁷ према свету и човеку. Таква љубав је безусловна и неограничена, те као таква обухвата и материјалне потребе човека: „Каква је корист, браћо моја, ако ко рече да да има вјеру а дјела нема? Зар га може вјера спасти? Ако ли брат или сестра голи буду, и оскудевају у свакодневној храни. И рече им који од вас: Идите с миром, гријте се, и наситите се, а не дате им што је потребно за тијело, каква је корист? Тако и вјера, ако нема дјела, мртва је сама по себи. Но неко ће рећи: Ти имаш вјеру, а ја имам дјела. Покажи ми вјеру твоју без дјела твојих, а ја ћу теби показати вјеру моју из дјела мојих." (Јак 2, 14–18).

Хришћанска љубав се не ограничава само на Бога и чланове сопствене заједнице. Она се протеже чак и на непријатеље: „Чули сте да је казано: Љуби ближњег свога, и мрзи непријатеља својега. А ја вам кажем: Љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима који вас мрзе и молите се за оне који вас вријеђају и гоне. (...) Јер ако љубите оне који вас љубе, какву плату имате? Не чине ли тако и цариници? И ако поздрављате само браћу своју, шта одвише чините? Не чине ли тако и незнадошци?" (Мт 5, 43–47); „Него љубите непријатеље своје, и чините добро, и дајте у зајам не надајући се ничему; и плата ће вам бити велика, и бићете синови Свевишњег, јер је он благ и према незахвалнима и злима." (Лк 6, 35). Као таква, хришћанска љубав на ширем социјалном плану укида класне, полне, старосне, расне и националне поделе.²⁸

ПОЧЕТАК ДОБРОТВОРНОГ РАДА ЦРКВЕ

Од самих својих почетака Црква је посвећивала велику пажњу социјалним проблемима и питањима. Почетак хришћанске милосрдне делатности везује се за само оснивање Цркве.²⁹ Ако пажљиво читамо Нови завет тражећи места на којима се говори о социјалним темама, видећемо да таквих места има заиста велики број. Избор седморице ђакона у Јерусалиму први је покушај институционализације социјалне службе у хришћанству.³⁰

²⁶ *Свето Писмо Новои Заветија*, Свети архијерејски синод СПЦ, превод комисије светог архијерејског Синода СПЦ (четврто исправљено издање), Београд 1998.

²⁷ Георгије Мандзаридис, наведено дело, стр. 270.

²⁸ *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, стр. 15.

²⁹ Филарет Гранић, *Монаштво у служби ближњег у сџаром и средњем веку*, Богословље, ХЛП, свеска 1 и 2, Београд 1998, стр. 67.

³⁰ „Онда Дванаесторица сазвавши мноштво ученика, рекоше: Не доликује нама да оставивши ријеч Божију служимо око трпеза. Потражите, дакле, браћо, између вас седам освједочених људи, пуних

Систематски прогони хришћана од стране већине римских царева у прва три века онемогућавали су иницијативу за примењивање хришћанске љубави на институционалном нивоу, односно оснивање харитативних установа. Ипак, познато је да је служба милосрђа била врло развијена већ у прва три века хришћанства, а вршили су је ђакони, удовице и девице.³¹ Ова активност била је усмерена ка свим категоријама немоћних: сиромашним, сирочадима, болеснима, људима без крова и завичаја, заробљеницима, а односила се и на сахрањивање сиромашних хришћана.³² Стицањем слободе вероисповести, хришћанство је убрзо постало доминантна религија у Римском царству, а основне хришћанске вредности не само да су постале друштвено прихватљиве него су постале општеприхваћена животна начела.³³ Након издавања Миланског едикта 313. године нагло расте број хришћанских верника, па се и сама активност Цркве у овој области умножава, а тиме и издаци за социјална давања. Од средине четвртог века, оснивају се у градовима јавне црквене установе за збрињавање људи, како заједничке, тако и за посебне категорије, попут болесних, старих, странаца и сл. Осим тога, сваки манастир имао је странопријемницу за пријем странаца и пролазника, што указује на велики значај гостољубља и његову развијеност.³⁴ У друштвима у којима се живело (или бар покушавало да се живи) у складу са основним хришћанским нормама, први пут се харитативна делатност институционализује и врши континуирано. У многобожачким друштвима харитативно се деловало према тренутним потребама и на локалном нивоу, док је код Јевреја ова делатност била везана за уске националне оквире³⁵ и усмерена искључиво према својим сународницима.

ИСТОРИЈА ДОБРОТВОРНОГ РАДА СПЦ

Када се говори о бризи Цркве о потредитима, често се користи неколико термина, од диаконије, харитативне делатности, милосрђа до добро-

Духа Светога и мудрости, које ћемо поставити на ову службу. А ми ћемо у молитви и служби ријечи приљезно остати. И ријеч ова би угодна свему народу. И изабраше Стефана, човјека испуњенога вјером и Духом Светим, и Филипа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николу прозелита из Антиохије." (Дап 6, 2–5).

³¹ Филарет Гранић, нав. дело, стр. 68. (Премда се заједница дринула и о удовицама као угроженим члановима.)

³² Исто.

³³ Неке су чак укључиване у одредбе државних закона почевши од времена владавине цара Јустинијана (527–565.)

³⁴ Филарет Гранић, *Одредбе Хиландарској ишиика Св. Саве о харитативној делатности манастира*, Богословље, XLII, свеска 1 и 2, Београд 1998, стр. 172–173.

³⁵ Георгије Мандзаридис, наведено дело, стр. 271–283.

творног рада. Који год од ових термина да се користи, суштина је једна, а односи се на заштиту и помоћ социјално угроженима и обесправљенима. Како је СПЦ у прошлости одговарала на ове потребе?

Добротворни рад СПЦ своју основу има у византијским изворима.³⁶ Врло блиске везе између Србије и Византије имале су утицаја и на унутрашње прилике у Србији, тачније на идеје Светог Саве. У овом процесу посебну улогу имали су цариградски манастири Богородице Евергетиде и Христа Пантократора (Сведржитеља). Ови манастири имали су врло уређену харитативну делатност. У манастиру Пресвете Богородице гладни су добијали храну, а по манастирском правилу било је забрањено да се онај који моли за помоћ пошаље без удељене милостиње.³⁷

Манастир Христа Пантократора представља најсавшенији пример милосрђа. Наиме, уз манастир се налазила болница која је примала 50 болесника (жена и мушкараца), подељених у групе према болестима. Манастир је имао типик који детаљно регулише дужности помоћника, лекара, ред у болници, укључујући средства за издржавање болнице. Вишак хране даван је сиротињи.³⁸ У типик у овог манастира дато је и богословско објашњење постојања овакве институције, упозоравајући да Господ прима добра дела учињена потребитима као самоме себи (Мт 25, 40), а да занемаривање ове обавезе повлачи са собом есхатолошку казну.³⁹

Свети Сава је увео праксу организованог милосрдног рада у два најзначајнија средњовековна српска манастира (Студеница и Хиландар) управо се ослањајући на Евергетитски манастир. Претпоставља се да је Св. Сава боравећи у Цариграду обилазио манастире и азиле за убоге који су постојали при самим манастирима.⁴⁰

Типици Студенице и Хиландара су, са малим изменама, управо преводи типика овог цариградског манастира.⁴¹ Отуда је у оба српска манастира сиротиња добијала оброке (тзв. давање на вратима, како се зове и Глава 38 типика Студенице и Хиландара), а монаси су делили одећу и одућу. Типик манастира Хиландара имао је установу болнице резервисане искључиво за потребе манастирског братства. Изван манастира такође је постојала странопријемница, чији је посетиоце требало снадбевати храном и вином. Ма-

³⁶ Владимир Вукашиновић, наведено дело, стр. 82.

³⁷ Филарет Гранић, *Монаштво у служби ближњега у царском и средњем веку*, стр. 72.

³⁸ Исто.

³⁹ Владимир Вукашиновић, наведено дело, стр. 86, наведено из типика манастира

⁴⁰ Сматра се да је у Цариграду у то доба било преко 40 болница, прихватилишта за сиромашне, старе и оболеле. Реља Катиг, *Болница Св. Саве у манастиру Студеници*, Зборник 8 векова манастира Студеница, Београд 1986, стр. 203.

⁴¹ Леонтије Павловић, *Српске манастирске болнице у доба Немањина*, Зборник Православног Богословског факултета, Београд, 1951, стр. 555.

настир се морао бринути и о погреду странаца, за које је подигнуто посебно гробље.⁴²

Болница у манастиру Студеници основана је између 1207. и 1216. године у периоду када је Свети Сава живео у Студеници. Болница је била уређена по угледу на хиландарску болницу, а у складу са типиком манастира Студенице. Болница у Студеници представља прву болницу основану на територији српске средњовековне државе.⁴³ Ова болница служила је само за лечење, односно представљала је медицинску установу,⁴⁴ а налазила се у склопу манастирских зграда. Од Византије се такође преузело уређење прихватилишта за сиромаше.

У разматрању односа српске цркве према немоћнима, незаобилазан је најважнији правни акт средњовековне српске државе донет око 1220. године. Наиме, Св. Сава је саставио Номоканон (Законоправило),⁴⁵ а у њему се детаљно бавио социјалним правима и правдом. У уводу он каже: „Јер не рече Оче мој, већ Оче наш.. те нико и нипошто да брине само о себи, него о ближњем, и нико да нема ништа више од онога над којим влада; ни богаташ од сиромаша, ни господар од слуге, ни кнез од онога над којим влада, ни цар од војника, ни премудри од наученог, јер свима је подарио једну благородност.“⁴⁶ Прописи из „Крмчије“ постали су водиља и обавеза за старање о сиромашнима у српској Цркви и држави, дакле закон. До детаља се разматрају разноврсна социјална питања везана за породично право, али и обавезу државе према појединцима. Црква се старала о оснивању домова за старе, болесне, незбринуту децу и сл. Пословање у милосрдним институцијама било је поверено епископима,⁴⁷ а епископије и велики манастири били су дужни да помажу сиромаше.⁴⁸ На основу побројаног, сазнајемо шта се све сматрало социјалним случајем у Законоправилу Светог Саве, и какаве мере заштите су могле бити примењене (између осталог утврђују се и обавезе деце према родитељима, положај жене, заштита изгнаних и заробљених,

⁴² Филарет Гранић, *Огредбе Хиландарској иишика Св. Саве о харитиивној делатности манастира*, стр. 179.

⁴³ Реља Катић, *Болница Св. Саве у манастиру Студеници*, стр. 201.

⁴⁴ Исто.

⁴⁵ Законоправило или Номоканон (гр. *nomos* – закон, *kanon* – црквено правило) зборник је углавном црквених, али делом и грађанских прописа византијске државе, које је одабрао, превео и прилагодио потребама српске цркве Св. Сава. Назива се још и Крмчија, што у буквалном преводу значи књига управљања (крма је део брода на ком се налази управљачки механизам, отуда назив. Дакле, Црква се пореди са бродом, а номоканон са крмом).

⁴⁶ Миодраг Петровић, *Крмчија Св. Саве- О заштити обесправљених и социјално ујрожених*, Београд 1990, стр. 7.

⁴⁷ Исто, стр. 76.

⁴⁸ О чему говори и типик манастира Студенице. Реља Катић, *Болница Св. Саве у манастиру Студеници*, стр. 203.

поседна брига према старим људима и сл.) Занимљиво је подвући да Законоправило као поседно рањиву категорију наводи особе са инвалидитетом (подробљане су различите врсте физичког и менталног хендикепа). Дакле, Законоправило утврђује учење о социјалној правди и људским правима, много пре савремених декларација о овој теми. Св. Сава утврђује хришћанско учење о социјалној правди, супростављајући га нормама робовласничког система у византијском законодавству, чиме се супротставља законодавству које служи првенствено државним интересима, уместо човеку.⁴⁹

Рад Св. Саве у области милосрдног рада, наставили су и други српски владари. Краљ Милутин (1282–1321) представља занимљив пример, јер је подигао болницу у Цариграду, а по узору на византијске манастирске болнице.⁵⁰ Изгледа да је та болница била чувена не само по лечењу већ се у њој одвијала и едукативна активност, односно предавања и вежбе из медицине. Отуда је једино ова болница имала учене лекаре.⁵¹

Ослепљени син краља Милутина, Стефан Дечански послан је у Цариград, где је боравио и лечио се у манастиру Пантократору. Ово ће оставити снажан утисак на њега, али и на његовог сина цара Душана и мотивисати их да се даве изградњом болница и милосрдним радом. Поред манастира Дечани, Стефан је подигао болницу са свим што је потребно за лечење и неговање болесника.⁵² Он је био врло милосрдан према невољницима, слепим и убогим људима који су се скупљали испред његовог двора, како би добили милостињу.⁵³ Наставак ових активности видимо и код цара Душана. Он у свом Законику налаже: „И по свима црквама да се хране убоги, како је уписано од ктитора“.⁵⁴ Цар Душан је подигао и велику болницу (већу од студеничке и хиландарске) поред своје задужбине Светих Арханђела код Призрена.⁵⁵ Проширио је и хиландарску болницу, што је касније наставио и кнез Лазар.⁵⁶

После кнеза Лазара више није било могуће подизати нове болнице при манастирима. За време турске владавине сав труд концентрисао се на опстанак постојећих. Током Првог српског устанка, манастири су и даље служили као болнице, што је нарочито важило за манастире ваљевског краја, Каону и Ћелије.⁵⁷

⁴⁹ Миодраг Петровић, нав. дело, стр. 4.

⁵⁰ Леонтије Павловић, нав. дело, стр. 556–557.

⁵¹ Исто.

⁵² Исто, стр. 560

⁵³ Исто.

⁵⁴ Глава 28: О храни убозима, www.dusanov-zakonik.co.yu

⁵⁵ Реља Катић, *Болница Св. Саве у манастиру Студеници*, стр. 205.

⁵⁶ Леонтије Павловић, нав. дело, стр. 561–562.

⁵⁷ Владимир Вукашиновић, нав. дело, стр. 96.

Осврћући се на овај кратак преглед средњовековног добротворног рада СПЦ, можемо закључити да је највећи допринос развоју милосрдног рада и установљењу његове праксе дао Св. Сава. Он је не само основао прве болнице, већ је поставио темеље социјалне медицине, социјалне правде и заштите сиромашних и оних у невољи. Он је институционализовао милосрдну делатност у 13. веку, уводећи је као обавезну не само у црквеним оквирима већ и за државу у целини.

ХУМАНИТАРНА АКТИВНОСТ СПЦ У 20. ВЕКУ И ДАНАС

Свети Владика Николај Велимировић веома је значајна фигура када је у питању добротворни рад. Познато је да је за време ратова 1912–1918. године активно учествовао у помоћи сиротињи, а своју плату је ставио на располагање држави за време трајања рата.⁵⁸ Пред Други светски рат оснивао је дечија сиротишта. Познато је да је у Битољу основао сиротиште и хранилиште, откупљујући стару напуштenu кућу за ову намену. Ту су примана деца хришћанске и муслиманске вероисповести (без мењања њихових обичаја).⁵⁹ Ово сиротиште и хранилиште владика Николај је назвао „Богдај“, а хранило се око стотину деце дневно. Чак су и грађани Битоља доносили новац, храну и одећу.⁶⁰ Мати Ана, верна сарадница Владике Николаја по његовом благослову 1942. године основала је, при цркви у Трстенику, Дечје хранилиште „Свети Никола“ за децу чији су родитељи стрељани у Краљеву 1941. године.⁶¹ Пред рат је оваква слична дечија хранилишта владика Николај оснивао и у Крагујевцу, Чачку, Горњем Милановцу дринући за око 600 деце.⁶²

По завршетку Другог светског рата СПЦ се налази у знатно другачијим околностима у односу на период пре рата. Први сусрет Српске православне цркве са новом комунистичком влашћу, није најављивао оно што је касније уследило. Представнике СПЦ захватило је одушевљење када је Црвена армија заједно са партизанима ослободила Београд. Све је одисало у панславистичком одушевљењу. Међутим, народноослободилачка фатаморгана брзо је ишчезла. Нова власт, атеистичка по свом суштинском опредељењу, настојала је да се утемељи у народу. Уставом од 31. јануара 1946. оза-

⁵⁸ Владика Артемије, *Живойі свейіоі владике Николаја*, www.rastko.org.yu/bogoslovlje/vartemi-je-vl_nikolaj.html

⁵⁹ Текст Антонија Ђурића, у часопису „Православље“ www.pravoslavlje.spc.rs/broj/947/tekst/veliko-srce-male-ane

⁶⁰ Исто.

⁶¹ Исто.

⁶² Владика Артемије, *Живойі свейіоі владике Николаја*, www.rastko.org.yu/bogoslovlje/vartemi-je-vl_nikolaj.html

коњена је одвојеност Цркве од државе, али не и државе од Цркве. Победом социјалистичке револуције и доласком нове власти, наступио је период кад је ратом дезорганизована, обезглављена, без међународног залеђа и матријалне основе СПЦ била немоћна да се одупре искушењима која је са содом носило ново време. Комунистичка власт тежила је одвајању Цркве од државе, не само због идеолошких већ и због религиозних разлика које су оптерећивале међунационалне односе и спречавале остварење идеје о једној нацији у заједничкој држави. Председништво Министарског савета СФРЈ је 21. октобра 1945. године донело *Уредбу о оснивању Државне комисије за верска питања*. Основане су комисије на републичком и савезном нивоу. Имале су широка овлашћења и преко њих је брдно праћен рад свих верских заједница. Доношењем Устава 1946. године и одвајањем Цркве од државе, комунистичка власт настојала је свим методама да ограничи утицај Цркве и да контролише њен, и рад њених свештенослужитеља. Уместо очекиване помоћи за опоравак после рата, од стране власти уследило је национализовање црквених фондова, забрањено је скупљање добровољних прилога, бесправно су одузимане црквене зграде, а за оне које је држава само „привремено” користила нису плаћане дажбине. Желећи да економски сасвим ослаби Српску цркву, комунистичка власт основала је аграрне комисије које су вршиле одузимање црквених имања. У току, а још снажније после рата, нова власт се окомила на свештенство. Тако је велики број свештеника ликвидан, ухапшен и осуђен на дугогодишње казне. Они који су комунистичку власт дочекали на својим парохијама били су изложени различитим облицима притисака, малтретирања и физичких напада.

Статус СПЦ и став државе према њој је био недефинисан. Однос државе према СПЦ у послератном периоду у великој мери зависио је од унутрашњих и међународних кретања Југославије. На нивоу међународних кретања Југославије, могу се уочити две фазе односа према Цркви, једна до 1948. и друга после, кад се држава све више окреће Западу. Неповољна ситуација у којој се наша држава 1948. године (сукоб са СССР-ом), узроковала је агресивнији став према Цркви, који је уследио 50-их година. Истовремено власт је поред либерализације друштва и окретања Западу вршила и велики притисак на све верске заједнице, а посебно на СПЦ. Њени архијереји су оптуживани за чување великосрпске хегемоније, и за главне противнике уставног поретка у земљи. У кампању против СПЦ био је укључен цео државни апарат, Социјалистички савез, поједини партијски и политички функционери, представници власти и свештеничких удружења, новинари и сваки појединац којем се указала прилика да на тај начин покаже своју лојалност режиму. Релативно добри односи између СПЦ и државе успоставили су се након 1953. године и доношења *Закона о њравном њоложају верских*

заједница. Међутим, примена овог закона није наступила одмах, док су његове одредбе тумачене различито, тј. по нахођењу локалних представника власти. Релативно добри односи на вишем нивоу потрајали су до 1958. године када је државна власт, не само настојала да контролише избор патријарха већ и да постави свог кандидата. После избора епископа Германа за патријарха односи са државом поправљали су се у наредним годинама. Осим репресивних мера државна власт је настојала да диференцира клир унутар Цркве, стварањем *Удружења православној свешћенствва*, међутим, интересовање за учлањивање у Удружење било је различито у свим епархијама. Из презентованог може се извести закључак да је циљ државе био прво смањење, а онда потпуно елиминисање утицаја Цркве у друштву и контрола њене јерархије на свим нивоима. У том циљу, био је упрегнут цео државни апарат, који је успешно се кријући иза напада на поједине архијереје, заправо вршио притисак на целу СПЦ.⁶³

У таквим околностима бављење хуманитарним радом за СПЦ је било готово немогуће, али ипак, непосредно по завршетку рата, 1946. започиње један од најзначајнијих добротворних пројеката СПЦ, који траје и данас. Наиме, у манастиру Света Петка у Извору код Параћина за време II светског рата биле су смештене избеглице из НДХ и то углавном женска деца са траумама. По окончању рата, монахиње манастира наставиле су бригу о овој деци, проширујући је и на децу која су теже и тешко ометена у развоју. Решењем Министарства за социјалну политику Србије дозвољен је рад монахиња у овој области, а нешто касније држава је подигла и зграду „Дома за дефектну женску децу“ поред манастира.⁶⁴ Чини се да је чак и тадашњим државним властима одговарало да се брига о овој деци настави у манастиру. Године 1964. отворена је зграда која и данас служи за боравак особа са најтежим менталним и телесним инвалидитетом. Данас у манастиру борава 92 женске особе (од 6 до 60 година старости), од којих је 70% непокретно, а о којима брину монахиње манастира Св. Петка и манастира Раванице. Деца у манастиру остају доживотно, а сарадња између државе и Цркве остварује се кроз редовне посете манастиру од стране медицинског особља (медицинске сестре, психијатар, социјални радник) из Ђуприје и Кулине. Манастир и милосрдни рад његових монахиња заиста предствљају диван пример континуираног ангажовања Српске православне цркве у раду са најугроженијим групама у друштву. Ипак, остаје нејасно зашто је дугогодишњи и заиста мукотрпан рад монахиња овог манастира недовољно познат широј јавности. Упознавање шире јавности о активностима овог мана-

⁶³ Драган Шућур, Бањалучка епархија за време епископа др Василија (Костића): 1947–1961, Светосавска омладинска заједница СПЦ епархије бањалучке, Бања Лука 2009, стр. 16 и 232–237.

⁶⁴ www.pravoslavje.nl/foto_manastiri_crkve/manastir_svpetka.htm

стира, омогућило би значајнију финансијску и стручну подршку монахињама, већи ангажман државе, и што је подједнако важно, подизање свести јавности о потребама особа са инвалидитетом.

Посебно значајан пример суочавања Цркве са савременим болестима друштва и човека, представља делатност манастира Ковиљ у коме се већ више година води борба са једном од најопаснијих болести зависности – наркоманијом. Братство манастира предвођено епископом јегарским Порфиријем покушава да оснажи младе људе да се одупру наркоманији и врате нормалном животу. За потребе њиховог лечења, основане су три (у припреми су још две) „Куће живих“ (две за смештај мушкараца и једна за жене) на неколико локација на подручју Епархије бачке. Рад са овисницима је заснован првенствено на учењу Цркве, а саме фазе у одвикавању осмишљене су на основу искустава опатице Елвире Петроси, која се у Италији већ деценијама бави лечењем наркомана.⁶⁵ У раду монасима помажу лекари и стручњаци из области наркоманије. Корисници живе од 1 до 3 године у кућама, бавећи се радом, спортом и молећи се. Наиме, за разлику од медицинских установа за лечење наркоманије, братство манастира овај проблем разумева не као хемијски, већ као духовни, односно као недостатак љубави и гудитак смисла. „Оно што је проблем савременог човека и што многе води у наркоманију је осећање „немам човека“ - недостатак истинских пријатеља, осећање реалне усамљености у времену и простору, а онда и у вечности“.⁶⁶

Важно је рећи да у оквиру епархија СПЦ постоје разне активности окренуте унапређењу живота људи и ублажавању патњи. Познат је рад и „Светосавске омладинске заједнице (СОЗ)“, која постоји у многим епархијама и задужена је за рад са децом и младима.⁶⁷

На крају овог излагања, свакако је неопходно рећи нешто и о најорганизованијем раду Српске православне цркве у хуманитарној области кроз званичан добротворни фонд СПЦ „Човекољубље“. Постојање Фонда уједно је и одговор на питање да ли се Српска Православна црква организовано бави хуманитарним радом.

„Човекољубље“ постоји од 1991. године и основано је као одговор Цркве на хуманитарне потребе становништва изазване ратовима на простору бивше СФРЈ. У мају 1998. године митрополит црногорско-приморски Ам-

⁶⁵ www.blic.rs/vojvodina.php?id=32435 И друге верске заједнице се врло активно баве борбом против наркоманије. Римокатоличка црква је у свету позната по врло значајним резултатима у овој области, такође и протестантске цркве. По изјави реиса-ул-улеме Исламске заједнице у Србији Адема Зилкића, планирано је да се и у оквиру ове заједнице покрене оснивање оваквог центра (видети на www.blic.rs/drustvo.php?id=23517)

⁶⁶ Епископ Порфирије, Блиц недеље, 3.3.2002.

⁶⁷ Ту су и друге организације: Верско добротворно старатељство, Православни саветодавно-пастирски центар и др.

филохије именован је од стране Светог архијерејског сабора СПЦ за особу одговорну за развој дијаконијске мисије Цркве.⁶⁸ Исте године, оснива се Управни одбор „Човекољубља“, сачињен од пет архијереја СПЦ. „Основни принцип у раду је поштовање људског права на достојанствен живот, односно пружање помоћи свима онима којима је потребна, без обзира на њихово расно, полно, национално или верско опредељење“.⁶⁹ Фонд делује кроз девет епархијских канцеларија у Србији, Босни и Херцеговини, Хрватској и Црној Гори. Дакле, ради се о разгранатој и организованој мрежи помоћи. Области којима се бави Фонд су: „пројекти намењени маргинализованим и угроженим групама у друштву: од психосоцијалне подршке деци, старима, људима који живе са ХИВом/АИДС-ом и терминално болесним људима, преко курсева за незапослене, до економског оснаживања и изградње капацитета у заједници.“⁷⁰ Заиста многе може изненадити да се СПЦ и њен Фонд баве унапређењем пољопривреде или курсевима за незапослене. Највише изненађује чињеница да се Фонд бави проблемом ХИВ/сиде. Ипак, ради се о дугогодишњем пројекту директне психосоцијалне помоћи особама које живе са ХИВ/сидом у чему активну улогу имају и свештеници СПЦ. Фонд заиста оставља утисак озбиљне организације са преко 60 запослених и 200 сарадника и волонтера и стратегијом за период до 2010. године.

Оно што „Човекољубље“, као добротворни фонд СПЦ себи даје у задатак, између осталог, је и „развијање свести о милосрђу, пожртвовању и чињењу добрих дела, поготово код верника СПЦ“.⁷¹ Ово се чини као озбиљан задатак и изазов. Развијање свести о милосрђу, пожртвовању и чињењу добрих дела потребно је на свим нивоима, од свештенства до верника. Важно је истицати значај волонтерског рада и ангажовање свих хришћана у директном контакту са потребитима, јер се тиме не само развија дијаконијска служба већ се учвршћује и сама заједница.⁷² Познато је да се будући свештеници и вероучитељи не обучавају у дијаконијској пракси и милосрдном раду. Таква врста активности има своје организационе постулате, принципе и искуства, која би будућим теолозима сигурно користила у мобилизацији ресурса и развоју механизма помоћи верном народу, иако „задатак Цркве у свету није да решава проблеме друштвеног живота, већ да спасава човека“.⁷³

⁶⁸ *Водич кроз гроје и ХИВ/АИДС*, Издање ДФ СПЦ „Човекољубље“, 2004, стр. 7.

⁶⁹ www.covekoljublje.org

⁷⁰ www.covekoljublje.org

⁷¹ Исто.

⁷² Зоран Крстић, *Социјално учење у православној теологији*, стр. 6, www.bfspc.bg.ac.yu/info/e-biblioteka.html

⁷³ Како су то једном приликом образложили јерарси у Грчкој одбијајући идеју да Православна црква развије своје друштвено учење, видети у Зоран Крстић, нав. дело, стр. 3. Ипак, важно је напоменути да је Грчка православна црква у 20. веку развила врло снажну социјалну делатност и прихватила

ЗАКЉУЧАК

Црква се од самих почетака бавила милосрдним радом. Поглед уназад нам управо говори да је држава од Цркве преузела моделе и начине суочавања са патњама потребитих. Црква је прва оснивала болнице, странопријемнице и сиротишта. То је случај и са Српском православном црквом и првим болницама које је оснивао Св. Сава.

У савременим друштвима држава преузима старање о немоћнима и онима у стању потребе, као једну од својих обавеза. Верске заједнице су се различито ангажовале у овом процесу. Неке су дијаконијски рад, и уопште своју социјалну улогу, схватиле као неопходан модел ангажвања на друштвеном пољу.⁷⁴ Друге, сматрају да је „апофатички⁷⁵ карактер догословља трајна карактеристика Истока... Он никада ни своју веру није уобличио у потпуни и заокружен систем и званичан документ.“⁷⁶ Ипак, занимање Српске православне цркве за поједине области живота савременог човека, свакако се не може негирати.⁷⁷ То се може видети из мноштва документа и саопштења како самих органа СПЦ тако и кроз учешће високих црквених званичника и службеника у раду међународних скупова, организација и институција.

Уколико погледамо саопштење поглавара и представника помесних православних цркава, из октобра 2008. видећемо да СПЦ као једна од потписница тог документа, стрепи над отуђеним савременим човеком. Једна од обавеза Цркве јесте, не само да сведочи о нарастајућим проблемима човека и света већ и да се непосредно суочи са трагичним последицама тих проблема. Милионима људи ускраћена су основна добра што доводи до понижавања људске личности, изазивају се масовна исељавања, распаљују се националистички, религиозни и друштвени сукоби, и угрожава се унутрашња повезаност заједница.⁷⁸ Отуда, поменути скуп посебну важност придаје младим људима: „Нашу пажњу посебно обраћамо на младе како бисмо их

се решавања социјалних проблема становништва. (О томе детаљније у Ернст Бенц, *Дух и живој ишточне цркве*, Сарајево 1991, стр. 141)

⁷⁴ Ту предњаче протестанске цркве и Римокатоличка црква. Однедавно и Руска православна црква има своје заокружено и дефинисано социјално учење.

⁷⁵ Апофатика – немогућност спознања суштине Божије. О Богу можемо знати само оно што Он није, никако оно што Он јесте. Тако кроз негативну афирмацију долазимо до одређених сазнања о Богу. Насупрот овоме постоји катафатика.

⁷⁶ Зоран Крстић, нав. дело, стр. 2

⁷⁷ Пример за то, свакако, представља студија која је урађена на захтев Светог архијерејског синода СПЦ, а из области диометријских система идентификације. Студију је припремио Ђакон Оливер Судотић, детаље о томе на www.spc.rs

⁷⁸ www.spc.rs/sr/poruka_poglavaravpravoslavnih_crkava

позвали да активно учествују како у богослужбеном и освећујућем животу, тако и у мисионарском и социјалном деловању Цркве, преносећи на њу своју проблематику и ишчекивања...“⁷⁹ Овде видимо директан позив на социјалну активност младих, а једна од најзначајнијих социјалних активности Цркве је њен добротворни рад.

Рад Добротворног фонда СПЦ „Човекољубља“ и других епархијских организација је недовољан да покрије све потребе у друштву. Чињеница је да „има ту хуманитарног рада, али не у смислу изграђене политике која би се наметнула цивилном друштву и самој држави“.⁸⁰ Овакво „наметање“ представљало би озбиљан корак ка афирмацији Цркве као озбиљног актера у решавању социјалних проблема становништва. Предуслов за даљи и организованији развој добротворног рада јесте превазилажење психолошке баријере да је СПЦ сиромашна Црква којој је и самој потреба помоћ.⁸¹ „Никада у историји, па ни данас, није била важна количина богатства, већ да у расподелу онога што имамо увек укључујемо и потребите“.⁸²

Често се може чути констатација да је здравље најважније. Верници се најчешће моле Богу за сопствено здравље или здравље својих најмилијих. Међутим, шта заправо значи бити здрав? Да ли бити здрав значи не одлазити код лекара, не пити лекове или не примати ињекције? Да ли је здрав онај који мрзи, који лаже, који краде, који не разговара са братом, родитељима или комшијом? Црква се бави и овим сегментом „здравља“ њених верника; здравља које није одухваћено примарном и секундарном здравственом заштитом коју организује и пружа држава.

ЛИТЕРАТУРА

Светио Писмо Нової Завјейи, Свети архијерејски синод СПЦ, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ (четврто исправљено издање), Београд 1998.

Атанасије Јевтић, *Лийурџијски живои – срж ѡарохијскої (црквеної) живоиѡа*, чланак објављен као предговор књизи: Николај Афанасијев, *Трїеза Госїодња*, Светигора, Цетиње 2001.

Владика Артемије, *Живои светїої владике Николаја*, www.rastko.org.yu

Владимир Вукашиновић, *Лийурџија и кулїура*, Хришћански културни центар, Београд 2007.

⁷⁹ Исто.

⁸⁰ Драгољуб Б. Ђорђевић, нав. дело, стр. 87

⁸¹ Зоран Крстић, нав. дело, стр 5–6.

⁸² Исто, стр. 6.

- Водич кроз гроје и ХИВ/АИДС*, Издање ДФ СПЦ „Човекољубље“, 2004.
- Георгије Мандзаридис, *Социологија хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд 2004.
- Георгије Флоровски, *Црква-њена природа и задатак*, часопис „Саборност Цркве“, Београд 1986.
- Драган Шућур, *Бањалучка епархија за вријеме епископа др Василија Костића: 1947–1961*, Светосавска омладинска заједница СПЦ епархије бањалучке, Бања Лука 2009.
- Драгољуб Б. Ђорђевић, *Социологија православља и социјално учење СПЦ: Услов Цркви за успјешивање развоја српској друштва*, у Црква и држава, уредили Ђ. Вукадиновић и С. Антонић, стр. 77–87. Београд: ПС Нова српска политичка мисао
- Ернст Бенз, *Дух и животи испочне цркве*, Сарајево 1991.
- Зоран Крстић, *Социјално учење у православној теологији*, www.bfspc.bg.ac.yu
- Игњатије Мидић, *Црква и њен идентитет*, www.verujem.org
- Иринеј Буловић, Уводна реч за књигу *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Беседа, Нови Сад 2007 и www.pravoslavije.org.yu
- Јован Брија, *Речник православне теологије*, Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд 1997.
- Јован Зизјулас, *Идентитет Цркве*, www.verujem.org
- Леонтије Павловић, *Српске манастирске болнице у доба Немањина*, Зборник Православног Богословског факултета, Београд, 1951.
- Миодраг Петровић, *Крмчија Св. Саве- О заштити обесправљених и социјално угрожених*, Београд 1990.
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Беседа, Нови Сад 2007.
- Радомир Поповић, *Грчко – српски речник Новог Завјета*, ауторско издање, Београд 2002.
- Реља Катић, *Болница Св. Савеу манастиру Студеници*, Зборник 8 векова манстира Студеница, Београд 1986.
- Филарет Гранић, *Монаштво у служби ближњег у старом и средњем веку*, Богословље, XLII, свеска 1 и 2, Београд 1998.
- Филарет Гранић, *Одредбе Хиландарској митрици Св. Саве о харитативној делатности манастира*, Богословље, XLII, свеска 1 и 2, Београд, 1998.

ИНТЕРНЕТ ИЗВОРИ

- „Човекољубље“, добротворни фонд Српске православне цркве www.covekoljublje.org
- Дневне новине „Блиц“ www.blic.rs
- Православни богословски факултет www.bfspc.bg.ac.yu

Српска православна црква www.spc.rs
Часопис „Православље“ <http://pravoslavlje.spc.rs>
www.dusanov-zakonik.co.yu
www.pravoslavlje.nl
www.pravoslavlje.org.yu
www.rastko.org.yu
www.verujem.org

Нина Димитрова

СОЦИЈАЛНО-ПРАВОСЛАВНИ УТОПИЗАМ РУСКОГ СРЕБРНОГ ДОБА

*Оно што делује као утопија
у Русији је најреалистичније.*

Николај Берђајев: *Руска идеја*

Бој је данас у моди.

Димитриј Мерешковски: *Оболела Русија*

Последње деценије деветнаестог века у Русији обележило је слабљење позитивизма који је тада већ преовладао у ставовима јавности. Како су методолошке функције позитивизма биле исцрпљене, нарочито по питању друштвене стварности, постепено превазилажење овог тренда је у почетку пратио прелазак на идеалистичка становишта. Чак се и марксизам (и то у „легалним“ верзијама) заснивао на темељима филозофског идеализма. Прекретницу у преоријентацији великог дела руске интелигенције тога доба означило је објављивање збирке под насловом *Проблеми идеализма* (1902), чији ће аутори касније преформулисати наслов у конкретнији – *Проблеми друштвеног идеализма*. Нови аспект у верско-филозофским ставовима на размеђи столећа био је *друшачији поглед на религију и њену улогу у различитим сферама живота*: говоримо о фундаменталном покушају *десекуларизације* јавног живота који су начинили различити кругови интелигенције, али и о преласку са *индивидуалног*, односно *личног* аспекта религије на *друштвени*. О питању религије, интелигенција тога доба била је подељена на две велике групе – на социјалдемократе и марксистичке „богоградитеље“ (комбинација левог политичког екстремизма и теозофских и антропозофских елемената, чије су идеје потицале из руског народног секташтва и идеја из филозофије и природних наука, као што је нпр. *енерџизам*, какве су тада биле раширене), и на већу групу „доготражитеља“ (које је њихов савременик Сергеј Аскољдов описао као „дезбожан покушај да призову Бога к себи уместо (...) да крену тешким путем преиспитивања мисли, воље и осећања [Askol'dov 1912: 38]).

Незадовољавајућа позиција званичног православља о питању односа између вере и друштва, његова недовољна посвећеност текућим друштве-

ним и политичким циљевима, сфери културе и сексуалној проблематици били су главна тема састанака са представницима Цркве које је организовала интелигенција (1901–1903). Тема за дискусију на овим верско-филозофским састанцима био је неуспех православних институција да развију верско-*друшћивени* идеал, да открију „земаљску правду“. Пошто је старешина Синода Константин Победоносцев у једном тренутку забранио овакве састанке, даљи покушаји интелигенције да изврше десекуларизацију одвијали су се искључиво ван Цркве и често у супротности са званичном црквеном сфером. Као последица тога, у Москви, Санкт Петербургу и Кијеву су оснивана верско-филозофска друштва, а на првом састанку Антон Карташев је изјавио: „Јавност је склона да поверује како ће овде, у друштву, пронаћи све одговоре на верска питања која је у већој или мањој мери тиште“ (Kartashev 1908: 1). Била је то прва фаза опсежног пројекта интелигенције да уведе *секуларну религиозност*, која је давала прилично слободну и широку интерпретацију идеје Достојевског о *монашћиву на овоземаљском свећу*.

Најбитнија карактеристика такозваног средњег доба био је огроман пораст интересовања јавности за религију и за друштвену ефикасност *одновљеној* православља. У јавној сфери су се појавили појмови као што су *свећа јавна сфера* или *свећа телесност*. Религија и револуција су сматране идентичнима, а Царство Божије је постало само... нови *друшћивени* идеал, чије се отеловљење појавило на видуку. Нестрпљиво се очекивало да ће у блиској будућности наступити крај света, коме ће уследити долазак Царства Божјег на земљу, у „предстојећим данима“. Како је рекао Дмитриј Мерешковски, личност која симболизује средње доба: „Верујемо у крај света, видимо крај света, желимо крај света... Видимо оно што нико други не види. Први смо који ћемо видети сунце тог великог дана!“ (Merezhkovsky 1901: 530).

Симбол 'Царства Божијег' означава нови систем вредности који хришћанство даје свету. Царство Божије представља преображај света, ново и складно устројство космоса. Оно има вишеструк значај – као нешто иманентно, оно је духовно достигнуће личности (стање светости), а као нешто трансцендентно означава апсолутну пуноћу дивствовања у природној и друштвеној димензији. Сходно наведеном, овај симбол се односи и на појмове савршеног човечанства, слободног удруживања људи које везује љубав. Другим речима, оно представља оно што се у секуларном језику назива *друшћивени идеал*. Међутим, његова основна карактеристика као хришћанског идеала јесте у томе што је трансцендентан, јер симболизује стање повезано са појмом краја времена и доласка вечности. Хришћанска есхатологија означава „испуњење“ историје, испуњење значења историје и то у смислу да је исцрпљена и да се приближава крају који превазилази историјску аутентичност.

Хришћанска есхатологија, „спуштена на Земљу“ и „у историју“ се претворила у нову утопију која обухвата различите слојеве дивствовања – „земаљско“ и „небеско“, материјално и духовно, хоризонтално и вертикално, државно и црквено, пролазно и вечно, искуствено и трансцендентално, Царство Божије или ћесарово. Царство Божије, које је у почетку било разуму непојмљив прелазак у божански статус света, коме следе ужасни тренуци, овде почиње да делује рационално, као савршен друштвени поредак који опслужује хришћанска терминологија. Оптимизам, недостатак трагичног предосећања о току историје и њеном крају, постао је карактеристика овог доба. Индивидуалност је ишчезла у људски колектив, конкретно је жртвовано зарад апстрактне универзалности, а пролазна садашњост жртвована зарад очекиване будућности. Сматра се да је човек самом себи довољан за остваривање овога циља. Рај на земљи се чини достижним путем људског напора и саме воље. Иако је верске природе, утопија је повезана са познатим друштвеним утопијама које је инспирисала просвећеност. Сматрало се да историја хришћанског света даје довољно примера за ово „приземљавање“ Царства небеског, што је једна од најбитнијих разлика између новозаветног схватања стања света и верске утопије. Уместо размишљања о томе како ће људска дела изгледати пред судом вечности, уместо жеље да човек општи са Богом и преображавања целог створеног света, долази верска утопија о остваривању Царства Божијег овде, на Земљи, у оквиру историјског времена. Осим тога што представља будућност овога света, Царство Божије постаје и будућност *са* овог света (упор. Dimitrova 2002).

Нагласак на есхатологији је одувек био од највеће важности за руску православну филозофију. Међутим, када је одушевљење есхатологијом прерасло у општи став и када је средрно доба постало опседнуто разним апокалиптичким расположењима, почео је потенцијални „заокрет“ ка утопији. Овакав тренд ка општој есхатолошкој перспективи, који је тако типичан за руски духовни препород (тренд који је имао циљ да у православљу промени нагласак са појединца на друштво) садржао је прелазак ка утопији, где је лични аспект кроз кохезију људске заједнице преточен у колективни. И утопија и есхатологија биле су преко мислилаца овог покрета нераскидиво повезане са визијом краја историје. Основна разлика је била у виђењу краја: било да се сматра како је у питању крај времена, крај у оквиру „овог“ тренутног емпиријског света, крај у есхатолошком смислу или као крај који крунише испуњење времена и отвара пут ка вечности. Сходно томе, иако су имали један те исти циљ (тј. радикалну промену дивствовања пре доласка царства љубави и правде), новозаветна есхатологија с једне стране и верска утопија с друге биле су два различита становишта о крају и ономе што наступа после краја и биле су повезане симболима „небеског“ и „зе-

маљског“ Јерусалима. Између ова два становишта се налазио *миленаристички симбол, специфична синтеза историјској и есхатолошкој*, амблем руског средњег доба као „аполакиптичког“ и „параклетског“ доба. Није случајно што су многа дела Јоакима Флорског кружила у то доба. Миленаризам је интерпретиран као *специфично међусијање* које повезује време и вечност, те емпиријско са трансценденталним. Како је рекао Сергеј Булгаков, граница између *историјској и есхатолошкој* се „понекад потпуно брише, а затим продубљује толико да постаје непроходна, а понекад постаје толико широка да у њој има довољно места за прелазно стање које не припада ни једној ни другој сфери – то је миленијумско царство месије, тзв. хилијазам у ужем смислу“ (Bulgakov 1993: 423). У руској варијанти хилијазам (миленаризам) играо је улогу „револуционарне партије за борбу која користи силу против власти“, како је наведено у најрадикалнијим облицима верске реформације која се тада одвијала.

Тема овог чланка су варијанте руског социјално-верског/православног утопизма током средњег доба, визије земаљског спасења и земаљска победа царства правде, које се сматрају *представљањем* идеје Царства Божијег *као дела историје*. Почетком двадесетог века у Русији је било много реформаторских покрета, али се сви могу свести на обичан *миленаристички пројекат* који подразумева да се *јавни верски животи* дешава „овде и сада“, у блиској будућности.

Међу најрадикалнијим критичарима званичног православља (које су тада многи сматрали „изопаченом религијом“) био је круг људи окупљених око писца и филозофа Дмитрија Мерешковског („руски Лутер“, како га је назвао Андреј Бели), а у коме је донекле учествовао и Николај Берђајев.

Првобитни пројекат овог интелектуалног кружока био је истискивање православља, за које су сматрали да је антидруштвено, и постављање темеља „нове верске свести“ путем којим би се остварио један нов друштвени идеал – верска *недржавна* јавна заједница. Први корак би био припрема руског јавног мњења за интегралну десекуларизацију. У том циљу било је потребно склопити трећи завет са Богом, а нарочито са Светим Духом, који у светом тројству представља „гарант“ за долазак трећег царства на земљу, тј. синтезу духа и тела. Категорички је наведено да ће нови друштвени идеал подразумевати одсуство државе. „За нас, који улазимо у Трећи завет, Треће царство духа, не постоји нити ће постојати позитиван верски принцип у државној моћи“, писао је Дмитриј Мерешковски (Merezhkovsky 1991: 95). Револуционарни максимализам Мерешковског, прикривен религијском и псеудорелигијском терминологијом, био је део општег духа друштвеног екстремизма који је испољавала руска авангарда. Овде су нарочито биле апокалиптичне визије долазећег трећег човечанства, чија ће владавина тра-

јати хиљаду година – то ће бити царство светаца, љубави и слободе (како је касније Мерешковски тврдио у својој књизи *Непознати Исус*, 1934.). Миленаризам и друштвено незадовољство које је подстакао о питању „овог“ света, нестрпљиво ишчекивање предстојеће трансформације живота кључни су за апокалиптичне револуционарне ставове Мерешковског, који је приметио „хришћанску“ суштину у радикалном покрету Партије социјалиста-револуционара.

Исто толико радикалан био је и програм Сергеја Булгакова, представника још једног кружока интелигенције. Његово име се повезује са напорима за установљавањем специфично руског православног социјализма. Као један од највернијих следбеника Владимира Соловјова, Булгаков је наставио његову линију „хришћанске политике“. (За више података о различитим верзијама *хришћанског социјализма* у Русији упореди Scherrer 2000.) Булгаков није био ништа мање критичан од круга окупљеног око Мерешковског о питању „неосетљивости“ званичног православља према друштвеним проблемима. У чланку под насловом *Вера и ѿлиѿиѿка*, који је објављен 1905. године, Булгаков је истакао да аутентична партија не може 'без вере' – *religionslos*. Како је овај филозоф сматрао да је обавеза свих „правих“ хришћана да буду ангажовани у јавном и политичком животу не би ли преобразили живот у духу љубави, слободе, једнакости и братаства (симболички спој!), веровао је да се „мора признати како ће се пре или касније сигурно појавити чисто хришћанска партија, којој ће бити потпуно страни клерикализам, опскурантизам и остале карактеристике прошлости, а која ће бити прожета хришћанском вером, као и идеалима демократије и социјализма, који, свакако, у хришћанском смислу, нема ничег заједничког са атеистичком социјалдемократијом.

Ембрионом овакве партије може се сматрати илегално *Хришћанско драѿѿѿиво за дорбу* (мало познато широј јавности), а „такав је и био задатак *Уније за хришћанску ѿлиѿиѿку*, који сам ја испланирао“ (Bulgakov 1905: 125).

У чланку *Неодложан задатѿак*, објављеном током прве руске револуције (1905–1907) и у коме се наводе програм и кратак опис пројекта за стварање *ѿарѿѿије* под називом „Унија за хришћанску политику“, Булгаков је написао: „Не постоји никакво оправдање за принципијелну индиферентност према политици и јавном животу. Напротив, то би било пре свега неизводљиво, затим антихришћански, у супротности са оним што је основно и суштински за учење о божочовечанству“ (Bulgakov 1991: 31). Чињеница да у православљу као службеној религији недостаје проблем „хришћанског јавног живота“ сматрала се довољним разлогом за одлучан покушај да се оно реформише, што би у овом случају значило везати га за друштвено-политички живот. Социјалистички и хришћански поглед на свет нису се сматра-

ли супротстављеним. Сходно томе, за разлику од неприхватљивог материјалистичког и атеистичког облика социјализма, сматрало се да је *хришћански социјализам* могућ у облику различитом од онога који је предложио папа Лав XIII. Булгаков је указао на *неодложност овој задатка* наводећи следеће захтеве: 1) моментално оснивање *Уније за хришћанску ђолиџику* која би требало да спроведе идеал хришћанског јавног живота; 2) ова унија би требало да окупи све који прихватају основне циљеве хришћанске политике без обзира на верску припадност; 3) унија би требало да као главни задатак себи постави политичко и економско ослобађање појединца и да то учини следећи само један модел – анархистички комунизам првих хришћанских заједница. Како је ово практичан програм деловања, унија не би могла прихватити радикалну демократску и колективистичку природу дебата које стварају немир у постојећим демократским и социјалистичким партијама; 4) унија је објавила непомирљиву борбу против покрета „Црна стотина“.¹ Одбацујући атеизам, прихватила је и велики део онога што је садржано у програмима прогресивних демократских странака према којима је гајила симпатије, у смислу што је на њих гледала као на „хришћане без Христа“ (упор. Булгаков 1991: 50–51). Тако је у почетној верзији Булгаковљев хришћански социјализам, који је имао циљ да политику претвори у религијски подухват, очигледно био испуњен позитивизмом. Поврх тога, логика која је стајала иза овог *хришћанског ђолиџивизма* је водила ка оправдавању револуционарних метода друштвене борбе. У овим раним идејама Булгакова био је уочљив и утопијски елемент – с једне стране, хришћански идеал је био апсолутан, из чега је следило да се *не сме инкорпорирајти* у емпиријску стварност. С друге стране, описан је као *неодложан задатак који се не сме одлагајти*.

Године 1910. Сергеј Булгаков је објавио студију изузетно интересантну онима који желе да схвате менталитет сребрног доба и која много говори о идејама самог аутора. (Иако је миленаризам имао запажено место међу многим руским реформаторима вере с почетка двадесетог века, само га је Булгаков засновао на догми.) Ова студија, под насловом *Апокалипса и социјализам*, говорила је о важности миленализма у динамичном животу Русије тога доба. Сматрало се да овај „период“ стоји на размеђи времена и вечности. То ће бити ново доба, доба непревазиђено по креативности, развоју културе и јавног живота. Булгаковљев концепт миленализма подсећао је на идеје о „новом добу духа“, које су заступали Мерешковски, Берђајев и други. Апокалипса у Откривењу Јовановом, о којој православље још нема

¹ Црна стотина (рус. *чёрная сотня*) био је антисемитски, контрареволуционарни и антилиберални политички покрет који је подржавао руску аутократију.

дефинитиван догматски суд, садржи пророчанство о наступању *хришћанској јавној живојни*, а Булгаков је многе странице посветио дискусији о карактеристикама овог потоњег. *Хришћански* миленаризам узет је као основа хришћанског социјализма, а Булгаков је посветио велику пажњу утемељивању миленализма.

У неким каснијим текстовима, где је Булгаков упоредио хришћанство и социјализам, циљ му је био да открије историјске и мистичке нити којима је душа руског народа повезана са раним хришћанством. Тако је с временом хришћански социјализам, о коме је говорио Булгаков, постао својствен за једну нацију и представљен је као аутентични *православни* социјализам и конкретно отеловљење идеја Достојевског. Током револуције из 1917. године Булгаков је већ био свестан да и ова варијанта социјализма нема изгледа у руској стварности. За разлику од његових становишта са почетка двадесетог века, утопизам је уступио место трезвенијим идејама, па је у студији под насловом *Хришћанство и социјализам*, која датира из 1917. године, аутор написао: „Идеје *хришћанској социјализма* данас наилазе на веома плодно тло међу православним свештенством и верницима у Русији. Често се изражава жеља да се у нашој земљи оснује независна партија хришћанских социјалиста. Међутим, ова жеља се тешко може назвати обоостраном. Нека социјалисти постану хришћани и тако христијанизују свој социјализам, али подржавати идеју о посебној партији хришћанског социјализма би значило деградацију универзалних заповести хришћанства и поставити саму цркву у положај партије... Било би неумесно да се црква споји са било којом партијом, јер су партије конвенционалне и привремене заједнице, док универзалну истину цркве не сме засенити ниједна прелазна форма“ (Bulgakov 1990: 127).

Време које је овај руски мислилац провео у емиграцији је, како знамо, било углавном посвећено теологији, а не филозофији. Како је рекао један савремени научник, „у делима Булгакова дошло је до промене онога што истиче – дожанско се сада додељује теологији, а човек и свет су смештени у домен *хришћанске социологије*. Булгаковљева оригиналност се види у томе што су његова доктрина, теологија и социологија толико испреплетане да теологија изгледа као део социологије, баш као што је то некада била економија“ (Сапов 1990: 110). Из Булгаковљевог емигрантског периода потичу и његови списи о православљу, где се још једном поставља питање става православља према социјализму. Иако православље није имало могућности да заузме конкретно становиште према социјалном питању (за разлику од других конфесија), у дољшевичкој Русији се „суочило са потребом да се изгради овакво становиште. Када се гвоздене стеге нељудског комунизма, које уништавају све манифестације животне активности коначно отворе,

руско православље ће искористити оно што је научило кроз Божију промисао у тешким данима патње и почеће да ради на пољу социјалног хришћанства“ (Bulgakov 1994: 283). У даљем тексту Булгаков говори о Царству Божијем као о специфичној хришћанској утопији која припада „будућем добу“, али почиње овде и сада, на земљи. Веома је индикативно то што је његова последња књига, објављена 1948. године, била само још један покушај догматског интерпретирања апокалипсе (упор. Bulgakov 1991).

Једна друга велика друштвено-религијска руска утопија која се појавила у периоду руских емигрантских покрета (а који су били нека врста „пројекције“ средњег доба) била је утопија евроазијанизма. Ову утопију је изазвала катастрофа која је задесила Русију 1917. године. Средишта овог покрета појавила су се у Софији током треће деценије двадесетог века, да би се касније преселила у Праг и Париз.

Покрет је дио заснован на књизи која је такође објављена у Софији 1920. године, чији је аутор кнез Николај Трудецкој, а наслов *Европа и човечанство*, где је аутор тврдио како се Русија налази између Истока и Запада. Књига је позивала на очување јединствене руске културе, покушавала да раздобије комплексе националне инфериорности и превазиђе беспоговорни ауторитет европске културе.

Једна од конкретизација централног питања евроазијанизма, то јест поларитета између Истока и Запада, јесте опозиција између православља и католичанства (упор. збирку *Русија и католичанство*, 1923). Имајући у виду да су међу следбеницима евроазијанизма преовлађавали антизападно и антиевропско расположење, њихов антикатолички став био је сасвим доследан. (Према схватању овог покрета, дудизам и разна друга паганска веровања у огромној евроазијској регији ближа су православљу од католичанства, то јест, показало се како су нехришћанске религије православљу ближе од осталих хришћанских цркава...) Евроазијанизам се показао као покрет који поседује дубоке националне корене, од којих је један православље, за које се тврдило да је највиши облик хришћанства и да је јединствен по савршенству и чистоти. Када се, међутим, упореди са словенофилством, евроазијанизам је довео величање православља као „руске религије“ до апсурдних размера, арбитрарно га сврставајући са верским и митолошким уверењима етничких група које су живеле у Царској Русији. На паганске религије се гледало као на потенцијално православне. У званичним документима евроазијаниста је дата претпоставка да ће током покрштавања руски и централноазијски паганизам развити извесне облике и аспекте православља који ће бити ближи руском менталитету него што је то тада била „европска“ религија. Многи од првих заговорника евроазијанског покрета су се повукли због овако агресивног виђења православља.

Суштина социјално-религијске утопије евроазијанизма била је идеја о стварању уједињене, моћне и наднационалне целине под називом *држава љравде*. Као и код ранијих социјално-религијских утопија друштвених односа заснованих на хришћанском милосрђу и братству, евроазијанизам је такође наглашавао веру, али ју је и строго ограничио на православље. Битна разлика је у томе што се на друштвени идеал јавног верског живота, за који се сматрало да је достижан у блиској будућности, више није гледало као на нешто што *није засновано на држави*. Напротив, снажно истицање етатизма било је у оштрој дисонанци са претходним, пре-емигрантским руским пројектима са почетка двадесетог века, који су били претежно анархистичке природе. „Нова религијска свест“ о којој су говорили следбеници евроазијанства, а која је себи поставила задатак стварање новог поретка, сматрала је како је фактор државе неодвојиви део тог пројекта. У оквиру свог виђења предстојеће сјајне будућности Русије/Евроазије, комбиновали су своје веровање у верску мисију Русије са идејом да би њену војну моћ требало наметнути свету. Намера је била да се створи *евроазијска љеокрајина*. Нова „руска правда“ требало је да буде отеловљена у јединственој и великој евроазијској држави, која би користила позитивне и негативне аспекте совјетског експеримента.

Да би се уклопило у улогу коју му је доделила евроазијска идеологија, православље је морало бити реформисано тако да превазиђе подвижништво и да се окрене према свету. Евидентно је да је *социјализација* православља била мотив који је непрекидно инспирисао оно што смо назвали „руском духовном ренесансом“, или „руским средњим добом“, укључујући и представнике емиграције.

Подељеност руског духовног препорода између есхатолошких аспирација и „приземних“ социјално-религијских пројеката била је главна карактеристика овог периода. Наклоњеност утопизму била је очита у пројекту препорода – остварити универзалну синтезу, просветлити цео секуларизовани космос путем религије, укинути разлику између светог и профаног, то јест створити некакву „органску“ епоху сличну средњем веку. (Још 1907. године, пре него што је објавио чувену књигу под насловом *Нови средњи век*, Николај Берђајев је оријентацију ка „тражењу дога“ окарактерисао следећим речима: „Али, ми заиста говоримо о том тражењу дога, што је заједно са овим било налажење дога, наилажење дога и праћење дога. Верска будућност у овим трагањима је повезана са верском прошлошћу, која је већ прожета апсолутном и крајњом реалношћу, јединствено апсолутном, неповољивом, спасоносном и ослобађајућом чињеницом светске историје“ [Berdyayev 2001]). Без обзира на често оправдане критике упућене истинским недостацима званичног православља, утопијски пројекти су, у сваком

случају, били захтевни за православље у целини. На крају ђих навела цитате бележака из 1917. године, које припадају једном од представника руске *хришћанске социологије* теологу Рубену Орбелију:

„Исус Христ није социјални реформатор.
 Исус Христ није национални или интернационални реформатор.
 Исус Христ није антидржавни реформатор.
 А штавише, Исус Христ није верски реформатор.
 Ово је најмање што се може рећи.
 Исус Христ је манифестација, лично и људско јављање бога.
 Није било разлога да реформише оно што је створено његовом вољом.

...

Христ није систем,
 Христ није институција,
 Христ није норма,
 Христ није доктрина,
 Христ није принцип.
 Сходно томе,
 Христ није уништење једног система у име другог,
 Христ није лишавање једне институције својих функција зарад друге,
 Христ није замена једне норме другом,
 Христ није промена доктрине,
 Христ није гажење принципа,
 Христ је живот који се живи кроз надахнуће које долази одозго. То је све...“

(Orbeli 1992: 139)

ЛИТЕРАТУРА

- Askol'dov, S. 1912 Russkoe "bogoiskatel'stvo" i Vl. Solov'ev (Russian God-Seekers and Vl. Solovyov) // Russkaia mysl' (Russian Thought), № 3 (in Russian).
- Berdyayev, N. Russian God-Seekers. – www.krotov.info (translated by Fr. S. Janos).
- Bulgakov, S. 1991 Apokalipsis Ioanna. /Opyt dogmaticheskogo istolkovaniya/ (Revelations of St. John. An Attempt at a Dogmatic Interpretation). Moskva.
- Bulgakov, S. 1994 Pravoslavieto (Orthodoxy). Sofia, "Christo Botev" (in Bulgarian).
- Bulgakov, S. 1905 Religia i politika (Religion and Politics) // Polyarnaya zvezda (North Star), № 5 (in Russian).
- Bulgakov, S. 1997 Trudy po sociologii i teologii. (Sociological and Theological Works). Moskva, "Nauka".
- Bulgakov, S. 1991 Hristianskij socializm (Christian Socialism). Novosibirsk (in Russian).
- Bulgakov, S. 1990 Hristianstvo i socializm (Christianity and Socialism). // Sociologicheskie issledovaniya (Sociological Studies), № 4 (in Russian).

- Dimitrova, N. 2002 Socialno-religiozni utopii v ruskiia duhoven renesans (Social Religious Utopia in Russian Intellectual Renaissance). Sofia, "M. Drinov" (in Bulgarian).
- Kartashev, A. 1908 Vstupitel'naya rech' (An Introductory Speech). // Zapiski Sanktpeterburgskogo Religiozno-Filosofskogo obshtestva (Notes from the *Religious Philosophical Society* in *St. Peterburg*). B. 1. St. Peterburg (in Russian).
- Merezhkovsky, D. 1991 Bol'naya Rossia (Ailing Russia). Leningrad (in Russian).
- Merezhkovsky, D. 1901 Tolstoj i Dostoevskij (Tolstoy and Dostoevsky). B. 2. St. Peterburg (in Russian).
- Orbeli, R. 1991 Hristianskaya sociologia (Christian Sociology). // Sociologicheskoe nasledie (Sociological Heritage), № 12 (in Russian).
- Rossia i latinstvo 1923 (Russia and the Latin Church). Berlin (in Russian).
- Sapov, V. 1990 Ot marksizma k "hristianskoj sociologii" /put' S. N. Bulgakova/ (From Marxism to Christian Sociology). // Sociologicheskie issledovaniya (Sociological Studies), № 4 (in Russian).
- Sherrer, J. 2000 V poiska "hristianskogo socializma" v Rossii (Seeking for Christian Socialism). // Voprosy filosofii (Philosophical Problems), № 12 (in Russian).

Са енглеског језика превео Ненад Томовић

Жикица Симић

СТАРОЗАВЕТНИ, ЗАКОНСКИ, МОРАЛИСТИЧКИ И ФАРИСЕЈСКИ ДУХ У СРПСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ

Гледиште Николаја Берђајева на старозаветни, фарисејски морал

ЕТИКА ЗАКОНА

Етика закона је прехришћанска етика унутар хришћанства, и то не само старозаветно-јудаистичка, већ и паганска. Етика закона је вечно начело које признаје и хришћански свет, јер у њему грех и зло нису побеђени. Етику закона не треба схватити искључиво хронолошки, она коегзистира са новозаветном етиком испуљења и етиком стваралаштва.

Хришћанство разоткрива основни парадокс етике, хришћанство разоткрива немоћ добра као закона. Апостол Павле води страсну борбу са влашћу закона и разоткрива религију благодати. Закон потиче од греха и он је разоткривање греха. Закон разоткрива грех, ограничава га, али нема снаге да га победи. Човек не може да се оправда, дође до праведности путем закона.

Речи апостола Павла могу да оставе утисак потпуног анонизма. Али, тумачење ап. Павла у духу анонизма, тј. потпуног одрицања основне антиномије етике, негација парадокса етике закона.

Хришћанство открива благодатно царство које стоји изнад закона, с оне стране закона. Али Христос није дошао да прекрши закон, већ да га испуни. Они који претендују да се поставе изнад закона, лако се могу наћи испод закона. Закон има рђаво порекло од греха, он разоткрива грех, разликује и суди, али је немоћан да победи грех и зло, он чак и у разобличавању греха лако постаје зао. Истовремено, закон има позитивну мисију у свету. Зато етика закона не може бити једноставно одбачена и напуштена.

Хришћанство је открочење благодати и етика хришћанства је етика испуљења, а не закона, етика благодатне силе. Ипак, хришћанство је у свету закона постајало све окошталије и дегенерисаније. Само хришћанство је тумачено у складу са законом. Тако званична католичка теологија у великој мери носи легалистички карактер. Само Јеванђеље је стално искривљавано законским тумачењима. Право, рационализам и формализам, увек су представљали увођење закона у истину хришћанског открочења које је по својој суштини надзаконско. Чак је и благодат добила законско тумачење. У саму црквену свест продрли су рационалистички и легалистички елементи. Лу-

тер је страсно устао против закона у хришћанству, против легалистичке етике и покушао да се постави с ону страну добра и зла. У историји хришћанства стално се водила борба између начела благодати, надзаконских начела духовног препорода и законских, правних, рационалистичких начела.

Берђајев порекло морала тумачи теономно. Етика закона има своје древне, дубоке законе у људском друштву, она досеже до првобитних кланова са њиховим тотемистичким култовима, до првобитног табуа. Етика закона је првенствено социјална етика и етика социјалне свакодневнице, за разлику од личне етике искупљења и стваралаштва. Пад у грех је човекову савест потчинио друштву. Друштво постаје носилац и чувар моралног закона. Социолози који уче о социјалном пореклу моралног, неоспорно наслућују некакву истину. Али они не виде праизвор те истине и њен дубоки смисао. Етика закона, пре свега, значи да је субјект моралног вредновања друштво, а не личност; да друштво утврђује моралне забране, табуе, законе и норме којима личност мора да се повинује из страха од моралног изопштења и казне. Етика закона не може бити индивидуална и персоналистичка, она никада не продира у интимну дубину моралног живота личности, моралног искуства и борбе.

Етика закона је, истовремено, човечна и прилагођена људској нужди и потребама, људском нивоу, али је, у највећој мери, и нечовечна, беспошtedна према људској личности, њеној индивидуалној судбини и њеном интимном животу. Свака етика закона сматра да је апстрактно добро изнад конкретног, индивидуалног човека. Морализам, који вечно осуђује људе, јесте плод закона. Али је тај морализам неморалан пред лицем више, незаконске етике.

Закон не само да се не интересује за живот личности, он јој чак не даје ни снагу за остварење оног добра, које од ње захтева. То је основна противречност етике закона, која неизбежно води ка етици искупљења или благодати. Спарушена врлина закона, лишена благодатне енергије која живот чини богатим, често се среће у хришћанском аскетизму, који може изгледати као форма етике закона унутар хришћанства. Монашко-аскетско непријатељство према животу, *ressentiment* у односу на живот, јесте реакција етике закона унутар религије искупљења и благодати, етике у којој нема силе која доприноси просветљењу живота. Ужас законског морализма је у томе што он тежи да од човека направи аутомат врлине. У суштини, етика закона гради се тако као да Бог не постоји, тј. на Божју помоћ се не рачуна.

НОРМАТИВНА ЕТИКА. ФАРИСЕЈСТВО

Етика закона не постоји само као религиозна и социјална етика. Она, чак може бити заснована на слободи и аутономији. Али, у сваком случају,

открива се њена старозаветна етика. Етика закона је нормативна и идеалистичка. Она аутоматски доноси једнака правила за све људе и све животне околности. За такву етику индивидуалност не постоји, не постоји непоновљиво-индивидуални морални проблем који захтева непоновљиво-индивидуално, тј. стваралачко, морално разрешење.

У истој мери као Кантова,¹ легалистичка је и морална филозофија Л. Толстоја. Л. Толстој чак и о Јеванђељу суди у смислу моралног закона и норме, а остварење Царства Божјег изједначује са уздржавањем од јела и пића. Испоставља се да је Христово учење низ моралних прописа које човек лако може да оствари уколико прихвати да су они разумни. Толстој је био велики критичар хришћанске неистине и лицемерства. Али, он је желео да живот потчини тиранској власти морала, закона. И Кант и Толстој израли су на тлу хришћанства али, уз све њихово слободољубље, они представљају легалистички преображај хришћанства. Они се залажу за самоправедност кроз остваривање закона, тј. враћају се фарисејству, пелагијанству, које је такође представљало легалистички морализам, због чега му и није била потребна благодат. Поштовање закона је у хришћанству у свим временима било снажно. Чак је и благодат схватана законски. Није био подељен ни фарисејски однос према закону. Такође, аскеза је добила законску форму. Тип моралисте је тип човека оданог закону који не жели да зна за индивидуалног човека, личност, живо биће.

Нормативизам легалистичке етике применљив је само на веома грубе елементарне случајеве – не треба живети развратно, не треба убијати, красти, лагати, али је потпуно неприменљив на дубље и суптилније случајеве који захтевају индивидуално-стваралачко решавање. Закон је изазван страшно природом старозаветног Адама, осветољубивог, властољубивог, користољубивог, завидљивог, сладострасног. Али, прави проблем етике лежи дубље и повезан је са сложености индивидуалног живота. Међутим, етика је првенствено била схватана као учење о томе да не треба завлачити руку у туђи џеп.

Религиозни лик етике закона представљен је у фарисејству. Погрешно је мислити, као што хришћани често чине, да је фарисејство нешто што је религиозно и морално ниско, скоро ружна реч. Напротив, фарисејство је религиозно и морално висока вредност, врхунац религиозног и моралног живота јеврејства. Фарисеји су били верни закону и тумачи закона. А ипак, против те високе и чисте појаве, против фарисејства, устаје Христос. Поду-

¹ Кантову моралну максиму, сваког човека треба разматрати не као средство већ као сврху саму по себи, поткопава законска основа етике, јер се испоставља да је сваки човек средство и оруђе за остваривање апстрактног, безличног, општеобавезног закона. Моралност је слободна у односу на сопствене законе, али је човек крајње неслободан и неаутономан, у целини потчињен норми и закону.

на против фарисејства је разоткривање његове неистине пред новозаветном истином. Разоткривање фарисејства је разоткривање етике закона, етике оправдања путем закона, етике чистоте и задовољства сопственом праведношћу. Јеванђеље је грешнике и царинике поставило изнад фарисеја, нечисте изнад чистих, оне који не испуњавају закон изнад оних који га испуњавају, последње изнад првих, оне који срљају у пропаст изнад спасених, „зле“ изнад „добрих“. То је парадокс јеванђељског морала који хришћани с муком покушавају да разумеју и прихвате у историји. Хришћани мисле да се јеванђељске оптужбе односе на фарисеје који су живели у далекој прошлости, па их и сами реторички нападају као зликовце. У ствари, те осуде се односе и на саме хришћане, на сваког од нас, који себе саме сматрају праведнима, односе се на морално најбоље.

Закон се може испуњавати до најситнијих детаља и може се постати по закону чист. Фарисеји су то и чинили. Ипак, испоставља се да потпуно испуњење закона и потпуна чистота не спасавају, не отварају пут у Царство Божије. Фарисејство, тј. етика закона, у Јеванђељу се беспштедно осуђује, зато што њему није потребан Спаситељ и спасење, као што је потребан цариницима и грешницима, зато што, уколико би последња религиозна и морална истина била на страни фарисеја, искупљење не би ни било потребно. Фарисејство је негирање искупљења и Искупитеља. Фарисејство мисли да је искупљење у испуњењу закона добра. Грешнику је потребно спасење, а спасење не долази од закона, већ од Спаситеља: спасење се остварује кроз искупљење, а не кроз закон.

Фарисејство је толико дубок и постојан елемент људске природе окренуте закону да оно хришћанство схвата на свој начин и деформише га. Хришћанин који мисли да је оправдан, чист и спасен, да је изнад грешника уколико често одлази на службу, клања се, пали свеће, слуша молебан, по пропису изговара речи молитве, испуњава сва канонска правила, извршава милосрдна дела и добротинства јесте фарисеј унутар хришћанства, и на њега се такође односе фарисејске осуде. Етика закона се може испунити, али је она немоћна да се бори са мислима и да измени човеково унутрашње стање. Сагласно етици закона, човек постаје добар зато што извршава дела закона док у стварности човек чини добра дела зато што је добар (Берђајев 2000: 109).

Хришћанство полази од Христових речи да је човек изнад суботе и од Христове заповести о љубави према ближњем. Али, као што у хришћанству почињу да побеђују људи од закона и фарисеји, као и „субота“, те се апстрактна идеја добра поставља изнад човека, живог бића. „Добра дела“ почињу да се схватају не као испољавање љубави према Богу и према ближњима, према живом бићу, већ као начин самоспасавања и самооправдања,

као пут остваривања апстрактне идеје добра за коју човек добија награду у будућем животу. Тако се спроводи издаја јеванђељског откровења добра. Где нема љубави, ту нема ни добра. Љубав не тражи и не очекује награду, она сама је награда, она је просветљење и преображај бића. „Добра дела“ немају ничег заједничког са Јеванђељем и хришћанским откровењем, она остају у прехришћанском свету. Треба помоћи ближњем не ради спасења душе, већ ради искрене љубави. Љубав према човеку је сама по себи вредност, она садржи иманентни квалитет добра.

ЈЕВАНЂЕЉСКИ МОРАЛ И ЗАКОНСКО-ФАРИСЕЈСКИ МОРАЛ

Хришћанство не зна за једном заувек дате типове злотвора или типове праведника. Злотвор се може претворити у праведника, а праведник у злотвора. До смртног часа нико не зна шта се човеку може десити, какви све преврати могу наступити, јер нико не зна шта се са човеком збива у смртном часу. Хришћанство се према злотворима односи другачије него етика овога света. Оно не допушта оштре поделе људи на расе, на расу „добрих“ и на расу „злих“ које тако високо цене етичка учења. Човек се не осодађа, не спасава, не постаје бољи и не усавшава се ако је неповратно уврштен у расу „злих“ и анатемисан. Против тога устаје религија и етика искупљења. Само хришћанство верује да се прошлост може победити, оно зна за тајну заборављања и брицања прошлости. То и јесте тајна искупљења и она ствара етику другачију од етике закона. Из прошлости у будућност не протежу се бескрајне нити, оне могу бити прекинуте. У томе је тајна покајања и опроста грехова. Јер Христос није дошао ради праведника, већ ради грешника.

Ми не знамо последњу тајну људског срца, његову крајњу дубину, она се открива само ономе који воли. А онај који осуђује ретко је онај који воли, и зато је њему недоступна тајна срца човека кога он осуђује. У томе је ограниченост сваког суда и граница поделе на „добре“ и „зле“, „побожне“ и „богоборце“, вернике и атеисте. Понекад „зли“, „богоборци“ и „атеисти“ могу бити угоднији Богу, него „добри“, „побожни“, „верници“. Етика закона то тешко може да схвати, али за етику искупљења то је јасно.

Јеванђеље врши потпуни преврат у моралним оценама, а ми све његове димензије не осећамо, јер смо на њега сувише навикли и сувише га прилагодили свакодневним оценама.

Христос је живео међу грешницима, међу цариницима и блудницама, с њима је јео и пио. А против тога су се бунили фарисеји, носиоци етике закона, етике света у име чистоте. Фарисејска етика закона не воли болесне и грешне, њени представници живе у друштву праведних и чистих и чувају

свој углед. Хришћански свет је пун таквих фарисеја зато што је етика закона лакша и приступачнија од етике благодати. Етика закона, етика која не познаје искупљење и благодат, сматра да сунце обасјава само добре и да се дажд даје само праведнима. Али, Јеванђеље изједначава пред Богом добре и зле, праведне и неправедне. Добри и праведни не могу више да буду горди на своју доброту и праведност. Некадашња законска вредновања добра и зла губе снагу. Никада ниједна етика није стала на страну цариника и блудница, грешних и неправедних. Тако је поколебан људски појам о добру, који се чинио непоколебљивим и апсолутним. Црква се током историје трудила да морални преврат, који је извршило Јеванђеље, учини нешкодљивим и безопасним, али је било немогуће сакрити да јеванђељски морал, морал Христов, не личи на морал света, на људски морал. У исто време, етика нашег света, етика закона, сматра моралним дугом да се на грешницу баци камењем. И онај који баца на грешницу камен, који осуђује свог ближњег као злог, у том моменту сматра себе праведним и мисли да поступа по моралном закону. Потпуно је јасно да право хришћанство не допушта поделу на људи на два табора – „добре“ и „зле“, „праведнике“ и „грешнике“. Сви зли и грешни могу да постану праведни. Све је бескрајно сложено. Црква је још у првом веку осудила свако оштро одвајање светих, праведних, спасених. Погрешна је свест о себи као некоме ко борава у табору спасених и изабраних. Законско-фарисејски морал лако односи превагу над јеванђељским, јер га је лакше испунити, и његовим испуњењем наступа осећање сопствене оправданости. А благодатни јеванђељски морал открива се у околностима животних потреса, у важним догађајима, на које је закон неприменљив.² Испоставља се да је закон који осуђује грешнике и зле погодан само за уобичајене, свакодневне прилике, док су људска срца хладна и стврднута. Али за неуобичајене ситуације животних катастрофа, у којима се једино и разоткрива дубина живота, испоставља се да је закон потпуно неприменљив, а његов суд ништаван.

Јеванђељу је својствен апсолутизам и максимализам, али то је максимализам поседне врсте. Лаж моралистичког максимализма је у томе што он захтева максимализам од других, максимализам у извршењу закона и норме. Зато је он према људима немилосрдан и све осуђује. Ништа слично не постоји у благодатном максимализму Јеванђеља. Он само открива Царство Божје и пут ка њему, али не даје правила и норме. Строгост према се-

² Карењин А. Толстоја типичан је поданик закона и фарисеј. И његов суд над сопственом женом Аном је типично фарисејски суд. Он је, свакако, био грешнији него она, и срце му је било потпуно охлађено. Али, када је Ана била на рубу смрти, Карењиново срце се у тренутку несвакидашњег потреса раскрвило и он је престао да суди по закону, наступио је благодатни тренутак. Чак је и Карењинов однос према Вронском престао да буде легалистички, постао је људски. Тако дива увек.

ди и попустљивост према другима – то је истински хришћански, јеванђељски однос према животу (Берђајев 2000: 114–124).

У време првих векова хришћанства у Цркви је постојао секташки покрет монтаниста који су доказивали да се Црква састоји искључиво од савршених и светих, односно да из Цркве треба избацити грешнике и несавршене. Међутим, сам Христос је био са страдалницима и грешнима због чега су га фарисеји и оптуживали. А Црква Христова је дужна да буде слична Христу, она не може бити само уз честите и уз савршене, она је, пре свега, позвана да буде са онима који су духовно пали. Хришћанство би, признајући једино чиста и савршена бића, било фарисејско. Управо је монтанизам пример лажног максимализма и морализма у хришћанству (Берђајев 1996: 26; 2002: 489). Овакви ставови су у духу исказа Сергеја Булгакова да је „Црква је заједница грешника који се спасавају“.

Берђајев изричито истиче да не треба поистовећивати религију и морал и да управо то води у морализам. Религија и морал су две ствари. „Ја одбацујем оно моралистичко, кантовско-толстојевско схватање религије према коме се суштина човекове природе, оно што човека чини човеком и ликом и подобјем Божјим – налази у моралности; људи најчешће у моралном подвигу виде јединствену заповест и помоћу тога мере степен религиозности и, у складу са тим, људима који нису у свему морални одричу право на религију. Тај религиозни морализам се заснива на потпуно погрешној психологији и метафизици; ту се моралност одваја од целине људске природе и приказује се као нешто што има сасвим посебан значај. Грешка морализма је сасвим блиска оној грешци коју чини рационализам. (...) Моралистичка религиозна свест види у првобитном греху морални чин и нарушавање моралне заповести и сматра да се у обнову морала може наћи спасење човечанства. (...) Сагрешење и пад су религиозно-метафизички а не морални чин; то се налази негде неупоредиво дубље од сваке моралности која је само један појединачан производ људске психе“ (Берђајев 1982: 24–5). То илуструје одређеним речима: „Некакав разбојник и крвопија може врло искрено, истински побожно да се клања светости, пали свеће пред иконама светитеља, одлази у манастире старцима, остајући разбојник и крвопија. То се чак не може назвати лицемерјем“ (Берђајев 2002: 46). Један други руски религиозни мислилац - Павле Флоренски – износи сличан став о званичном становишту Цркве „карактеристика православног односа према Цркви је превага култа, нарочито обреда, над учењем и моралном страном хришћанства. Псовка, тучњава, пијанство мањи су грех од нарушавања поста. Духовник ће лакше да отпусти нарушавање чедности него неделажење у цркву... Обављање култа је важније од добротинства“ (Флоренски 2007: 28).

ЈУРИДИЧКО ПОИМАЊЕ ОДНОСА БОГА И ЧОВЕКА

У нашем свакодневном животу појмови као што су „откуп“, „искупљење“, „оправдање“ су потчињени природи трговинско-пословних односа, индивидуалне рехабилитације и субјективне осигураности. Ради се, заправо, о јуридиком тумачењу библијских представа о „откупу“ који је Христос принео својом крсном смрћу. Сагласно оваквом тумачењу, човечански грех представља нарушавање и преступ божанског „правног поретка“ а истовремено и увреду части и величанства Божијег. Величина кривице за то нарушавање и увреду мери се величином достојанства увређеног – као и код људског рода. Према томе, бесконачна величанственост и праведност Божија захтевала је и бесконачно велику накнаду за умилоствивљење. У учењу Лутера и Калвина, Христовом крсном жртвом не задовољава се само праведност него се умилоствивљује и гнев Божији.

Изопачења која ова теорија наноси вери Цркве су неиздрожива. Она истину Божију изопачује тако што слободу Његове љубави потчињава неумољивој нужности некакве сурове праведности која садистички захтева задовољење. На тај начин Бог Цркве се, од Оца и „дезумног љубитеља“ човека, претвара у немилосрдног судију и претећег казнитеља. Тако се Црква претвара у моралистичку религију коју карактеришу покушаји да победи смрт својим достигнућима достојним награде (Јанарас 2000: 166–67). Отуда и порекло одређених догматских схватања у римокатолицизму, пре свега, врло позната индугенција. И Бенц увиђа да је Запад од почетка темељни однос између Бога и човека разумевао примарно као правни однос. Сама Црква се схвата као духовна правна установа. Греси се могу компензирати новчаним прилозима, што је схватање које је настало стапањем римског и германског начина правничког мишљења. По таквом поимању, „вишком добих дела“ која светац учини изнад потребне мере као накнаду за своје грехе, располаже папа који их дистрибуира у корист осталих верника (Бенц 1988: 43–45).

Оно што нарочито изазива пажњу је да се јуридиком дух приписује искључиво (од стране водећих православних теолога, али и уопште са становишта званичне црквене позиције) западним хришћанским конфесијама (католичанству и протестантизму), а да се православље сасвим искључује из тога. И таква тенденција у западном богословљу се сматра деградацијом на јеврејски, старозавени, законски ниво поимања Бога и његовог односа са човеком. Јанарас тврди да се римокатоличка побожност темељи на правном схватању кажњавања грешника и награђивања праведника (Јанарас 2004:128). Таквом ставу је склон и Берђајев, који не припада званичној црквеној теологији. „Схватање хришћанства као религије богочовечанства је

сасвим супротно јуридикчком схватању односа између Бога и човека и јуридикчкој теорији искупљења, раширеној у католичком и протестанском богословљу“ (Берђајев 2001: 158). Међутим, рекло би се да је ова строга идеално-типска подела могућа на теоријском, доктринарном нивоу док у емпиријској равни ствари као да стоје сасвим другачије. Изузев у елитнијим црквеним круговима (свештенство и ужи круг црквенијих верника) правнички дух је веома раширен и међу православним верницима, до те мере да се може сматрати доминантним доживљајем православља. Штавише, чак и сама Црква (православна) као институција и њена јерархија није сасвим имуна на такав дух који се приписује западним гранама хришћанства и целокупној западној цивилизацији. „Јеванђеље и цела теологија се свде на морални систем забрана, прописивање престапа и казни, понекад чак и на правне норме. То има последицу да се цео закон љубави, као једини закон Цркве, замењује позитивном правном нормом да Црква функционише као правна институција, попут свих осталих“ (Биговић 2000: 167). Односи између Бога и човека се виде као односи новчане трансакције. Добија се онолико колико се даје. Када, рецимо, свештенство апелује на вернике за новчане прилоге простонародном, популистичком максимумом „ко Цркви даје, Богу позајмљује“ циља на тип свести који рачуна на реципрочну, симетричну компензацију или размену са Богом. Популарна класификација разликује три нивоа духовног узраста или односа са Богом: род – господар, слуга – господар, син – отац (или чак односе пријатељства). Јуридикчка свест види Бога као господара.

ФАРИСЕЈСКИ, МОРАЛИСТИЧКИ ДУХ У СРПСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ

Ова теорија Берђајева, или боље рећи, интерпретација хришћанског схватања морала је веома применљива на случај и искуство нашег српског православног верника и свеукупне Цркве.

Наиме, мноштво је израза који указују на значајно, вероватно доминантно присуство фарисејског духа у српском народу. У коме се види одсуство елементарне свести о властитом грешном животу до те мере да одступа од основног хришћанског постулата о грешности људске природе и сваког човека. У свакодневном говору усталио се приличан број израза који показују такво стање духа, тј. праведничког самозадовољства које се обично исказују после преживеле несреће за коју се сматра да је незаслужена, неправедна због наводног исправног начина живота и обављања ритуалних дужности према Богу: „У животу нисам ни мрава згазио“, „Шта ми

учини, Боже, кад сам постио сваке среде и петка“ или „Кад сам ти палио свећу сваке недеље“, „Нисам се ја гађао на Бога камењем“. Исто тако, када после дуго очекиваног остваривања одређене жеље коначно наступи њено испуњење, долази до роптајућег, љутитог и ироничног захваљивања са препознатљивом интонацијом прекора зато што заслужено долази са великим закашњењем, а не онда када је постојала јака потреба за тим, не благовремено. С тим у вези, рећи ће се „Е, хвала ти, Боже“, а у вулгарној варијанти захваљује се фалусу „Е, хвала, к...“. Као да се верује у вероломно понашање Бога који не „испоштује“ и не поштеђује³ вернике због њихових моралних дела, заслуга. За разлику од историје јеврејског народа где је увек народ тај који одступа од завета са Богом, овде то чини сам Бог. Сагласно томе, такво веровање има своју другу страну или наличје, кад одређено лице, за које се сматра да живи непоштеним животом, снађе одређена несрећа, онда се то узима као ликујућа потврда постојања Бога. Том приликом се обично узвикује „Има Бога“ јер се сматра да је казна наступила као последица чињења неопростивих дела.⁴ Сергеј Флере то види као препознатљиву црту српско-православног веровања које карактерише страх од Божјег кажњавања (Флере 2007: 44). Радован Биговић, такође, српском вернику приписује доживљај Бога као „крвника“ и „целата“ (Биговић 2000: 14).⁵

И сам српски језик понекад показује неспособност прилагођавања новозаветном духу, односно не изражава га на адекватан начин, већ пре испољава прехришћанску свест. Тако, рецимо, термин хришћанске заповести не изражава своју суштину на прецизан начин. Заповести указују на крути, строги и императивни карактер, на наредбе које се морају извршити док се, у ствари, ради о Христовим позивима, апелима онима који желе да га слободно прихвате, остваре заједницу са њим. Слично томе, на литургији пред причешће позивају се верници да „са страхом Божијим и вером“ приступе а заправо се тиме указује и утиче на вернике да тој Светој тајни приђу скрушено и са пуном свешћу о својој недостојности и огромној развалини која зјапи између њих и Онога чије тело и крв примају.

³ После елементарних непогода и штете нанете роду и укупне материјалне штете могу се чути и речи прекора на рачун Бога да то „Није лепо“.

⁴ Код појединих свештеника, обично у сеоским срединама, могу се после претрпљене временске непогоде и пољопривредне штете у њиховој парохији, али и шире, чути прекорне оцене на рачун парохијана да се ради о деждојичком крају који је стигла Божја казна. Такође, инвалидна деца се тумаче као последица непридржавања полних односа и организовање свадбе за време поста.

⁵ Ове уврежене фразе и изрази поседују велику поузданост у погледу актуелности и ваљане репрезентативности српског религиозног дијала, што не мора бити случај са сваком другим изрекама религиозног садржаја које се, уосталом, не морају прихватити здраво за готово. Тако, на пример, позната изрека „Ко се не освети, тај се не посвети“ изгубила је на актуелности и репрезентативности израза јер се односи на једно одређено доба и на посебне околности превазиђеног живота.

Тај старозаветни дух кристално је евидентан у односу према благоданима. Српски народ у свом речнику има термин за седми дан (недеља) који изражава његов целокупно схватање и практиковање празника. Недељом (и сваким другим празником) не дела се, не ради. Треба се придржавати од рада безусловно. Док је руском језику овај дан носи афирмативан назив (воскресение, мали васкрс) у српском народу он има негативан предзнак пасивног празничног пландовања а тиме и одсуства свести о његовом смислу. Заправо, недеља се често и не сматра некаквим празником као што су други празници. Али, без обзира на то празник је дан када не треба ништа радити „макар и земља да гори“. Овакав однос према суботи код фарисеја оштро је укорио сам Христос речима да није човек ради суботе већ субота ради човека и да се и суботом може водити овца из јаме и лечити људи. Међутим, ова садржајна подударност са старозаветним везивањем за суботу може лако да завара. Иза тога зазирања од предузимања одређених радних делатности стоји и интензивна стрепња, страх од кршења табуизираних забрана рада чиме се стиже до оних слојева људске религиозне свести који су још старији и датирају од паганства.

Тај строги и ригидни законски дух православних (некритични) се савсим јасно испољава у данашњем актуелном спору око догослужбене реформе у СПЦ. Наиме, знатан број верника покушајима реформе приступа снажним отпором, не разликујући оно што је у Цркви суштинско од онога што је неважно, пролазно, спољашње. Православну религиозност као доминантно ритуалну често карактерише обредни формализам. Обреду се приступа механички и придавањем пажње сваком детаљу иако се не разуме његово место у обреду и смисао.⁶ Православног верника одликује јака фиксација за традицију. Њеном учвршћењу доприносе и чести позиви свештеника за враћањем „праотачкој“, „прадедовској вери“, „вери наших Отаца“ из чега неки верници стереотипно и некритички закључују да је суштина вере у враћању старом, у везаности за наслеђе. Због тога онај други део свештенства има тешкоћа у њиховом одвраћању од враћања. Но, правосла-

⁶ Због несугласица у литургијској реформи (око начина изговарања молитве од стране верника, отварања и затварања „двери“, на коју страну ће се окренути свештеник) долазило је и до туча у храму, као што је то био случај у Саборној цркви у Крагујевцу ове године (али су ти спорови присутни и у другим епархијама на релацији владика-ниже свештенство, најчешће монашко). Ево како један од свештеника тог храма Милић Марковић то објашњава: „Проблем је што у цркви постоје људи који веру доживљавају као закон и покушавају да је сведу искључиво на заповести, без обзира на то колико је наш Бог љубав. Међу њима има и образованих и добрих верника, али са недовољним познавањем православног предања. Ако је Бог закон, за поштовање Његових заповести следи награда, а за преступ санкција. То није тако, али та група људи, очигледно, тражи строге норме и доживљава их као општеобавезујуће, и за себе и за друге. У том смислу њима је потребно и стандардизовано догослужење – каже отац Милић, наводећи да проблем „није теолошке и догословске, него психолошке природе“ (Dva lica jedne istine, Политика, 4. 08. 2009)

вље је иначе, без обзира на унутрашње богослужбене спорове између традиционалистичких усмерених и либералнијих, генерално узев, несклоно експериментисању. „Разумљив је конзервативизам (...) православља које не дозвољава да се измени ниједно слово, ниједна радња у обреду. Спасоносним су се показале управо ове формуле, а какве ће бити нове то се још не зна“ (Флоренски 2007: 30). Међутим, чини се да иза ових сукоба око обредних питања техничке природе, стоји и дубља позадина. Наиме, противници реформе у овим иновацијама или променама виде изневеравање суштине православља и његову издају. Плаши их свако приближавање и сличност са западним хришћанством. У пријему оних елемената који подсећају на католичанство види се подвала Антихриста. Зато се треба по сваку цену разликовати од католичанства као туђинске вере.⁷

Исповест је света тајна која је ретко заступљена у српском народу. Потребна за њом обично се приписује „тешким грешницима“, што подразумева извршење озбиљних моралних и кривичних (не)дела (убиство, прељуба), док се у случају постојања грешних мисли дела, мисли потреба за њом искључује. На питање да ли су се некад исповедали људи обично одговарају да нису ништа згрешили.⁸ Управо, из овакве религијске свести произилази и неразумевање и ниподаштавање искрености исповести и покајања код других. Не верује се у могућност покајања других. Са сумњом се гледа на покајање других управо из разлога што се нема аутентично лично религиозно и покајничко искуство већ се на покајника углавном пројектују неморални мотиви срачунатог и олаког избегавања одговорности и Божијег револта

⁷ Аналогно томе, слично духовно расположење и разлози су карактерисали Русију (у време раскола и патријарха Никона у XVII веку). „Погрешно је мислити, како се то раније често тврдило, да је верски раскол XVII века настао због ситних неслагања око верског обреда, око једногласја и многогласја, због крштења са два прста итд. Нема сумње да је у нашем расколу значајну улогу имао низак ниво образовања, руско мрачњаштво. Верски обреди су заузимали исувише значајно место у руском црквеном животу. Православна религиозност се била свела на тип храмске побожности. При ниском ступњу просвећености, то је водило одоготоврењу историјски релативних и привремених обредних форми (...) Расколници су осетили издајство у цркви (...) Њих је надањивала социјално-апокалиптичка утопија (...) Раскол је значио бежање, повлачење из историје зато што је историјом заглавао кнез овога света, Антихрист, који се пробио до врха цркве“ (Берђајев 2001: 14, 15).

До сличног запажања долази и Андреас Бас. “Шездесетих година седамнаестог века, када је патријарх Никон, по узору на Византијску Цркву и подржан од стране цара Алексеја, спровео неколико литургијских реформи, шизма је поделила Руску цркву на два дела. Шизма се појавила око, чини се, тривијалних питања као што су да ли се треба крстити са три или са два прста, како се изговара име Исуса Христа и како се врши религијска процесија, јер, по мишљењу многих, религијска церемонија, некоректно изведена, нема ефекта и нема вредност пред Богом. Али у исто време у Русији је постојало есхатолошко расположење чији значај за раскол не треба потцењивати. Антихрист је очекиван у свако време после 1660 године... (Може се рећи да права суштина доктрине старовераца није била реакција против литургијских реформи, већ очекивање владавине Антихриста“ (Buss 2003: 59).

⁸ Ова света тајна је ретко практикована у српском народу и у ранијим историјским периодима. Гордана Каћански (2000) говори да је у XIX веку исповест била ретко заступљена.

због грешног дела и начина живота.⁹ Као да се не признаје покајање и право на њега. Такође, као да се не верује у Божије милосрђе. Тежина тог греха тумачи се као сувише значајна да би на тај начин, тј. простим његовим обзнањивањем могла бити опроштена. Заправо, ради се о вулгарном тумачењу суштинне овог обреда јер Црква позива на сношење консеквенци свога понашања, па тако уколико се ради о кривичном делу упућује на обзнањивање и пријављивање надлежним органима. Задовољење правде захтева се и у односу на људе (а не само Бога), потребан је опроштај грехова и од саме жртве.

Поред неверовања у покајање других, не верује се ни у њихову религиозност. Обично се тврди да људи одлазе у цркву да би „били виђени“, а искључује се могућност да можда иду да би нешто видели, из радозналости, али и дубоке потребе. Речју, сложена мотивација за посећивање цркве се банално редукује на сујетне и интересне разлоге. „Број помодарских верника се априорно преувеличава и тзв. новокомпонованим верницима унапред одричу искрени, дубоки религиозни мотиви. Када се ради о верницима помодарима, њих у цркви свакако има. Међутим, они се појављују само за време најсвечанијих празника и углавном у вечерњим богослужењима јер учешће у црквеним ритуалима, са захтевима напора, представља елиминаторни, селективни механизам присуства у цркви“ (Симић 2005: 55–77). Ово прејудицирано пресуђивање толико је масовно, често и недовољно утемељено да се и оно само може назвати помодарским. Сваки облик преобраћењаштва било идеолошко-политичког или верског се унапред квалификује као камелеонство (прелеташтво) и сматра се инструментом одређеног интереса, користољубивости. У туђим наводним верским слабостима, недостацима налази се рационализација властитих пропуста, верског понашања. Они који немају формирану потребу и развијену навику одласка у цркву као изговор наводе да им тамо смета присуство „новокомпонованих“, „новопечених“ верника-помодара. Властито непридржавање поста се правда наводним одсуством таквог понашања код свештенства који су, како се обично тврди, у томе затечени на делу.

Фарисејски или моралистички дух је раширен не само у општој јавности, лаикату већ и код саме црквене јерархије. Њихове моралне оцене не прелазе границе свакодневног, конвенционалног морала. „Проповеди које се данас слушају (...) у суштини се не разликују од уобичајеног моралисања на пољу друштвене конвенционалности“ (Биговић 2000: 211). Он се често

⁹ Мирко Благојевић (1995: 84) у свом магистарском раду, објављеном под називом Приближавање православљу, наводи пример односа исповести и исповедницима: „Учинио је такве ружне ствари, такво зло, а потом отрчао у цркву да се исповеда свештенику. Али не може то тако. Њему то ништа не вреди јер се то не може опростити. Он сад живи као да се ништа није десило, као, Бог му је све опростио. Правда је спора, кажем, али ће га ипак стићи“.

исказује у понашању и осећању моралног самозадовољства или како би Александар Шмеман рекао „праведничке ароганције“ и „праведничког самозадовољства“ (Шмеман 1997). Ове две синтагме се тичу Цркве више на макронивоу, у међунационалним и међуверским односима. Наиме, православни су због претрпљених историјских неправди и свеукупног зла од иноверних склони да такву оштру поделу на злочинце и жртве овековече као природну и једино могућу. Слично се понашају и Срби у својим оквири-ма. Они су, такође, склони прављену оштрих разлика на себе као невине жртве, и друге као историјске непријатеље. Међутим, тај образац примењује се и на индивидуалном, микроплану, у међуљудским односима где нема признања властите одговорности. Упркос православној врлини смирења, скрушености честе су изјаве националног поноса (код верника и клира) који се наводно разликује од гордости. „У зачалу, одељку из Јеванђеља, слика је човека који је увек задовољан самим собом јер сматра да извршава све захтеве своје вере (...) На понизност – личну или заједничку, етничку или националну, гледа се као на слабост. Чак и наше црквене заједнице. Зар и оне нису прожете истим духом фарисеја? Зар не желимо и ми да сваки наш прилог, свако добро дело, све што чинимо за Цркву – буде признато, похваљено и објављено?“ (Шмеман 2007:17). Јеротић, такође, увиђа да је и у нашем народу ружан обичај да се пред окупљеном паством у цркви ставља новац на икону (и то металан да „зазвечи“), да се о празницима читају имена добротвора и дародаваца Цркви, најчешће у њиховом присуству (Јеротић 2000: 94). Такође, чест је случај да на икони стоји име дародавца, на одређеном грађевинском објекту стоји име градитеља и финансијера итд. Још важније од тога, уобичајена је малограђанска подела на богодојажљиве, побожне, благочестиве, честите појединце и породице и оне друге. Ови први се истичу као узорни, угледни, заслужни.¹⁰ Ова дискриминација умногоме

¹⁰ Био сам, једном приликом, сведок током уобичајене исповести уочи значајнијег црквеног празника када се формира дуга колона верника спремних за исповест, када је један свештеник у Саборној цркви у Нишу, што због гужве што због моралистичког предубеђења, ослободио свог верника парохијана исповести објашњењем: „Знам ја ваш живот, професоре“. Још боље од тога, о таквом стању духа у Цркви и подели на верски и морално подобне и неподобне говори устаљена пракса да се, приликом препоруке одређеног парохијана (нпр. за вероучитеља) црквеним властима (владика) од стране надлежног пароха, дају неосноване, накићене препоруке о поменутом стању његове породице, родитеља. Ради се о прилагођавању свештеника постојећој атмосфери у цркви. Углавном у тим препорукама стоји да се ради о побожној породици која се редовно држи свих верских обреда и влада по православним моралним нормама, што често није нимало тачно већ грубо одступа од стварности (осим у случају самог лица које је предмет препоруке) јер се најчешће ради о секуларизованој и атеизованој средњој генерацији (родитеља) социјализованој у време комунизма, са минималним или никаквим везама са Црквом. Међутим, оно што је вредније помена је да се овде узима обзир и улази у вредновање кандидата оно што је ван његовог утицаја и што није његова одговорност, а то је верски статус родитеља због чега „трну зуби“ и самом њиховом наследнику. Ово сликовито показује разлику од хришћанске етике која не злопамти ни саму прошлост кандидата а камоли

подсећа на социолошку теорију интеракционизма која и сама разобличује малограђански морализам (иако не са том интенцијом и не користећи ту терминологију). Преступи сиромашних, депривилегованих, маргинализованих се тумаче као правило док припадника средње класе као изузетак.

Овакав морализам врло лако и веома често поприма и фундаменталистичке и фанатичне примесе са карактеристичним вредносним поларизацијама. Међу свештенством СПЦ и верницима може се чути непомирљива подела родитеља и њихове деце који се опредељују за веронауку и грађанско васпитање као на оне који се одлучују за „Христа и Антихриста“, „Христа и Вараву“ и томе слично. Такође, свака атеистичка оријентација се често дисквалификује као безбожништво, што је термин који у себи сумира сем нерелигиозно опредељење и неморалну и антицрквену особу. Поред тога, учестао израз такве намене је и комуниста, комуњара.¹¹ „У свој суштини морализам, па и моралистички и јуридички језик, не прихвата тајну другог човека. У морализму нема љубави и слободе. Морализам је лицемеран.

његових предака („У чему вас затекнем у томе ћу вам судити“, „Не гледај ме ко сам био већ ко сам сада“). Још један пример упечатљиво говори о овој теми. Наиме, био сам присутан када је један свештеник говорио окупљеним верницима како је после завршене Призренске догословије морао, поред осталог, да приложи препоруке епископу о тамошњем владању, у којима је стајало да је као ученик био склон пушењу што га дискредитује као делинквента и баца неповољну мрљу приликом избора за пароха (због чега се одлучио да је поцепа и слаже да је није ни добио). Али, да иронија буде већа и сам тај свештеник је показао склоност ка истом суђењу и приврженост морализму. Наиме, чувши пренету му пошалицу једног теолога да свештеници не би наплаћивали скупо своје услуге кад попадају не би морали да објашњавају зашто је онај други поп материјално ситуиранији, он је љутито рекао: »Ма он је доскора живео животом раскалашног музичара“.

¹¹ У емисији коју на телевизији Кошава коју води Вања Булић (а која је емитована почетком маја ове године тада) гост те емисије, извесни магистар економских наука (није ми познато име), навео је речи умировљеног владике Атанасија Јефтића (из посмртног говора вођи Српске добровољачке гарде, популарно званом Гишка) да постоје две врсте грешника: десни и леви. Десни су они националистичке оријентације који се на крају покају а леви (комунистичке оријентације који се никада не покају). Није тешко показати сву неоснованост, неодрживост и апсурдност ове мисли националистички острашћеног и антикомунистички настројеног владике. Као најбољи демантиј и показатељ неодрживости ове изјаве, може послужити изјава коју је, пре више година, изрекао архимандрит Дионисије (игуман манастира Свети Стефан у Липовници код Алексинца) у интервјуу једној локалној нишкој телевизији (колико се сећам ради се о ТВ Банкер-у). На питање водитеља (које изражава распрострањено расположење неверице у покајничке склоности бивших чланова Комунистичке партије) да ли се комунисти заиста кају, одговорио да ако неко дође у манастир ради исповести и наведе све најгоре ствари о себи и при том осећа стид, нема разлога да не верујемо да се ради о искреном покајању. Такође, познато је да су многи руски религиозни мислиоци прележали младачку болест привржености марксистичким, левичарским идејама и доживели конверзију у православље а неки постали и свештеници (као Сергеј Булгаков), а други доживели и преобраћење супротног смера. Упоредо с таквим ставовима, у Цркви се може приметити једна сасвим супротна појава – да се веома олако појединим институцијама или личностима приписује епитет христољубивости. Таквим епитетом је почастована војска која је у комунистичком режиму представљала перјаницу комунистичке идеологије а сада напрасно задобија епитет христољубивости који подразумева масовно преумљење целокупног колектива.

Он увек дели људе на добре и зле. Са једнима поистовећује апсолутно добро а са другима апсолутно зло“ (Биговић 2000:39).

Данас су јавности врло актуелна питања да су религиозни људи бољи, моралнији од осталих, а као критеријуми се за такво вредновање узимају моралистичка начела.¹² Социолошка истраживања показују да нема разлике у моралном понашању између религиозних и нерелигиозних. Хришћанство сведочи да је процена моралности толико сложена за човека да је скоро или сасвим немогућа, па управо и из тога проистиче заповест, позив о неосуђивању. Људи виде само исечке туђих личних живота. Они виде грех а не виде оно што му претходи (покушај уздржања од греха), и не виде оно што следи након греха (покушај дистанцирања, ослобађања од греха), нити узимају у обзир свеукупност личних карактеристика грешника и његову целокупну животну ситуацију.

На циљеве веронауке у школи се гледа редуccionистички – као на морални бонтон, „лепо понашање“. Штавише, понеки вероучитељи и свештеници тврде да веронаука смањује проценат насиља у друштву док, с друге стране, постоје истраживања која показују да и свештеници у породици чине насиље.

Моралистичка свест се показује и према институцији светитељства. Речи „светитељ“, „светац“, „светица“ набијени су јаком моралистичком конотацијом као да се ради о личностима морално беспрекорног овоземаљског живота и мишљења. На светитеље се гледа као на безгрешне и непогрешиве. Понекад се примећује (углавном код фанатично оријентисаних верника који се задевају у плашт црквених верника) идолопоклонички однос идеализације њихове биографије и недопуштања критичког испитивања њихових идеја, стваралаштва са логиком „откуда ја грешник могу да просуђујем светитеља“. А заправо, хагиографије обилују примерима грешног овоземаљског живота светитеља у примерима убица (почев, рецимо,

¹² Дobar пример моралистичке свести код верника постоји у случају односа према оптужбама за педофилију на рачун владике Пахомија. Верници често показују отпор да макар начелно прихвате могућност да свештеник, поготову са највишим чином у Цркви и који персонификује саму Цркву, почини такво „гнусно“ дело. Иако, у црквеном животу постоји пример судски доказаног и црквено признатог (осуђеног и „одлученог“) случаја педофилије у примеру јеромонаха Илариона (бившег игумана манастира Хопово). Нарочито, у томе обилује Римокатоличка црква. Разлози за овакво схватање леже у: с једне стране, необавештености и простодушној наивности честитих људи („чистима је све чисто“) сасвим несклоних таквом понашању, што и представља препреку за емпатију и прихватање такве могућности, и с друге стране, апсолутно некритичне идеализације црквеног живота и исто такве беспрекорне покорности и поверења у црквену јерархију. То је, чини се, и један од пресуднијих разлога да се она (јерархија највишег реда: Сабор, Синод) определила за потискивање и заташкавање овог инцидента пре неголи за његово темељно испитивање и решавање. Познајући стање свести и духа у народу, она је могла претпоставити да ће им такво јавно мњење ићи на руку. Осим тога, свако разоткривање и обелодањивање могло би деловати и веома саблажњиво на у вери недовољно утемељене вернике.

од цара Константина), разбојника, блудника, проститутки (нпр. св. Марија Египћанка) али, наравно, са коначним исходом покајничког преобраћења. Такође, средњовековна историја Срба пуна је случајева из ложе Немањића саблажњивих животних прича и грехова владара који су касније канонизовани у светитеље. Заправо, није њихов морални начин живота оно што их чини светитељима. Пре ђи се рекло да се то светитељство гради на другачијим основама.¹³ Илустративан је и парадигматичан пример разбојника на крсту који први улази у рај. Сувишно је говорити о садржају његове животне прошлости, па ипак он задобија „Царство Небеско“. Овај пример разбојника постаје чест модел спасавања, светитељства и канонизације.

ЛИТЕРАТУРА

- Бенц Ернст (1988), *Дух и живот Источне Цркве*, Чигоја, Београд.
- Берђајев Николај (1982), *Нова религијска свест и друштвена стварност*, Издавачко-публицистичка делатност, Београд.
- Берђајев Николај (2000), *О човековом позвању*, Zepher Book World, Београд.
- Берђајев Николај (1996), *О савршенству и несавршенству хришћана*, Богословски факултет СПЦ, Хиландарски фонд, Београд.
- Берђајев Николај (2001), *Руска идеја*, Логос, Београд.
- Берђајев Николај (2002) *Човек и машина*, Логос, Београд.
- Биговић Радован (2000), *Црква и друштво*, Београд, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.
- Благојевић Мирко (1995), *Приближавање православљу*, Ниш, Градина.
- Buss E. Andreas (2003), *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*, Brill, Leiden-Boston.
- Јанарас Христо (2000), *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад.
- Јанарас Христо (2004), *Истина и јединство Цркве*, Беседа, Нови Сад.
- Јеротић Владета, (2000), *Само дела љубави остају*, Партенон, Београд.
- Каџански Gordana (2006), *Cenovnici sveštenodejanija u Srbiji od 1807–1842. godine*, u: *Baštine, časopis za istoriju*.

¹³ Црква не проглашава своје светитеље на основу мерила индивидуалног етичког савршенства; у личностима светитеља Црква не види световни образац беспрекорног етичког живљења, него отеловљење своје истине, то јест отеловљено сведочанство спасења – прве плодове Царства Божијег, односно „првине“ живота према којем читава Црква иде. Индивидуална врлина не представља светост уколико не служи објављивању и сведочењу истине Цркве. Са друге стране, покајање разбојника (на крсту) у последњем тренутку његовог живота, без икаквог рационалног поправљања његових злодела, показује га као светитеља Цркве, односно као пример и мерило „новог начина живота“ – човековог еросног повратничког обраћања Богу – као првом житељу Царства Божијег (Јанарас 2004: 93).

Симић Жикица, Религијска култура традиционалних православних верника, Теме 2005 (1–2), Ниш.

Flere Sergej, Klašnjek Rudi (2007), Serbian orthodox religiousness: an empirical and comparative portrait, Univerzity of Maribor, Slovenia.

Флоренски Павле (2007), Православље, Логос, Београд.

Шмеман Александар (1997), Православље на Западу, Цетиње, Светигора.

Шмеман Александар (2007), Велики пост, Манастир Тврдош, Требиње.

Василиос Н. Макридис

ПРАВОСЛАВНО ХРИШЋАНСТВО И ПРИВРЕДНИ РАЗВОЈ: СЛУЧАЈ ГРЧКЕ¹

I

Имајући у виду да грчку верску културу кроз историју није обликовао калвинизам, већ православље, обично не очекујемо да у њој затекнемо ону строгу дисциплину какву су калвинисти испољавали у свим аспектима живота, укључујући и пословање. Ово потоње је одлично описао Макс Вебер у својој класичној и контроверзној теорији о суштинској вези између протестантске етике и успона савременог и рационалног капиталистичког менталитета. Ова теорија је створила многе контроверзе, па је чак и преформулисана у делу који се ђави средњим веком на Западу и некадашњом формативном улогом католичанства. Ипак, питање о томе да ли православље подстиче или спутава друштвено-економски развој и тржишну привреду и даље остаје отворено. Да ли православље у својој доктрини и пракси садржи елементе који одобравају такав развој или оне које му се противе? И чему нас учи случај Грчке, где је православље доминантно још од доба Византије?

Пре него што пређем на главну тему, навео бих да се појавило неколико критичких гласова који су споменули негативну корелацију између православља и друштвено-економског развоја. Тако, на пример, немачки економиста и социолог Алфред Милер-Армак (Alfred Müller-Armack 1968: 328–370) тврди како православље у свом византијском и другим облицима не намеће никакву радну етику, те да стога није могло довести до неког битнијег друштвено-економског развоја, за разлику од западног хришћанства. Даље, грчки социолог Демостенес Саврамис (Savramis 1963), зачетник социологије православља и професор у Немачкој, покушао је да примени Веберове идеје и методе на проучавање православља. У многим публикацијама о Византији и Грчкој подржао је становиште да је источно хришћанство у једном тренутку почело да наглашава асоцијалне, пасивне и вредности порицања света, усмеравајући пажњу само на оносветовно-оријентисане актив-

¹ Прерађена верзија рада представљеног на конференцији: „Православни дух и етика капитализма“ (“The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism”), одржаној 7–9. марта 2005 у Бечу, Аустрија.

ности. Најбољи доказ за ову тврдњу може се наћи у основној оријентацији православних монаха, који су углавном преферирали да живе изоловано, за разлику од католичких монашких редова и њиховог световног активизма. Као конкретан пример за ово може се навести монашка заједница на Светој Гори. Православљу је у том смислу недостајао друштвени потенцијал какав је карактеристичан за западно хришћанство, што се види у недостатку темељне економске и свеобухватне друштвене етике. Саврамис је сматрао и да су различите појаве које се повезују са акумулацијом капитала међу православним Грцима у њиховој земљи и иностранству повезане са врстом привреде коју Макс Вебер назива „авантуристички капитализам“ (*Abenteuerkapitalismus*). Другим речима, не повезују се са развојем специфичног рационалног и крајње прорачунатог капиталистичког духа који је стално циљао на увећање богатства, што се у Западној Европи десило тек у савременом добу. Чак је и сам Макс Вебер (Max Weber 1988: 466–467), који се није систематски давио источним хришћанством, али је добро познавао руско православље, у више наврата изразио мишљење како је овај вид хришћанства у превеликој мери оносветовно-оријентисан да би створио иоле битну друштвено-економску етику и у складу с тим утицао на друштво и културу. Коначно, било је још стручњака (McNall 1974; Lipowatz 1998), који су из различитих перспектива, укључујући и идеолошке, подржавали становиште да је са историјске тачке гледишта православље успорило пут Грчке ка модернизацији, имајући у виду његов систем вредности и велики утицај на вернике. Не мора се ни спомињати да су оваква виђења повремено понављали политичари и креатори политике, а нарочито они негативно настројени према православљу. Све ово се може рећи и за Хантингтонову теорију о „сукобу цивилизација“ (Huntington 1996), у којој се разматра православље, и то пре свега грчко.

Насупрот овим становиштима, остали стручњаци тврде како се православље из више разлога не може сматрати узроком закаслелог развоја и модернизације Грчке или за њене привредне заосталости. Грчки теолог Александрос Пападерос (Alexandros Papaderos 1975) покушао је дати одговор на поменућу тезу Милер-Армака. Пападерос тврди да се целокупна ситуација мора сагледати на другачији начин. Постоје многи примери у којима православље експлицитно фаворизује привредне активности и друштвени развој. Православље стога није оријентисано ка оносветовном и индиферентно према друштву, како иначе гласи уобичајени стереотип. Грчки социолог Никос Кокосалакис (Kokosalakis 1994) истиче културне специфичности православља које га чине различитим од западног хришћанства и које су имале другачије последице по друштво и културу у целини. Коначно, српски историчар економије Трајан Стојановић (Traian Stoianovich 1960)

проучавао је Балканску православну трговачку класу осамнаестог века, у којој су Грци имали најистакнутију улогу. Открио је да је ова класа била економски успешна, и то у оквиру Османлијског царства, у дунавским кнежевинама (Влашкој и Молдавији), као и у дијаспори, и то у Русији, те у Средњој и Западној Европи. Стојановић је закључио како је у том добу Грцима било лакше да стекну богатство и тако остваре политички утицај. Њихово богатство, независно од тога како је стечено, у већини случајева је добило благослов Цркве и на њега се гледало као на знак просперитета који је подстакао Бог. Поврх тога, Стојановић сматра и да је „велики број посних дана у православном календару натерао вернике да буду умерени и тако акумулирају средства за улагања у будућности, када време буде повољно, какав је осамнаести век углавном и био“ (Stoianovich 1960: 294).

II

Наведени аргументи и контрааргументи показују да пред собом имамо веома комплексну тему која се не може посматрати кроз једну димензију. Другим речима, одговори који потврђују аргументе обе стране могу се пронаћи како у прошлости тако и у садашњости. Ово значи да је целу ситуацију потребно испитати са једног издиференцираног и флексибилног становишта. Уколико се, на пример, узме данашња Грчка православна црква, може се видети да је акумулирала пристојно богатство на различите начине и да спроводи колико-толико рационалну политику улагања новца и увећавања капитала. Црква је, дакле, укључена у мноштво привредних активности, а добија и финансијску потпору од Европске уније. Упркос финансијским скандалима о којима се повремено писало у новинама, она функционише као бирократска организација са посве рационалним циљевима и средствима. Истовремено, Црква троши много новца у добротворне и друге сврхе. У том погледу не одаје утисак организације која негативно гледа на привредне активности. Исто важи и за грчке православне манастире, од којих су неки временом стекли завидан иметак којим располажу колико-толико ефикасно и рационално. Дobar пример за то је монашка заједница на Светој гори, која тренутно од Европске уније прима знатна средства за реновирање манастира и у друге сврхе (Draper 2009). И атонски монаси желе да увећају своје богатство користећи различита средства, у која спада и политичка подршка, што се јасно видело у чувеном скандалу у Ватопедију из 2008. године (Gilson 2008). Стога се може рећи да не постоји ништа што указује на принципијелно негативан став данашњег грчког клера према привредним активностима.

Ипак, постоје и другачији примери, и то углавном из прошлих векова, у којима неки чланови Цркве негативно гледају на привредне активности. Ово је нарочито уобичајен исход у случајевима када би преовладале традиционална оносветовност и негација света. То се може видети нарочито код православних монаха који су критиковали било какву усмереност ка материјалном, у шта спадају пословање и акумулација средстава. Атанасије Паризије, јеромонах из осамнаестог века, под псеудонимом је 1802. године објавио посебан трактат у коме опомиње грчке родитеље да не шаљу децу „у Европу“ (тј. на Запад) из комерцијалних разлога. Уколико тако чине, стављају на коцку спасење сопствене деце због мноштва опасности које вређају у западном друштву (Makrides 1995: 160–164). Тадашњи Грци заправо и нису обрађали много пажње на оваква упозорења и наставили су да тргују на Западу. Међутим, оваква православна становишта показују да је било традиционалног сукоба између овозсветовних и оносветовних активности, премда је последице овог сукоба потребно прецизније утврдити.

Када будем говорио о Грчкој, зарад краткоће ћу прескочити византијски период, имајући у виду и чињеницу да континуитет између Византије и савремене Грчке, иако постоји, није директан. Економска историја Византије у последњих неколико година привлачи пажњу стручњака (Laiou 2002). Ипак, добро је познато да су црквени оци византијског периода стављали већи нагласак на негативан однос између хришћанског идентитета и акумулације средстава. Сматрало се да је развој добротворних активности нужан за правилно усмеравање стеченог богатства како би се остварило хришћанско начело љубави. Имајући у виду чињеницу да су монаси имали битну улогу у византијском друштву, готово да и не чуди констатација да су се овоземаљска богатства често жртвовала зарад вечног „богатства“ и спасења. Упркос оваквој примарној оријентацији византијског хришћанства, требало би поменути и то да друштвена трвења и сукоби између богатих и сиромашних нису били неуобичајени, нарочито у доба позне Византије. Ипак, за разлику од Западне Европе, у случају Византије тешко је опазити заиста значајне револуционарне идеје. *Дијалој догајних и сиромашних* Алексија Макремволита (XIV век) осликава ову ситуацију (види Ševčenko 1960).

Намера ми је да се у овом раду концентришем на новије доба, које почиње периодом османлијске доминације на Балкану и у грчким земљама (1453–1821). Овај период је занимљиво испитати како би се видело да ли је Православна црква имала негативан утицај на друштвено-економски развој. Црква је у то доба уживала специјалан статус који јој је доделила Висока порта и била је главни посредник између православних поданика (у које спадају и они који нису Грци) и турских власти. Већ у седамнаестом веку долази до успона нове класе имућних православних породица, које су биле

познате као фанариоти. Захваљујући томе што су се обогатили, ови лаици су успели да стекну извесне позиције у оквиру турске власти и у Цариградској патријаршији. На тај начин су постепено постали утицајни, а између осталог, имали су удела и у избору патријарха и осталих епископа. У осамнаестом веку су чак успели да стекну власт над дунавским кнежевинама Влашком и Молдавијом, које су под фанариотима уживале делимичну аутономију у оквиру Османлијског царства. О фанариотима се у то доба, па и касније, много говорило, не само због њихове образованости, познавања страних језика, контаката са Западом и интересовања за културу већ и због богатства, друштвене моћи, утицаја, и коначно, због интрига. Ипак, често су одвајали део свог богатства у добротворне сврхе, за образовање, цркву и остало, због чега су постали блиски савезници цркве, премда критике упућене њима нису биле неуобичајене (Stoianovich 1960: 269–273).

Поврх тога, у осамнаестом веку је на Балкану нарочито приметан успон грчке православне трговачке класе, чему следи експанзија трговине са Француском, Немачком, Енглеском и Русијом. Православни грчки трговци нису били само грађани Турске, већ и грађани Русије и Хадзбуршке монархије. Главна активност им је била увоз и извоз робе из Турске. Услед тога су се неки градови издвојили као трговински центри Османлијског царства, као на пример Цариград, Солун, Смирна и Јањина, док су егејска острва добила значајну улогу у поморској трговини. Осим тога, грчки трговци оснивали су колоније у разним иностраним градовима, међу којима су Беч, Будимпешта, Лајпциг, Марсеј, Венеција, Трст, Ливорно, Земун, Москва, Санкт Петербург, Таганрог, Одеса, Ростов на Дону, Калкута, а искористили су и повољне услове које су нудиле стране државе као подстицај ширењу трговинских активности. Ово је касније у великој мери допринело националном буђењу грчког народа. Више богатих Грка (као нпр. браћа Зосимас, Апостолос Арсакис, Јоанис Варвакис и многи други) данас су познати као велики добротвори нешто касније настале савремене грчке државе. Добро позната и знаменита личност грчког просветитељства, Адамантиос Кораис (1748–1833), започео је трговачку каријеру у Амстердаму пре него што се у Француској, где је провео остатак свог дугог живота, посветио медицини и старогрчкој филологији (види Valliantos 1987). Ослобођење Грчке од османлијске власти био му је најдражи циљ у животу. Просветитељска схватања су утицала на Кораисов критички став према Православној цркви, премда је на неки особен начин ипак остао хришћанин.

Трговци који су живели у иностранству оставили су за собом више књига мемоара (као нпр. Јоанис Пронгос из Амстердама) у којима се види да су остали верници и привржени православној доктрини. Ипак, међу трговцима и православним великодостојницима било је и трвења. Разлог за

то није био потпуно напуштање православља, већ сукоб интереса око приоритета које су ове две класе постављале. Неки трговци су у извесним аспектима били нешто прогресивнији, а нарочито они на које су утицале идеје просветитељства, док су православни клирици имали традиционалне погледе, услед чега су избили већи друштвени сукоби у Цариграду, Смирни, Јањини и другим градовима (види Clogg 1981). Међутим, у готово целој грчкој трговачкој дијаспори, Црква је играла кључну улогу и деловала је као катализатор за повезивање грчких заједница. Грци су често имали сопствена светилишта (нпр. *Griechenhaus* у Лајпцигу, који постоји од осамнаестог века, где су одседали грчки и остали трговци који су посећивали Лајпцишки сајам), као и православног свештеника у сталној служби у свакој заједници како би обезбедили редован црквени живот. Када се погледа овај феномен, не стиче се утисак да је православна црква била препрека привредним активностима, успеху и благостању.

Исто је било и по оснивању савремене грчке државе (1830.), чија је територија наставила да се шири све до краја Другог светског рата. Овај период означава нову фазу грчког привредног напретка, можда не толико у оквиру саме Грчке, колико изван њених граница, а која је била снажно погођена структурним дефицитом, политичким турбуленцијама, узастопним ратовима и осталим проблемима (упор. Georgiadou 1991). У том добу се чуло за многе имућне Грке захваљујући њиховом пословању и другим активностима, почевши од браће Рали и њихових међународних мрежа и активности у деветнаестом веку, све до чувених грчких бродовласника и тајкуна двадесетог века (види Harlaftis 1996). Грчка трговачка дијаспора се тако развијала широм света, од Америке, преко Африке, Азије, па све до Аустралије, што је довело до настанка још једне генерације филантропа и добротвора грчке државе (нпр. Андреас Сингрос, Антонис Бенакис). Ситуација је и данас иста у многим погледима. Најзанимљивије је то што је Грчка православна црква на овај или онај начин била присутна у оваквим активностима у иностранству. Чињеница да су Грци у дијаспори често истицали свој идентитет и да су сматрали православље његовим саставним делом (иако је то било у генеричком смислу) допринела је очувању везе са православном традицијом. С друге стране, повремено се може приметити прогресивна секуларизација неких грчких предузетника, која је повезана са неком врстом „дистанцирања“ од Православне цркве. Разлози за ово су, по свој прилици, вишеструки а у њих спадају контакти са новим и различитим културно-религијским контекстима и системима какви постоје у иностранству, као и тежња ка секуларнијем начину живота. То је навело архимандрита Јакова (1895/96) из манастира Ватопеди на Светој гори да упореди православне грчке и руске предузимаче с краја деветнаестог века и да похвали веза-

ност коју Руси исказују према својој Православној цркви, за разлику од секуларнијих ставова какви су се могли срести међу Грцима. Било како било, веома је важно да православље, па макар и у декоративном облику, није престало да постоји у животима ових Грка. Ово се може потврдити увидом у укупну функцију православне цркве међу грчком дијаспором широм света.

III

Оставимо сада по страни овај историјски преглед и вратимо се првобитним питањима. Каква је корелација између православља и друштвено-економских активности и развоја? Да ли је углавном позитивна, или пак негативна? Шта се конкретно види из грчког примера? Одговор на сва ова питања нужно имплицира разматрање више фактора и варијабли.

Као прво, грчка православна традиција је кроз историју санкционисала привредне активности, што и данас чини, под условом да се поштују извесни принципи о правилном „располагању“ богатством (види Constantelos 1991). Богатство само по себи није некомпатибилно са православљем, али се на њега гледа као на искушење и потенцијалну опасност која хришћанина може одвести странпутицом. Готово сви гласови који критикују материјално богатство и његову злоупотребу спадају у ову категорију. С друге стране, Грчка православна црква је увек придавала велику важност социјалној правди и давању сиромашнима, немоћнима и угроженима. Осим тога, одувек је подстицала богате да дају финансијску потпору (донације, издржавања итд.) осталим друштвеним слојевима, а у крајњој линији и грчкој држави. И Црква је примала такве донације или наследства, што је допринело томе да она данас располаже знатном имовином. Стога и није чудо што су многи грчки трговци који су живели у иностранству били добротвори грчког народа и Цркве и што се њихова имена памте, помињу и поштују све до данашњег дана. Из овога се види да Црква никада није била против акумулације капитала, под условом да се материјалним богатством располаже „правилно“ и „праведно“, и то наравно, према њеним критеријумима. Осим овога, можемо приметити и да се Црква увек сврставала уз финансијски снажне друштвене слојеве из више разлога, као што је случај са фанариотима у Османлијском царству. Још један разлог за ово је и велико финансијско оптерећење Цариградске патријаршије у оквиру фискалног система Османлијског царства, што је довело до увођења црквених пореза. Услед овога се појавила корупција у оквиру администрације Православне цркве, за коју се везивало мешетарење са Високом портом, што је створило антицрквена осећања, нарочито према високом клеру, почевши од осамна-

естог века па надаље (види Slogg 1976). Ипак, неоспорно је да је црква имала вишеструку корист од оваквог савеза и да је одувек тражила тако богате савезнике и потенцијалне финансијере. Ова ситуација је присутна чак и данас, уколико узмемо у обзир да је Црква један од центара моћи са високо-бирократизованом организацијом и огромним утицајем у свету. Како је већ наведено, Црква располаже својом имовином на више-мање рационалан, ефикасан и исплатив начин. Све ово показује да привредне активности и црквена оријентисаност ка духовном нису некомпатибилни, већ испреплетени на више начина. Исто се може рећи и за маргиналне православне групе, као што су на пример грчки старокалендарци. Било би занимљиво истражити да ли су њихова друштвена маргинализованост, повремене прогони од стране Цркве и државе и укупна различитост од верске већине имали последицу појачане привредне активности и просперитета. Овакав пример би можда представљао паралелу са руским староверцима и њиховим привредним достигнућима (види Buss 1989), премда ово питање завређује озбиљно истраживање.

Као друго, ова позитивна асоцијација или компатибилност између материјалног богатства, односно просперитета, и православних веровања, не значи да православље подржава неку конкретну „економску етику“, јер не у смислу како је то западно хришћанство чинило у прошлости. Истини за вољу, материјални успех и благостање на овом свету се из више разлога могу протумачити као знак Божје добре воље и милости према некој особи. Ипак, ово не значи да православна доктрина прихвата идеју о предестинацији (у протестантском смислу), нити било који други сличан теолошки концепт. Ово напосто значи да се земаљски успех у различитим доменима у историји хришћанства схвата као повезан са Божјом заштитом и милошћу. С друге стране, православље је често наглашавало како земаљски успех представља само један аспект живота, који је ипак пун патњи и недаћа, и веома битним сматра есхатолошку димензију и вечни живот који ће уследити, а у коме материјалне ствари не играју никакву улогу. Овде би, такође, требало истаћи и то да се православље као специфичан систем односио према овом питању на мање рационалан, систематичан и темељан начин од католичанства и протестантизма. Православље је дозвољавало више слободе и флексибилности о питању придржавања православних принципа, канона и црквених норми. Добро познати појам *oikonomia* из црквеног права и његова примена је и даље корисна алатка Цркве, која из филантропских разлога под одређеним условима прихвата „готово све“, чак и ако се то не уклапа у главни стандард и установљује нова правила, премда то не легитимише. Православље се, дакле, односило према овим питањима, у која спадају економија и богатство, на веома флексибилан начин, избегавају-

ћи стандардизоване и фиксне рецепте и прописивање. Није случајно што у Православној цркви није било званичних докумената о етичким, политичким, друштвеним и сродним питањима, за разлику од енциклика и циркулара Католичке цркве или протестантске друштвене етике (види Makrides 2008). Ово је донедавно био случај, не рачунајући документ под насловом *Основи социјалне концепције Руске православне цркве* из 2000. године (види Thesing/Uertz 2001). Стога је начин на који Грчка православна црква третира друштвено-економски развој у сагласности са општим ставом о многим другим питањима која се односе на световни живот у целини.

Као треће, са историјске тачке гледишта, тачно је да је Грчка православна црква понекад одавала утисак да се противи друштвено-економском развоју. Ова чињеница је неоспорна, али разлог за то не би требало тражити у њеној негативној евалуацији богатства и привредног просперитета. Ово је повезано са чињеницом да је грчки православни свет „побегао“ од формативног утицаја западног модернизма. На економску рационализацију би требало гледати, пре свега, у контексту модернизације, а овај поступак је после експанзије Запада и колонизације постао веома битан за остаток света. Главни проблем, међутим, био је у томе што овакав модернизам у западном стилу нису слободно изабрали народи и културе, већ им је готово силом наметнут, што је последица политичке, војне, интелектуалне и културне надмоћи Запада. Исто важи и за Грчку, чији односи са Западном Европом никада нису текли глатко. Покушај Грчке да прихвати западне норме, заједно са њеном модернизацијом, створио је дубоке јазове и изазвао мноштво реакција. И Православна црква је патила због ове тенденције. Довољно је споменути како је у деветнаестом веку неправославни баварски режим краља Отона од Вителсбах одвојио Цркву од државе, једнострано је отцепио од Цариградске патријаршије 1833. године и затворио готово 75% (преко четири стотине) манастира на грчкој територији, јер је сматрао да су економски штетни и бескорисни. Овакве мере су довеле до многих реакција у земљи, тако да је наметање западних норми доведено у питање. Стога и не чуди што је антизападњаштво у многим отвореним облицима и данас карактеристично за грчко друштво, док Православна црква игра кључну улогу у подстицању и пропагирању таквог осећања, менталитета и оријентације (Makrides/Uffelman 2003). У том контексту, модернизам западног стила какав је наметнут Грчкој наишао је на критике, док је више друштвених, политичких и верских актера предложило алтернативне путеве ка модернизму *à la grecque*, који би посветио већу пажњу културној и верској идиосинкразији те земље. Имајући у виду да је данас у моди визија „вишеструког модернизма“, грчка реакција на најезду западног модернизма је савршено разумљива и оправдана. Ипак, некада се сматрало да овакве ре-

акције потичу из неразвијене, ограничене, традиционалистичке и конзервативне културе и цркве, које нису биле спремне да прихвате „лучу“ Запада и да пружи безрезервну подршку његовој визији напретка. Из ове перспективе, реакције православне цркве на извесне западне обрасце друштвено-економског развоја не исказују фундаментално противљење православља напретку и променама. Већи утицај на њих и даље има историјско православно антизападњаштво, које све што потиче са „трулог Запада“, било да је у питању нешто верско или не, сврстава у категорију потенцијалне претње. Ово је заправо велика препрека комуникацији Истока и Запада и у савременом добу је утицало на њихово размимоилажење. Не правдајући у потпуности овакве реакције Православне цркве против Запада, требало би запамтити да су оне биле усмерене против појединих западних модела друштвено-економског развоја, али не и против самог тог развоја. Иако су предложене православне алтернативе овим развојним плановима Запада више-мање романтичарске или утопијске природе, као нпр. комунитаризам (види Daskalov 1997), и даље стоји тврдња да је у овом контексту Православна црква често одавала утисак да је конзервативни центар моћи инхерентно антимодернистичког карактера. Ипак, гледајући из шире перспективе, може се увидети да ово није случај, а историја нуди бројне примере који иду у прилог овој констатацији.

Четврто, уколико се обрати пажња на велику дискусију о закасној модернизацији целог Балканског простора, укључујући и Грчку и њену озлоглашену привредну заосталост (упор. Chirot 1989; Palaret 1997), може се увидети да се ове појаве приписују вишеструким разлозима и чиниоцима. У расправи о овој широкој теми стручњаци су углавном обрађали недовољно или нимало пажње на фактор религије/православља, који се не сматра главном препреком за друштвено-економски развој и модернизам (Mouzelis 1978). Напротив, много је више пажње посвећено осталим чиниоцима, као што су индустријализација, олигархијски парламентаризам, класна структура, проблематична урбанизација, неписменост, популизам, политичка патронажа, страначки дух, клијентелизам, све већа улога сељаштва, недостатак модернизације пољопривреде, улога војске, огромна бирократија, страна/западна интервенција и зависност. Даље, акценат је стављен и на специфични друштвено-политички и културни развој Балкана у савременом добу, када се Запад невероватном брзином развијао ка модернизму. Дуги период османлијске доминације је заправо одвојио целу ову област од великих достигнућа Запада, бар до осамнаестог века, што је имало великих последица по културно и привредно заостајање Балкана и Грчке у односу на Запад. Због тога је свакако погрешно приписивати заостатак у друштвено-економском развоју само наводном антимодернистичком ставу Грчке

православне цркве. Занимљиво је приметити и то да је у доминантном друштвено-политичком дискурсу из деведесетих година у Грчкој, после пада комунизма, православљу дат велики потенцијал као мосту између Грка и Браће по вери из Источне и Југоисточне Европе. Између осталог, многи политичари и предузетници су приказивали православље као средство за успостављање блиских трговинских контаката са свим овим народима (види Makrides 2003). Наравно, оваква становишта би била противречна сама себи уколико би сви ови људи били удеђени да православље представља препреку друштвено-економском развоју.

Као пето и последње, новије социолошке студије у Грчкој (Kokosalakis 1995) показале су како нема доказа да православни систем веровања наводно инхибира друштвено-економски развој, стварање профита или било које друге финансијске активности. Чак и ако православље није санкционисало рационално методичко настојање за стицањем богатства и када подржава антикапиталистичке идеале, тако делује првенствено због бригае за немоћнима и сиромашнима и због фундаменталног залагања за социјалну правду. Међутим ови императиви тешко да имају одјека на пословни свет, који се руководи правилима савремене глобалне економије, а не православним идеалима и принципима. Исто важи и за наводне вредности и веровања православља, који тобоже представљају препреку друштвено-економском развоју. У данашњем глобализованом свету тешко се може пронаћи чисти *homo orthodoxus* који инкорпорира вредности ове верске традиције. Овакве категоризације су у већини случајева нејасне, тако да није чудо што постоје искрени православни верници који у својим привредним активностима подржавају „протестантске“, или чак секуларне или циничке вредности (упор. Dinello 1998). Ово није контрадикција, како се може учинити на први поглед. У ствари, постоји стално осцилирање између традиције и модернизма, што за последицу има стварање система идиосинкратичког веровања и праксе који могу одговарати извесним људима у складу са њиховим потребама. Поврх тога, јасно је да Православна црква више и није главни актер у данашњем глобалном друштвено-политичком контексту, премда и даље има духовног утицаја, њена моћ је у савременој националној држави прилично ограничена. Због тога у данашњим комплексним, функционално издиференцираним и глобализованим друштвима постаје тешко прецизно лоцирање утицаја који Црква може имати на неком пољу. Сходно томе, данас је веома незахвално тврдити како је Црква најбитнији чинилац чији је утицај на друштвено-економски развој негативан. У ранијим периодима, када је Црква била једини центар одлучивања за целу православну популацију (као нпр. за време османлијске власти), по свој прилици јој је било лакше да испољи свој утицај на одређене друштвене сфере (образовање, за-

конодавство итд.). Сходно томе, требало би јасно нагласити који је историјски период у питању када говоримо о социокултурном утицају православља. Уколико је у осамнаестом веку Црква из одређених разлога преферирала извесну политику, то не значи да је њен став остао исти после чак два века. Ипак, због тога што Православна црква ставља већи нагласак на „потпуно очување“ аутентичне хришћанске традиције, многи научници су погрешно закључили како је у питању систем који се не мења кроз време. Уколико пажљивије погледамо, приметимо да је Грчка православна црква поздрављала многе промене на више начина, испољавала „модернизујуће“ тенденције и подржавала новине на себи својствен начин. Исто важи и за привредне активности у целини, премда су се оне за Цркву показале као мач са две оштрице, као што је неколико озбиљних скандала у оквиру Грчке цркве од пре неколико година (јануар-март 2005) сасвим добро показало (види Makrides 2010).

ЛИТЕРАТУРА

- Buss, Andreas. 1989. *Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Chirot, Daniel (ed.). 1989. *The Origins of the Backwardness in Eastern Europe*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Clogg, Richard. 1976. "Anti-clericalism in pre-independence Greece c. 1750–1821." In D. Baker, ed., *The Orthodox Churches and the West*. Oxford: Blackwell.
- Clogg, Richard. 1981. "The Greek Mercantile Bourgeoisie: 'Progressive' or 'Reactionary'?" In R. Clogg, ed., *Balkan Society in the Age of Greek Independence*. London: Macmillan, pp. 85–110.
- Constantelos, Demetrios J. 1991. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. 2nd revised edition. New Rochelle, N.Y.: A.D. Caratzas.
- Daskalov, Roumen. 1997. "Ideas about, and Reactions to Modernization in the Balkans." *East European Quarterly* 31: 141–80.
- Dinello, Natalia. 1998. "Russian Religious Rejections of Money and *Homo Economicus*: The Self-Identifications of the 'Pioneers of a Money Economy' in Post-Soviet Russia." *Sociology of Religion* 59: 45–64.
- Draper, Robert 2009: "Called to the Holy Mountain." *The National Geographic Magazine* 216/6 (December): 134–149.
- Georgiadou, Vasiliki. 1991. *Griechenlands nicht-kapitalistische Entwicklungsaspekte im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gilson, George. 2008. "Unholy scandal burns government," *Athens News*, 19 September. Available from <http://www.athensnews.gr/articles/13305/19/09/2008/22214>

- Harlaftis, Gelina. 1996. *A History of Greek-Owned Shipping: The Making of an International Tramp Fleet, 1830 to the Present Day*. London: Routledge.
- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Kokosalakis, Nikos. 1994. "The Historical Continuity and Cultural Specificity of Eastern Orthodox Christianity." In Roberto Cipriani, ed., „*Religions sans frontières?*“ *Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri, pp. 126–43.
- Kokosalakis, Nikos. 1995. "Greek Orthodoxy and Modern Socio-Economic Change." In R. H. Roberts, ed., *Religion and the Transformations of Capitalism*. London-New York: Routledge, pp. 248–265.
- Laiou, Angeliki E. 2002. *The Economic History of Byzantium from the Seventh Through the Fifteenth Century*. Vols. 1–3. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Lipowatz, Thanos. 1998. "Vernunft und Wille im Christentum." *Kassandra* 15: 72–82
- McNall, Scott G. 1974. "Value Systems that Inhibit Modernization: The Case of Greece." *Studies in Comparative International Development* 9: 46–63.
- Makrides, Vasilios. 1995. *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Makrides, Vasilios N. 2003. "Nuove prospettive dell'omogeneità religiosa: la chiesa e la fede ortodossa in Grecia alle soglie del terzo millennio." In A. Pacini, ed., *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 185–236.
- Makrides, Vasilios N. 2008. "Die soziale Verantwortung in der Sicht der Orthodoxen Kirche." In: A. Rauscher et al. (ed.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 249–254
- Makrides, Vasilios N. 2010. "Scandals, Secret Agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its Relation to the State and Modernization." In V. Roudometof and V. N. Makrides (eds.), *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*. Farnham: Ashgate, pp. 61–87.
- Makrides, Vasilios and Dirk Uffelmann. 2003. "Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: The Need for a Comparative Research Agenda." In J. Sutton / W. van den Bercken, eds., *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*. Leuven: Peeters, pp. 87–120
- Mouzelis, Nicos P. 1978. *Modern Greece. Facets of Underdevelopment*. London: Macmillan.
- Müller-Armack, Alfred. 1968. *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Palairot, Michael. 1997. *The Balkan Economies c. 1800–1914. Evolution Without Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papaderos, Alexander. 1975. "Orthodoxy and Economy: A Dialogue with Alfred Müller-Armack." *Social Compass* 22: 33–66.

- Savramis, Demosthenes. 1963. "Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen 'ausserweltlichen' Askese." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Sonderheft) 7: 334–358.
- Ševčenko, Igor. 1960. "Alexios Makrembolites and his "dialogue between the rich and the poor,"" *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 6: 187–228.
- Stoianovich, Traian. 1960. "The Conquering Balkan Orthodox Merchant." *Journal of Economic History* 20: 234–313.
- Thesing, Josef and Rudolf Uertz (eds.). 2001. *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
- Vallianatos, E.G. 1987. *From Graikos to Hellene: Adamantios Koraes and the Greek Revolution*. Athens: Academy of Athens.
- Vatopedinos, Iakovos. 1895/96. "Θρησκεία καὶ ἐμπόριον ἐν Ρωσίᾳ," *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 19: 274–276.
- Weber, Max. 1988 (1924). *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Са енглеског превео Ненад Томовић

Валентина Гавриловна Федотова
Шерил Крос

ПРАВОСЛАВЉЕ, ВЕБЕР И НОВИ РУСКИ КАПИТАЛИЗАМ¹

Мисао о томе да секуларизација обавезно не прати процес модернизације, изнео је П. Бергер [Peter Berger, 1969; 1999], позивајући се на искуство Латинске Америке. На први поглед, у прилог овој тези иде и руско искуство посткомунистичког развоја. Људи који су се нашли на смени епоха у извесној мери су покушали да се врате својим изворима, као нпр. православљу.

Ипак, по нашем мишљењу, обим обнављања православља у Русији не треба преувеличавати. Обнављање религије подразумева процват веровања, појачавање утицаја религијских норми и институционално стабилновање цркве. Првог и другог у Русији у правом смислу нема. Друштво које се налази у стању апатије не добија од Цркве импулсе духовног развоја и не руководи се моралним начелима православља. Да, по неким подацима, Руси више верују Цркви него другим институцијама, укључујући и владу. И у Русији и на западу, Црква се доживљава као аутентична национална институција која чува симболе културног и традиционалног наслеђа. Постоји и уверење, које води порекло од Н. Берђајева [Николай А. Бердяев], о идентичности руског и православља. Ипак, то је тачно само у историјском и културном смислу. На плану религиозности становништва, евросекуларизација је и одлика Русије. Док у Европи цркву посећује око 34% грађана, код нас у цркву редовно одлази 7% потенцијално православног становништва, а на православне обреде – 31% (поређења ради – у САД – до 97%).

Главни основ за учвршћивање тезе о религиозном препороду у Русији може бити институционализација цркве. Буржоаска револуција је 1990-их година пружила шансу и црква је адаптирала њене модернизоване идеје ради сопственог преживљавања. С друге стране, власт, којој је била потребна легитимација, почела је да се ослања на Цркву, рачунајући на то да традиционалне вредности руског друштва могу да одиграју улогу у процесу модернизације. По мишљењу америчког коаутора овог чланка, савез Цркве и др-

¹ Заједнички рад руске и америчке професорке био је представљен на конференцији „Православље и економија“, организованој у Бечу марта 2005. године. Конференција се одржала на иницијативу познатог социолога П. Бергера. У њеном раду су учествовали научници из Русије, Европе и САД.

жаве игра улогу подршке „владајућој демократији“, поверењу и развоју социјалног капитала. Осим тога, тај савез представља важну противтежу утицају моћника, он такође дозвољава Цркви и власти да сарађују при решавању проблема материјалног и духовног стања становништва. Важна улога Цркве је подржавање таквих вредности као што су поверење, часност, правичност и милосрђе. Црква позива на солидарност и удружену активност. Узгред, чак тако незападни концепт попут „саборности“ (у крајњој мери данас схваћен скоро потпуно митолошки) неки западни истраживачи тумаче као завидну црту руског друштва.

Али алијанса Цркве и демократске државе има границе, које је Т. Џеферсон [Thomas Jefferson] означио као одвајање Цркве од државе. Ипак легитимација власти од стране Цркве која појачава њен утицај, учешће у раду световних институција, универзитета, института Академије наука, претвара то одвајање у формално.

Питање о односу православља и економије нећемо разматрати на плану економске активности Цркве, која је значајна, већ нас интересује да ли Црква може дати подршку развоју цивилизованог капитализма у Русији, да подржи економски успон својим духовним утицајем и симболичком подршком адекватних облика развоја.

Нови руски капитализам је одбацио искуство пререволюционарног капитализма, посебно за Русију значајног актора староверства. У поређењу са Западом, антивеберовски карактер новог руског капитализма [Федотова, 2000] поставио је много питања, како практичног, тако и теоријског карактера.

О МЕТОДОЛОГИЈИ АНАЛИЗЕ ПРОЦЕСА МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И НАСТАЈАЊА КАПИТАЛИЗМА: М. ВЕБЕР И ПРВА РУСКА БУРЖОАСКА РЕВОЛУЦИЈА (1905)

Веберовска концепција настанка капитализма из духа протестантске етике нема себи равних. Више од пола века она представља водећи модел за објашњење разлике западног и незападног капитализма. По одређењу америчког мислиоца А. Мекинтајера [Alasdair MacIntyre], „данашњи век, по његовој сопственој представи, углавном је веберовски“ (Макинтайр, 2000, стр. 157). Проучивши јудаизам, будизам, хиндуизам, конфучијанство, ислам, интересујући се за православно хришћанство, Вебер је дошао до закључка да *ниједна од њих религија није одезбедила (и принципјелно није ни мола тјо да уради) основу за кайијализам зајадној тиија*. Иако православље није било специјални предмет његове анализе, Вебер је сматрао да ни ова ре-

лигија не подржава мотиве људи капитализма западног типа – радни, а не профани аскетизам [Давидов, 1994]. Основа за такав закључак били су подаци из преписке са С. Булгаковим поводом револуције из 1905. године. Осим њега, Вебер је имао и друге кореспонденте из Русије, од којих је добијао информације о руским књигама и чланцима, политичким покретима и програмима разних партија. Он је чак и научио руски језик да би схватио догађаје око прве руске буржоаске револуције, детаљно је проучио и изнео немачким читаоцима оцену стања буржоаске демократије у Русији одмах након револуције, већ 1906. године. Његово истраживање стања политичких снага, питања земље, спорова о уставу, поново прештампаано код нас 1998, повремено оставља утисак да време стоји у месту [Weber, 1906; Вебер, 1998].

Данас се у Русији, као и раније, демократија посматра као продукт економског развоја, економија (данас тржиште) остаје центар друштвених промена. Вебер се није слагао са тим представама, директно тврдећи да економски успеси воде ка нарастању „неслободе“. Он је сумњао у то да су амерички и увезени руски капитализам спојиви са демократијом. Лако је видети да је погрешно када је реч о Америци. Ипак, о питању Русије тог времена, и делимично данашњег, није погрешно, показавши да бирократија конзумира све идеје (међу којима и опозиционе), и тако сакупља поене да би појачала своје позиције [Вебер, 1998, др.2, стр. 296–300]. Вебера је чудило како су мало руски либерали узимали у обзир утицај националне средине: ћутали о школама, нису помињали цркву.

Фактор ендеогеног развоја западног капитализма он је нашао у протестанској етици [Вебер, 1990, 1991, 1994]. То је општепознато, иако методологија добијања датог закључка и сам начин веберовске анализе утицаја улоге духовних фактора на социјалне промене нису довољно проучени. Начин теоријске реконструкције реалности за Вебера је *идеални тип* – теоријска конструкција у којој су издвојене типичне црте реалности која се проучава. Вебер разликује две врсте идеалних типова: прве карактеришу индивидуална историјска образовања, други се понављају и имају општије карактеристике на које не утичу само јединствени догађаји. „*Капитализам*“ као *идеални тип*, Вебер убраја у конструкције *првог типа*. То значи да се *капитализам прихвата* као *јединствени феномен који је у складу са искуством зајака*. По томе се Вебер разликује од В. Зомбарта [Werner Sombart], који је капитализам сматрао вечном и универзалном формом државне и организационе активности. Вебер није успео до краја да спроведе ту логику, и он је на крају, контрадикторно схватању капитализма као чисто западног феномена, почео да разликује *нецивилизовани (незападни) капитализам*, који може да се заснива на поробљавању, рату, нечасним активностима, и цивилизовани (западни), у чијој је основи посао и пословна етика. У том

смислу руски, капитализам почетка 20. века он карактерише као позајмљен, увезен.

У користи јединствености и исправности западног капитализма, Вебер негира присусиство ендојених фактора у настанку сличној у било којој од њему познатих цивилизација, али пошеницијално доуштира њихово приближавање капитализму западној типичној посредством ендојеној типичној модела развоја.

Полемика која у научној литератури постоји о томе који је Веберов став коначно превагнуо – признање капитализма као универзалне форме развоја или његова непоновљивост, уверење да се цео свет приближава западном обрасцу капитализма, ка савремености (*modernity*), или да незападна друштва чувају своју специфичност чак и приликом делимичне модернизације – у светлу реченог изгледа донекле упрошћено. *Западни капитализам је могао да се назове универзалним при свој својој јединствености, уколико је послужио као образац, модел модернизације и карактерисао најнапреднија и најновија достигнућа човечанства.* Незападни свет није могао природном еволуцијом доћи до сличног типа друштва. Ипак, ослањајући се на западни модел, користећи га као спољашњи стимуланс, он је могао да му се приближи, не одбацујући своју специфичност.

На тај начин, *модернизација која је специфичну особину запада претворила у универзални образац развоја, није довела до победе западној и незападној друштвима, већ их је само у неким односима приближила.* Управо схватање дубоких религиозно-културних разлика Запаода од незападних земаља учинило је Вебера једним од најугледнијих теоретичара модернизације која се одвија на основу раскида са традицијом, старом културом, реконструкцијом (промене културе) становништва незападних земаља и прихватања црта културе запада.

Постављањем проблема протестантске етике као духовној извора западног капитализма, дајемо се питањем механизма типичној идеја на социјалне промене код Вебера. Управо то питање, а не протестантска етика представљају највећи интерес за Русију.

Узрок неуспеха прве руске револуције, по мишљењу Вебера - није само у моћи и способности власти да штити своје интересе, већ и супарништво демократских покрета. Уз то, „у конкретним и својеврсним историјским околностима настало је посебно религиозно расположење, које је условило настанак идеалних вредносних представа, које у комбинацији са безбројним и својеврсним политичким околностима, а такође и материјалним предусловом одређују 'етичку специфичност' и 'културне вредности' савременог човека. Да ли би било какав материјални, а пре свега садашњи 'познокапиталистички' развој могао да сачува ту својеврсну историјску ат-

мосферу или да је поново створи? Нема ни назнака о томе... Да ли има назнака нечег сличног у идеологији и пракси оних којима, по сопственом уверењу, 'материјалне' тенденције воде до победе? 'Правилна' социјалдемократија тера масу на својеврсну духовну параду, нудећи рај на земљи уместо оноземаљског раја, у који би пуританац могао да упадне, одслуживши на овом свету службу појму 'слобода' [Вебер, 1990]. Без правне државе, аутономне индивидуе, „духовне револуције“ Русија, сматра Вебер, није могла бити успешна у стварању капитализма који се приближава западном.

МЕХАНИЗАМ УТИЦАЈА ПРОТЕСТАНТИЗМА НА ФОРМИРАЊЕ ДУХА КАПИТАЛИЗМА

Директним поистовећивањем протестанске етике и духа капитализма, што Вебер није безусловно радио, губи се адекватност методологије, која религиозни фактор третира као главни у односу на друге друштвене сфере. Одлучујући значај тог фактора заснива се на томе што се чак при значајној сличности политичких, економских и социјалних институција различитих друштава управо он може створити принципијелне разлике које деформишу претходну сличност осталих сфера. Сличну мисао о доминацији културно-религиозних основа при дефинисању дистинктивних одележја даје и С. Хантингтон [Samuel P. Huntington]. Дискусија поводом његовог познатог дела „Судар цивилизација“, објављеног 1993. води се и данас, али та сличност његове методологије са методологијом Вебера тек сада је уочена. Према мишљењу Хантингтона, издијање религиозног фактора први план остварује се у време радикалних вредносних промена. У данашње време долази до корените промене вредности у вези са супротстављањем два система, који је започео Октобарском револуцијом 1917. и одредио основне противречности све до 1990-их. Нова ситуација натерала је људе да се окрену својим изворима у потрази за примарним смислом и суштинском представљеном у религији.

Главну улогу у социјалним променама код Вебера има поменута *противречност између харизме и рутинизације*. Она настаје како систематизацијом веровања од стране интерпретатора и ширења међу становништвом, тако и прилагођавањем система веровања интересима различитих слојева. При том долази до редукције високих принципа до нивоа прозаичности, коју више не изводе харизматични лидери, већ следбеници и ученици.

Вебер код било које религије кључном ствари сматра њено стремљење ка спасењу, чија се снага губи, будући да је усмерено на неовоземаљски свет. Вебер прекоревачки руске револуционаре 1905, и власт због претераног материјализма и економизма, одсуства духовних основа. „Обраћање небду“

довело је социјалдемократију до „духовног отупљења“. У исто време власт је показала „заstraшујуће сиромаштво духа“, које је открио „јак“ режим, без обзира на очигледну префињеност технике управљања“. Тако је одсуство духовних и религиозних основа религиозности уништило успех буржоаске револуције у Русији.

Треба приметити да није религија важна за Вебера, већ религиозност одећених класа или статусних група, које утичу на социјалну организацију. Рутинизација харизматичних односа заиста је била у складу са социјално-економским интересима. Продирање религије у друштво вршено је посредством њених идеолога, таквим као што су бирократа у конфучијанству, маг у хиндуизму, лутајући сиромашни монах у будизму, путујући трговац у јудаизму, ратник у исламу и путник који одређује смер живота у хришћанству. Религија на тај начин „подржава социјално варијабилне константе, док се фокус пажње усмерава на 'проналажење сродности' материјалних и идеалних интереса који трансформишу харизматичну теологију у одређену светску религију“. Лик православне религије гради се као аскета у свету, духовни човек спреман да жртвује сва блага ради висине своје вере.

На тај начин, значај протестантства састоји се у револуционарном преобраћавању дела западне цивилизације и њених вредности на улогу културног обрасца радног аскетства обичних људи, које се поклапа са идејом аскетства протестантске секције као њених принципа који она прокламује. Преобраћање протестантства у светску религију десило се услед „изборне сличности“ протестантске теологије са интересима слојева који су желели да среде и планирају свој живот.

ДУХОВНИ ФАКТОРИ РАЗВОЈА ЕКОНОМИЈЕ

На који начин је удаљеност протестантизма од земаљских ствари на харизматичком стадијуму осигурала његову победу? Само зато што је избор који је створио чврсте принципе реалној империји, он учинио слободним и независним од актуелних интереса. На стадијуму рутинизације харизматичке идеје се преобраћају у моралне империјиве великих маса сталанништва, нераскидиво повезане са свакодневном практичном активностима, у корелацији морала људи и са њихом персоналношћу и унутрашњом дисциплином. Пример оваквог прообраћаја Вебер налази у пожртвованом раду медицинских сестара у време Првог светског рата.

Заstraшујуће искуство комунизма и либералне деценије, победа градивности над искреним и енергичним, али моралним људима, опасност од нових пораза терају људе да се замисле над тим и упитају зашто се то дешава. Одговор, по нашем мишљењу, може да садржи три аспекта: социјал-

тиурни, који карактерише историјски одређене црте народа; *антиројолошки*, који одређује карактеристике људи; *институционални*, у већој мери у могућности да објасни зашто су у друштву подржани једни, а не неке друге квалитетне људске особине.

Социокултурни аспекти карактерише у Русији историјски настало неповерење према праведности богатства или могућности да се до њега дође часним путем – радом. *Антиројолошки аспекти* повезан са доминирањем својеврсног осећања или идеје праведности у моралној свести становништва Русије. У непосредном облику (услед поменутих социокултурних услова) она се сматра недостижном и то ствара много измењених облика. Међу антрополошким карактеристикама треба навести и одсуство „средње културе“, лак прелаз из крајности у крајност. *Институционални аспекти* могао би се односити на организациону, правну и моралну подршку најконструктивнијих и најпозитивнијих појава у друштву.

На том нивоу може бити осигурано „поклапање социјалних и психолошких типова“. Већ су наведени примери „елиминационе блискости“ етике протестантске секте и људи склоних прихватању аскетизма, дрижности, који су прихватили часност као залог, тежили да зараде и одбијали поглед на живот као на забаву. Карактеришући поклапање социјалног, психолошког, институционалног и моралног, А. Мекинтајер указује на посебан значај фигура директора јавних школа у Енглеској и професора у Немачкој.

Победа грамзивости у току руског комунистичког и неолибералног експеримента није се десила захваљујући веома лошем квалитету нашег народа или наших традиција. Разлог је *одсуство институционализоване йордришке дружих следбеника ње йтрансформације и ојраниченостии на активностии оних који йодржавају йромене само ради задовољења личних и корйоративних инйјереса*. Говорећи о институцијама, имамо у виду такође и колективне представе људи. Оно што се у царско време сматрало аморалним – пријава и улагивање – у комунизму је постало квазинорма. Оно што се сматрало криминалним у комунизму – мито, непотизам, изнуђивање – 1990. г. почело је да се сматра негативним, при чему је последње добило организоване форме [Клямкин, Тимофеев, 2000].

ПОСЛЕ ВЕБЕРА

Треба приметити да, ако би Вебер данас покушао да објасни улогу Православне цркве у стварању радне мотивације на путу ка капитализму, он не би дошао ни до чега новог, и идеја немогућности стварања цивилизованог капитализма у Русији би доминирала, услед одсуства не само протестантске етике већ и револуције која би економизам учинила привлачним

не економски, него духовно – слободом, индивидуализмом, присуством правне државе.

Ипак је чудно што, признавши значај веберовске теорије капитализма и његове теорије модернизације, руски научници нису посветили дужну пажњу другим концепцијама. Русија очигледно није земља протестантске етике и значај њеног утицаја на формирање капитализма није применљив.

На пример, могла би се поставити следећа питања: Који су извори настанка капитализма у католичким земљама? Може ли се у стварности извршити рекултуризација незападних друштава праћењем западних образаца, а не природном еволуцијом? Да ли ће Запад сачувати тај дух капитализма, који је био основа његовог настанка? Да ли исправно читамо Вебера? Да ли се само у протестанској етици налазе корени западног капитализма? Да ли западни капитализам има још увек моралне поставке које оправдавају рационално изражавање економског интереса? Постоје ли данас нови извори настајања цивилизованог капитализма, поред осталог и тамо где нема протестанске етике?

Прошли век је могао назвати веберовским. Али Вебер је показао њерманоцентрични облик капитализма. Е. Диркем, ослањајући се на искуство Француске, дао је другачију слику његовог настанка (подела рада, прелазак од механичке ка органиској солидарности). У дореволуционарној Русији такође се развијао капитализам, тада га нису осуђивали за нецивилизованост као сада. Предмети критике пре су били руски животи и менталитети. Данашњи век није у попуној мери или није уопште веберовски. Десиле су се озбиљне промене, које не демантују веберовске оцене и погледе, не дозвољавају да се одстоји од веберовске теорије капитализма и чак постављају питање: да ли је било исправно да се све одбацује преко Вебера? Од тих промена, наводимо следеће:

1. Глобализација, која у општу економску сферу сједињује западни и незападни капитализам, а такође и некапиталистичке земље. Стога опису савременог светског економског система највише одговара концепција Зомбарта, која укључује све типове предузетника – разбојнике, феудалце (локалне представнике власти), државне чиновнике, шпекуланте, трговце, занатлије и сл. Данас је списак много шири од Зомбартовог. Он не искључује из праксе настанка капитализма и формирања капиталистичког духа никакве реалне, макар и малопривлачне фигуре. Капиталистички дух се схвата као базни феномен, а различит у разним земљама.

За разлику од Вебера, Зомбарт је сматрао да „протестантизам представља, пре свега, озбиљну опасност за капитализам. Капитализам произилази из начела овог света, устремљен је на радости овоземаљског света, и зато ће он увек бити омрзнут од стране свих људи којима је овај живот само припре-

ма за живот у новом свету. Свако довођење у везу са религиозним осећањима представља слабљење и разлагање капиталистичког духа“ [Зомдарт, 2004: 248–249]. Посебно инсистирање на негирању улоге протестантизма у формирању духа капитализма, могуће је, услед неслагања са веберовском теоријом, јер о католицизму Зомдарт говори потпуно супротно од претходно цитираног. „Идеја која живи упоредо са економским рационализмом означава у суштини нешто друго, попут примене животних правила која се приписују религији, на сферу економског живота. Да би се капитализам могао развијати, неопходно је било изломити све кости у телу природног, инстинктивног човека, неопходно је било најпре поставити специјално изграђен душевни механизам на место примарног, природног живота, неопходно је било преокренути сваки животни став и свест о животу. *Homo capitalisticus* је управо оно сазнање које је настало из таквог преокрета“ захваљујући рационализму који је органски ушао у католицизам преко учења Томе Аквинског [Зомдарт, 2004: 237]. Та промена се данас у условима глобализације економије тиче свих. Људи који долазе на Запад из разних земаља, па и Русије, демонстрирају „еластичнију“, или у крајњој мери другачију економску рационалност. Западни бизнисмени који долазе у Русију, с друге стране, почињу да осећају олакшање и да одступају од правила протестанске етике или рационалног пословања којег се су подражавали у својим земљама.

Капитализам постаје све мање одређен феномен који укључује својеврсне привредне системе оријентисане на добит.

2. Промена радних мотивација и карактера рада на Западу.

Шта то значи на језику теорије? Није у праву Вебер, у праву је Зомдарт? Можда протестантска етика више не функционише? Или, као код Хантингтона, најезда хиспаноговорника прави од САД-а Бразил са потпуно другачијом радном мотивацијом? Или је можда Вебер био у праву не у оцени западног капитализма, него само у погледу капитализма земаља „дуржоаско протестантске линије“: Амстердам-Лондон-Бостон?

3. Русија је стала на пут модернизације тек када је модернизациони пројекат већ показао своју ограниченост [Федотова, 2000а]. Модел неомодернизационог руског прилаза претпостављала је целовите измене руског друштва у смеру копирања обрасца западног друштва. Таква је била намера, сама по себи не сасвим успешна, али у грамзивим рукама, она је довела земљу до демодернизације и архаизације.

Савремени свет се налази у ситуацији која се може упоредити са стањем средњовековне Европе при њеном преласку на савременост. Сличност се састоји у томе што су се људи и сада и тада, и на Западу и на Истоку, нашли у свету који се радикално мења. Особеност данашњег развоја је то што Запад губи статус обрасца развоја, он се мења и сам пре-

стаје да „одговара“ за модернизацију других земаља. *Споља, према локалним могућностима настаје велики број модернизација.* Уосталом ни раније их није било мало, али раскорак са западним обрасцем оцењивао се као незавршеност модернизације. Данас имај велики број модернизација које су норма, а обрасци према коме се може радити, ишчезава. Према мишљењу великог стручњака за питања модернизације Ш. Ајзенштата [Shmuel N. Eisenstadt], *ипакса реинтерпретације западног обрасца на основу локалних културних карактеристика и идентичности у условима глобализације добија лепшћимност.* Ову мисао је на други начин изразио Хантингтон који је предложио типологију модернизација, издвајањем начина који преовладава. У данашње време неперспективна вестернизација без модернизације, у суштини, означава рушење традиционалног друштва, примери за то су Филипини и Египат. Застој је резултат и вестернизације без модернизације, само на основу сопствене идентичности. Почетни успеси у овом случају доводе до потешкоћа, стагнације, уколико дата друштва стварају оно што им није потребно. Она чувају локалност и традиционалност. Примери су Јапан и друге земље југоисточне Азије, чија се стагнација данас објашњава недостатком елемената вестернизације.

Сустижућа модернизација са истовременим присуством вестернизације и модернизације била је основни тип развоја (Русија, Турска, Мексико и др.) Данас се тај тип промене налази у кризи због трансформације самог Запада и глобализације под чијим утицајем нестаје достижни образац развоја. Нови пут, по Хантингтону, састоји се у томе да се на бази већ остварене вестернизације траже сопствене културне основе за продужетак модернизације. Савремени Запад формира се на основу духа капитализма, као посебна култура, која се утемељава у социјалним и политичким институцијама и постаје различита у односу на западна друштва.

Вебер је најпре сматрао да фактор формирања капитализма није био само протестантизам већ и гомилање ресурса неких земаља пре реформације, као и покушај дела становништва да предузетништвом измени свој статус [Weber, 1990a]. Касније се он одрекао ових својих хипотеза и признао као ендогени фактор формирања капитализма баш протестантизам. Тако је још касније у раду „Теорија социјалне и економске организације“ признао да настанак западног капитализма није ограничен утицајем протестантске етике, већ укључује и друге институционалне и политичке факторе [Штомпка, 1996: 300].

У некој мери то објашњава зашто Запад укључује и католичке земље, где ендогени религиозни фактор није стимулисао прелазак на капитализам. Овде је под утицајем протестантизма дошло до одвајања профане власти од духовне, а исто тако и до процеса рационализације, расподеле рада и

формирања аутономног индивидуума. Вебер и Диркем су игнорисали један другог: западњачка савременост, западни капитализам су се формирали истим путем, не само по духу настанка капитализма под утицајем протестантске етике, већ и путем секуларизације католичких земаља, институционализовања нових односа у њима, новог нивоа солидарности, који је Диркем назвао органским. Сам Вебер је наглашавао да је католицизам спокојнији по питању спасења, које се оштро постављало у протестантизму и које је довело до идеје радне аскезе. Католицизам није подстицао вернике на пету потрагу за одговором на ово питање ни на нивоу религијских схватања, ни на нивоу световног живота. Остаје још само да се претпостави да су западна католичка друштва имала своје ендogene нерелигиозне факторе, који су слабо проучени и оквирно означени.

Суштински значај за поствеберовске трактате о капитализму и економском животу има дискусија „Хришћанство и демократија“. Познати истраживачи су разматрали промену позиција капитализма, протестантизма и православља, као и религије у целини у односу на демократију и економију [Philport, 2004; Woodberry, Shalt, 2004; Prodromou, 2004; Berger, 2004]. У току дискусије показало се да Католичка црква предњачи у подршци демократских држава, да је протестантизам помогао формирању моралне климе, писмености, савладавању корупције, да амбивалентност Православне цркве у односу на демократски плурализам може да потпомогне у избору демократског пута. Како запажа Бергер, у хришћанству, у једнакости свих пред Богом, утемељене су претпоставке универзалних људских права на антрополошком плану и одвајања Цркве од државе на социолошком. Демократија, као и тржиште, поставиће проблем пред религиозну традицију. Многи ставови демократије нарушавају непоколебљивост религиозних принципа, и зато „свака... религиозна традиција која претендује на супериорност у изради моралних принципа, моћи ће да прихвати суверенитет народа само у одређеним оквирима“ [Berger, 2004: 77–78]. Заједно с тим, Бергер показује да је у протестантизму кретање према демократији и грађанском друштву почело кроз развој добровољних удружења, тим пре што се Црква и сама јавља као вид слободне асоцијације. У конзервативном католицизму и православном хришћанству постоји властита перцепција тог процеса.

ЕКОНОМСКИ ПРИНЦИПИ РУСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У ЊЕНИМ ДОКУМЕНТИМА И МАТЕРИЈАЛИМА

Централни документ Руске православне цркве за питање које нас овде интересује носи назив „Основи социјалне концепције Руске православ-

не цркве² који је прихваћен на јубиларном Архијерејском сабору Руске православне цркве (Москва, 13–16. августа 2000. године). У том документу установљени су, као принципи економске делатности саме Цркве, услови вођења њене економије и узајамни однос са државом (плаћање пореза од трговачке делатности, а не од жртвовања), као и морални принципи привредне и радне етике.

Рад се овде разматра као органски део човековог живота, али при том није безусловна вредност. Постоје две природне побуде за рад: радити да би издржавао самог себе и да би се бринуо о оним људима који из различитих разлога не могу сами да зарађују за живот. Црква позива друштво на праведну расподелу производа рада, тако што би богати подржавали сиромашне, здрави – болесне, радно способни – старе људе.

Не одређујући право људи на имовину, Црква се брине о томе да сваки човек има довољно средстава за достојанствен живот. Заједно с тим Црква спречава превелико уживање у материјалним добрима. За разлику од протестантизма, православље не разматра имовинско стање човека као доказ о томе да ли он има Божију наклоност или не: материјално добро не може да усрећи човека, јурњава за богатством погудно се одражава на духовно стање човека и може да доведе личност до потпуне деградације. У Светом писму – како објашњава овај документ – садржано је одрицање не богатства, већ његовог коришћења које није у складу са вољом Божијом. Црква позива хришћанина да прими својину као дар Божји који му је дат да га користи за добро себе и ближњих. Црква признаје да у Русији у последњој деценији дошло до наглог одвајања супербогате мањине и сиромашне већине. Порасла је социјална неправда. Штавише изменила се духовна атмосфера, менталитет становништва. Главно мерило и критеријум је новац. Долази до комерцијализације свих страна живота. Људи постају прагматичнији, грубљи и циничнији.

Ова појава није нова у историји, али је сада њена размера огромна. Узрок свега овога лежи, према православним оцима, у неправилном односу према богатству и уопште свему материјалном [Матрусов, 2002]. Ова критика не полази само од православља већ су њени аргументи широко распрострањени у друштву у вези са карактером руског капитализма и узроцима богаћења нових богаташа.

Још један документ, који је донет на завршном пленарном заседању VIII Васељенског руског народног сабора – „Морални кодекс принципа и правила вођења привреде“. Он је намењен добровољном прихватању од

² Архијерејски Сабор Руске православне цркве *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Нови Сад: Беседе, 2007.

стране руководиоца фирми и комерцијалних структура, предузетника и сарадника, посебних радника, професионалних савеза и свих других учесника економских процеса, па самим тим и државних органа и удружења. Богатство у њему није циљ само по себи, већ је средство за достојанствен живот човека и народа. Култ богатства и моралност у човеку сматрају се неспојивим. Богатство се не разматра ни као благослов ни као казна већ као одговорност и искушење. И предузетник и држава треба своје подухвате да базирају на принципу праведности. Степен потреба и стандард квалитета живота треба да буду разумни и умерени, и треба узимати у обзир како живе други људи. Не новац, већ добро дело је суштина предузетништва. Сиромаштво или богатство сами по себи не говоре о његовој моралности или аморалности.

„Кодекс“ позива на повишење културе пословних односа, укључујући и држање дате речи, честитост, професионализам, одговорност; говори о томе да се економски капитал користи у интересу човека и друштва у присуству интелектуалног капитала, да се национална привреда урушава без ефикасних мера социјалне заштите, без обезбеђивања достојанствених услова за рад. Црква поздравља раздвајање економске и политичке власти, поштовање институције својине и слободну конкуренцију. При том, она иступа против корупције и крађе, неплаћања пореза, неправедне расподеле резултата рада међу радницима и партнерима, говори о недопустивости врећања националних и религиозних осећања људи у рекламама, као и поделе друштва на пребогате и сиромашне.

У датом тексту можемо уочити и одређену новину: Црква се укључује у национални дискурс у проблемима стања руског бизниса и специфичности његовог облика у масовној свести. Црквени стил постао је овде ближи свакодневици и језику публицистике, не понављајући уобичајено „буди добар“ у сваком случају, већ указује на неопходност социјалне и економске политике која је у складу са општим добром.

Нарочито активно Црква помаже сиромашнима, болеснима, затвореницима, отвара склоништа за бескућнике. Чак и њен оштар критичар светски социолог Н. Митрохин примећује њен огроман напор у том правцу данас [Митрохин, 2004].

У свим кретањима можемо приметити да данашња религиозна доктрина Православне цркве не достиже те висине концептуализације које су биле представљене почетком века у радовима Булгакова „Филозофија привреде“ и „Народно газдинство и религиозна личност“ [Булгаков, 1995]. У њима је показана стваралачка суштина рада и веза привредне делатности не само са религиозним догмама већ и са свакодневним и практичним животом људи. Готово као и Вебер, само у руском духовном и културном кон-

тексту, Булгаков је видео раст човека у Богу кроз свакодневни домаћински живот, разматрао је привреду у светлости религиозног учења човека. Други од поменутих радова Булгаков је посветио сећању на свог таста, који је поседовао трговинско предузеће. На примеру блиског човека, он је показао значај духовних фактора: ентузијазам, позив, креативност, мотивацију предузетника и разбио мит о „економском човеку“. Булгаков је писао да и привредна делатност може бити служење друштву и испуњење моралног дуга и само са таквим односом према њој и уз васпитање друштва да је тако схвати ствара се најплеменитија духовна атмосфера како за развој производње тако и за реформе у области расподеле, за социјални и економски прогрес [Булгаков, 1997: 190].

Економија у Русији зависи од моралних особина људи, што значи – не само од способности Цркве за описивање узајмног допуњавања материјалне и духовне делатности, већ и од духа предузетништва. У том правцу су учињени кораци. На Западу формална тржишна економија и суровост њених структура умањују такву зависност, али томе је претходило период институционалне моралне селекције уз помоћ протестантске етике коју је Вебер описао [Eisenstadt, 1974].

ЛИТЕРАТУРА

- Булгаков С.* Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественных и
- Булгаков С.* Философия хозяйства. В 2-х томах, М., 1995
- Вебер М.* Исторический очерк освободительного движения в России и буржуазной демократии, Киев, 1906
- Вебер М.* К сосотоянию буржуазной демократии в России// Русский исторический журнал Зима 1998. т.1. н.1. Весна 1998. т.1 н.2
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма// Вебер М. Избранные произведения. М. 1990
- Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма// Вебер М. Избранные произведения. М. 1990
- Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994
- Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий// Работы М.Вебера по социологии религии и мировой культуре. Вып.1, М., 1991
- Давыдов Ю.Н* Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика.// Вопросы философии, 2000. н.4

- Зомбарти В.* Буржуа. Етюды по историји духовног развоја савременог економског човека // Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственна живот, М., 2004.
- Клямкин И., Тимофеев Л.* Теневая Россия, М. 2000
- Макинџајр А.* После добродетели. М., 2000.
- Маџирусов Н.Д.* Национално богатство Русије и његово коришћење у свету православног онтологије. Доклад на Рождественских читањима 2002, М., 2002
- Миџирохин Н.* Русска православна црква: савремено стање и актуалне проблеме, М., 2004
- Федоџова В.Г.* Модернизација „друге“ Европе. М., 2000
- Федоџова В.Г.* Типологија модернизација и начина њиховог истраживања, Проблеми филозофије, 2000, бр. 4
- Шџомика П.* Социологија социјалних промена, М. 1996
- Berger P.L.* The Sacred Canopy. Elements of a Sociological theory of Religion. New York, 1969.
- Berger P.L.* The Desecularization of the World. A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington, 1999.
- Berger P.* The Global Picture // Journal of Democracy. 2004. April. Vol. 15. № 2.
- Eisenstadt S.N.* Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers. Chicago-London, 1974.
- Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities in the Age of Globalization. Jerusalem, 1998.
- Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, 1996.
- Philport D.* The Catholic Wave // Journal of Democracy. 2004. April. Vol. 15. № 2.
- Prodromou E.* The Ambivalent Orthodox // Journal of Democracy. 2004. April. Vol. 15. № 2.
- Turner B.S.* For Weber. Essay on the Sociology of Fate. Boston-London-Henley, 1981.
- Weber M.* Zur Lage der бürgerlichen Demokratie in Rußland // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 12. 1906.
- Weber M.* Max Weber Gesamtausgabe. Zur Politik im Weltkrieg. 1/15. Tübingen, 1934.
- Woodberry R., Shalt T.S.* The Pioneering Protestants // Journal of Democracy. 2004. April. Vol. 15. № 2.

Са руског језика превео: Антон Антанасијевић

Наталија Динело

РУСКО РЕЛИГИЈСКО ОДБАЦИВАЊЕ
НОВЦА И *НОМО ЕСНОМІСІС*-А:
САМОИДЕНТИФИКАЦИЈА „ПИОНИРА
МОНЕТАРНЕ ЕКОНОМИЈЕ“
У ПОСТСОВЈЕТСКОЈ РУСИЈИ*

Руски религиозни филозоф Василиј Розанов [Василий Васильевич Розанов] (Rozanov 1905/1994: 9) је религију схватио као „душу нације“. Фјодор Достојевски је веровао да онај ко није православца, не може бити ни Рус. У овим изјавама, као и у овом тексту, религија се разуме као систем веровања и ставова који обликује дубинске струје културе и националног идентитета. Другим речима, претпоставља се да религија игра „стратешку улогу у људском подухвату конструкције света“ (Berger 1967/1990: 27). Религија структурише индивидуалну свест уводећи смисаони поредак, она такође легитимише овај поредак „дајући му трансцендентни смисао, холистичко значење“ (Wuthnow 1994b: 3).

Чињеница да је руско православље пригрлило пре источно него западно хришћанство је на много начина фундаментално утицала на руску културу. Док је западно хришћанство кренуло ка посвећивању ово-светске активности, руско православље се чврсто држало византијског презира „принципа живота, рада и делатности“. Она је искоренила све „свакидашње, земаљске“ елементе из религије и задржала своје „небеске, божанске, натприродне“ елементе (Rozanov 1905/1994: 9,15). Западно хришћанство је дозволило приватну побожност и инспирисало развој индивидуалности као и индивидуалне одговорности. Насупрот томе, руско православље је наставило да наглашава корпоративну природу евхаристије, карактеристичну за рано хришћанство (Lawrence 1969: 34–35), и благосиља патријархални живот, ненаклоњен индивидуалним људским правима (Papanov 1996: 30). Једна грана западног хришћанства је коначно потврдила рационално методичко стицање богатства кроз пословање (Weber 1904/1959). Супротно томе, руско православље је наставило да тумачи „беду, патњу и друштвено по-

* Ранија верзија овог текста је презентована на годишњем скупу Удружења за социологију религије [Association for the Sociology of Religion] у Њујорку, августа 1996. године. Она је садржала резултате истраживачког пројекта иницираног и финансијски подржаног од стране „Центра за руске и источно европске студије“ [Center for Russian and East European Studies] Универзитета у Питсбургу. Желела бих да искажем своју захвалност Вилијаму Сватосу [William Swatos] за корисне сугестије у вези са нацртом овог рада. Два анонимна рецензента и Џозеф Тамни [Joseph Tamney] задужили су не својим драгоценим коментарима.

нижење“ као „апсолутне врлине, као служење Богу, као божански ореол изнад човека“ (Rozanov 1905/1990: 11–12).

Култура се стално производи и репродукује (Berger 1967/1990: 6), а религијска мисао је једно од подручја такве културне продукције (Wuthnow 1994b). Није само руско свештенство било укључено у продукцију светог, већ и познати руски писци, уметници и филозофи. Руска класична књижевност је прожета религијских духом. Најингениознија руска филозофија је религијска филозофија. Следећи веберијанску традицију у социологији, овај текст се бави утицајима које руска религијска култура (Pankhurst 1996) има на главне представнике данашње руске привреде. Широко је прихваћено да постоје дубоко укоренење културне, моралне и психолошке препреке стварању тржишта у Русији, повезане са руском конвенционалном и совјетском цивилном религијом и историјом (Greenfeld 1992: 263). Истраживање ставова руских банкара у овом раду ће учинити јаснијом релевантност оваквих тврдњи.

Урушавање државног монопола совјетске привреде и финансија је створило празан простор који је брзо испуњен комерцијалним банкарским предузећима. Као резултат банкарског дума, који је трајао од 1988. до 1994. године, настало је 2500 комерцијалних банака у постсовјетској Русији (Dmitriev i Travin 1996: 6). Пошто се појавила као утицајна група у оквиру нове елите, руски банкари су постали врло ангажовани у приватизацији државне имовине и формирању финансијско-индустријских савеза (Makarevich 1996: Kommersant 1995, 1996a, 1996b), у консолидацији протржишних снага током политичких кампања (укључујући и изборе), као и у обликовању образаца културног и религијског живота кроз филантропију (Rossiiskaya Blagotvoritelnost 1995). Овде схваћени као „пионири монетарне привреде“ и „главни покретачи“ капиталистичких реформи у Русији (Yergin and Gustafson 1995: 75–100), банкари чине одабрану, чак екстремну групу у савременом руском друштву тако што представљају супротност комунистичким идеалима. Откривање њихових уверења и самоидентификација може да послужи као пробни случај у процењивању шанси за институционализацију тржишне привреде у Русији.

ПОЈМОВИ

„Бої или Мамон“ њроїшив „Мамона као Боїа“

Руска религијска мисао гаји дубоки презир према свету што има везе са новцем, профитом и прорачунатошћу. Слично апостолу Павлу који је осудио похлепу за новцем као „коријен свију зала“ (Тимотију И 6: 10), апо-

столи руског православља, руски религиозни филозофи, као и чувени руски *hommes de lettres* [књижевници], износили су мисао да „неко не може истовремено да служи Богу и Мамону“. Након раскола у хришћанској цркви, православље је наставило са изворно хришћанским осуђивањем зеленаштва и тежње за профитом као морално покварених. Најчувенији руски филозофи су заговарали високе духовне вредности насупрот вулгарним материјалним тежњама. *Oeuvres* [дела] класичне руске књижевности су са оштрим подсмехом и презиром приказивала пословне људе [money-makers] – предузетнике и ситну дуржоазију. Достојевски (Dostoevsky 1873–1880/1989: 331–332; 417) је царство у којем „влада врећа злата“ видео као претњу човечанству, јер своди људско биће на робу. Он је такође ватрено одбацивао „[дужничко] ропство због новца“. Лав Толстој није само осуђивао „жутог ђавола“ (злато) већ је доводио у питање саму институцију приватне својине.

Совјетска цивилна религија – руски комунизам – ојачала је овај антикапиталистички тренд (Berdyayev 1955/1990; Weber 1906, 1917/1995: 107), проглашавајући демонетизацију друштва као секуларно спасење. Док је планирао радикалан раскид са капиталистичким економским односима, руски комунизам се угледао на марксистичку конструкцију новог света у коме ће новац „постати излишан“ (Marx and Engels 1848/1963: 332, 335). Програм Комунистичке партије из 1919. године предлаже потпуно укидање новца сматрајући га инструментом „шпекулације, профитирања и пљачкања радника“ (Soviet communism 1962: 149). Владимир Лењин, вођа руске револуције, предвиђао је да ће злато „једног дана бити употребљено за изградњу јавних тоалета“ (Lenin, цитиран у: Gorky 1939: 188). Совјетски „пролетерски“ писац Максим Горки (Gorky 1939: 188) подржавао је демонетизацију као прекид са „идиотизмом жудње за профитом“ задовољену у капиталистичком друштву „цеђењем рудаља помешаних са месом и крвљу сиромашних“.

Резимирајући дуготрајну традицију економског радикализма у Русији, позната руска песникиња Марина Цветајева признаје да је „идеја о фундаменталној лажности новца неискорењива из руске душе“ (Tsvetayeva, цитирано у: Туманов 1993: 16). Конвенционална руска религија и њене секуларне варијанте (хришћански социјализам и руски комунизам) стално су подстицале ову традицију (Berdyayev 1955/1990; Weber 1906, 1917/1995; Putnam 1977). Са ведеријанске тачке гледишта, овај континуитет у култури се одржао захваљујући чврстини монистичко-патримонијалних структура руске политичке власти, подржане од религије (Murvar 1971). Ово објашњава зашто се у Русији никада није појавила дуржоазија западног типа и зашто антимонетарни и антикапиталистички идеали никада нису озбиљно доведени у питање.

Међутим, најскорије економске и културне трансформације имплицирају могућност упућивања изазова овим идеалима. Капиталистичке реформе и агресивна маркетингизација су код Руса изазвале необично обожавање новца, нарочито „зеленог новца“ (долара). Ово обожавање је симболично обележила руска драма везана за пуштање у оптицај нове новчанице од 100 долара,¹ које је у Сједињеним Државама и другде изван Русије прошло практично неопажено. Руска манија „фетишизације долара“ је захтевала чак институционалне напоре за ограничавање мистификације новца која је искоришћавана за профитирање. Иронично, Сједињене Америчке Државе, које наводно поштују и Бога и Мамона (Wauzzinski 1993; Wuthnow 1994a), морале су да потроше милион долара на рекламну кампању у намери да спрече, новим доларима изазвану, Руску егзалтираност (Rutland 1996).

Једини преостали редови у Русији су они испред мењачница новца. Наслови нових часописа подсећају на новац – „Коммерсантъ“ („Бизнисмен“), „Деловой мир“ („Пословни свет“), „Деловые люди“ („Пословни људи“). „Деньги“ („Новац“), „Живые деньги“ („Жив новац“), „Жизнь и кошелек“ („Живот и новчаник“) – уводе нови руски вокабулар, нове укусе и стилове. Верује се да је тржишна оријентација актуелног политичког режима гаранција за очување речи „залог“ [„securities“], „инвеститор“, „берза“ и „брокер“ у руском речнику (Arsen'ev 1996: 38). У међувремену, победа тадашњег председника Бориса Јељцина на председничким изборима (јул 1996.) плаћена је „великим новцем“ уложеним у кампању америчког стила (Kramer 1996; Remnick 1996; Sokolov 1996), коју Јељцинови опоненти сматрају освајањем аутентичне руске религије од стране туђе „сатанске религије новца“ (Lobanov 1996).

Ово може да значи американизацију руске цивилне религије и противљење веровању руске конвенционалне религије, пошто сугерише замену руске традиционалне максиме „Бог или Мамон“ признавањем „Мамона као Бога“. Изазивајући издржљивости руског антимонетарнистичког наслеђа, ово такође може да пружи подстицај западном завештању које новац третира као меру вредности, средство за стицање богатства, циљ по себи и симбол модерног света (Weber 1904/1959, 1920/1978; Marx 1867/1967; Simmel 1900/1978; Toennies 1887/1988). Готово тренутан прелазак са дивше комунистичке надреалности фиктивног новца и осуде стварања профита у је-

¹ 1. марта 1996. године, америчка државна благајна је пустила у оптицај нове новчанице од 100 долара, специфичне по томе што је на њима била велика слика Бенцамина Френклина штампана на технолошки савршенијем папиру. Прва испорука новчаница у вредности од 60 милиона долара је стигла 25. марта 1996. у Москву. Претпоставља се да је неких 20 милијарди долара у кешу било у својини Руса, претежно у новчаницама од 100 долара (Rutland 1996).

дан антитетичан свет опседнут новцем, захтева преформулацију питања оригинално постављених током модернизације Запада и протестантске реформације. Да ли се „модерна економска индивидуа“ појављује у Русији? Да ли актуелна наглашена усредсређеност на новац значи да новац постаје главни идол? Да ли су сви међуљудски односи редуковани на „размену готовине“ [„cash nexus“]? Да ли су модерни уговорни односи замена за руски/совјетски стари тип савеза [covenant]?

Homo Orthodox или Homo Economicus

Постоје тврдње да су негативни ставови према новцу и осталим земаљским вредностима, тј. пасивност, колективизам и патернализам, који су дубоко укоренењени у руском менталитету (Granin 1995: 68–75; Dragunskii 1995: 152–153), непомирљиви са императивима западњачких тржишних реформи. Лик „добре особе“ промовисан од стране руске религијске мисли је *дессредбренник* – онај кога новац не интересује и не дрине, и који тежи вишим идеалима. Кључна, најпоштованија, особина је *дескорыстѝие*, што значи незаинтересованост за себе, неседичност, алтруизам. Најбољим се, као облик понашања, сматра *несѝяжайѝельсѝиво* – делање „које не води стицању имовине“. Одбацујући материјализам, утилитаризам и успех у овом свету, руско православље наглашава аскетизам и мистичну духовност. Спона са *ближний* (на енглески се преводи као 'сусед' [neighbor] или 'брат' [brother], али има пуније значење 'блискости' у руском) морална је обавеза чије испуњавање за награду носи „уједињење људи у хармоничну заједницу“ (Chaadayev 1836–1837/1969: 76).

Да бисмо разумели да ли је културни профил нових руских банкара ближи идеалном типу руског православца или западном типу модерног економисте, у овом истраживању је конструисана дихотомија *Homo Orthodox-Homo Economicus*. Две стране ове дихотомије представљају два супротна културна кода који су приказани кроз десет димензија у Табели 1.

Homo Orthodox је замишљен као неседичан, оријентисан према другим људима и друштву у целини, интроспективан, афективан (осећајан) и спонтан, онај ко вреднује љубав и братство међу људима, ко „личност“ схвата као циљ по себи пре него средство за постизање одређеног циља (Chaadayev 1836–1837/1969; Zenkovskii 1929/1953; Dostoevsky 1873–1880/1989; Berdyayev 1946, 1918/1990; Solzhenitsyn 1978). Делећи дух етике Имануела Канта (Кант 1785/1964: 96) која особу третира „никада једноставно као средство“, и Кантову „доктрину о врлини“ (сопствена савршеност и срећа за друге) (Rozanov 1892/1994; Soloviev 1899/1996; Vvedenskii 1896/1994), *Homo Orthodox* се ослања на вредносну рационалност (Weber 1920/1978: 24–25), супротставља користољубивом духу и дифузан је (свеобухватан) у својим

оријентацијама. Окупиран лепотом и хармонијом (Soloviev 1899/1996), *Homo Orthodox* недвосмислено одбацује рационализам и утилитаристички индивидуализам.

Антипод *Homo Orthodox*-а је идеални тип који је конзистентан са оригиналном конструкцијом *Homo Economicus*-а Адама Смита (Smith 1776/1937) и Џона Лока (Locke 1671/1975), и има заједничке особине са Веберовим (Weber 1920/1958) калвинистом, затим „оним који преживљава“ [„survivor“] и победником у „борби за живот“ Херберта Спенсера (Spencer 1855/1977, 1893/1978), као и са Самнеровим (Sumner 1895–1899/1919) предузетником као најбољим чланом друштва и добротинитељем цивилизације. Стапајући културне кодове западне модерности у кохерентну конструкцију модерног сопства [self], *Homo Economicus* се у овом истраживању схвата као неко ко тежи 'ја'-оријентацији, извршавању задатака, интелектуализму и срачунатости. *Homo Economicus*, због своје усредсређености на новац, одбацује дилбијску максиму: „Јер је коријен свију зала средрољудље“, и склон је прихватању парафраза Бернарда Шоа: „Недостатак новца је извор свег зла“. *Homo Economicus* је наклоњен спољашњој оријентацији, ослања се на инструменталну рационалност (Weber 1920/1970: 24), фаворизује личну слободу и одобрава особеност. *Homo Economicus* се руководи ситуационом етиком, будући да му је за остваривање циљева најзначајнија флексибилност, он је, заправо, камелеон који се, у складу са својом природом, прилагођава социјалном окружењу у којем се налази (Myers 1983: 108). Живот *Homo Economicus*-а није арена узбуђења, већ подручје малих задовољстава којима се рационално тежи (Smith 1759/1982: 45).

ТАБЕЛА 1. *Homo Orthodox* и *Homo Economicus*

Ознака типологије	<i>Homo Orthodox</i>	<i>Homo Economicus</i>
Јединица делатности	1. <i>Груйна-оријентација</i> (потчињеност личних интереса интересима групе или колективитета)	1. <i>Ја'-оријентација</i> (лични интерес као примарни покретач)
Дух делатности	2. <i>Унутрашња хармонија и хармонија са окружењем</i> (брига о унутрашњем балансу као и о равнотежи и слози у друштву)	2. <i>Лична слобода</i> као средство за достигнуће и као циљ по себи
Облици задовољења	3. <i>Унутрашња оријентација</i> (тежња ка унутрашњим наградама – част, уживање, задовољство)	3. <i>Спољашња оријентација</i> (тежња ка спољашњим наградама – новац, награде додељене од организација)

Ознака типологије	Номо Orthodox	Номо Economicus
Тумачење новчаног облика задовољења	4. <i>Суїроїсїављеносїи кори-сїїољубивом духу</i> (антикомерцијализам, антиматеријализам)	4. <i>Усредсређивање на новац</i>
Начин рада	5. <i>Оријентација на однос [Relationship-orientation]</i> (у средишту су друштвене размене са значајем и лични односи)	5. <i>Оријентација на остваривање задатка [Task-orientation]</i> (усредсређивање на одређене циљеве и пројекте)
Основа проценивања	6. <i>Вредносна рационалносїи</i> (процењивање ствари ње саме ради или као израз неке крајње вредности)	6. <i>Инсїируменїална рационалносїи</i> (рационалност одређена прорачуном и уз бригу о средствима за остваривање циља)
Основа за доношење одлука	7. <i>Афекїивносїи</i> (ослањање на емотивне снаге приликом доношења одлука и тежња за тренутним задовољењем)	7. <i>Инїелекїуализам</i> (ослањање на интелект приликом доношења одлука и прихватање одложеног задовољства)
Начин доношења одлука	8. <i>Сїионїаносїи</i>	8. <i>Срачунаїносїи</i>
Начин оправдавања активности	9. <i>Дифузносїи</i> (оправдање за искључивање интереса)	9. <i>Сїецифичносїи</i> (множина специфичних оријентација и оправдања за укључивање интереса)
Начин промене вредности	10. <i>Чврсїиа социјализација</i> (вредности су схваћене као институционализоване и интернализоване у личност и нису лако променљиве)	10. <i>Сїиуациона еїиика</i> (флексибилна прилагодљивост стварности кроз њену реконструкцију или поновно преговарање)

Извори: Adler 1986; Berdyaev 1918/1990, 1955/1990; Gergen i Davis 1985; Herzberg 1968; Herzberg, *et al.* 1959; Hines 1973; Hofstede 1984, 1991; Hui and Triandis 1986; Inglehart 1990; Inkeles 1983; Kluckhohn and Strodtbeck 1961; Parsons 1951, 1959, 1973; Rhinesmith 1970; Simmel, 1900/1978; Smith 1776/1937; Spencer 1855/1977, 1893/1978; Sumner 1895–1899/1919; Triandis, *et al.* 1986; Weber 1920/1978; p Zenkovskii 1929/1953.

Савез или уговор

У овом истраживању је анализа самоидентификацијских конструкција банкара допуњена испитивањем најчешће бираним типом социјалних односа – савезничких или уговорних – који су схваћени као квалитативно различити (Bromley and Busching 1988). Савез је морална заједница, која се заснива на вредносним уверењима уместо на рационалним изборима. Овај појам је изведен из „старозаветне представе савеза између Бога и људи... и новозаветне представе заједнице засноване на милосрђу и љубави који су изражени у братској наклоњености и колегијалном чланству у једном зајед-

ничком телу“ (Bellah 1975/1992: 17–18). У савезу је важније „бити“ „добра особа“, сагласна са другима и посвећена групним циљевима, од „радне“ оријентације [„doing“ orientation] и меритократског постигнућа – карактеристике које се повезују са модерним капитализмом. Савез који подразумева блиску личну укљученост је, такође, антитеза капиталистичке безличности, објективности и дистанце у социјалним разменама (Simmel 1900/1978: 227). Савез је у ближој вези са *Homo Orthodox*-ом, док је уговор ближе повезан са *Homo Economicus*-ом.

Руска религијска мисао одобрава односе савеза и одбацује уговор мотивисан „наслућивањем користи“ уместо „вредносног удећења“ (Portes and Sensenbrenner 1993: 1325). Толстој се жестоко супротстављао буржоаским уговорима, које је сматрао лицемерним и морално погрешним. Ово се манифестовало у побуну против „неистинитости закона, изражавајући руски дух противљења правним институцијама“ (Berdyaev 1995/1990: 72). Достојевски је чезнуо за духовним јединством међу људима учвршћеним жудњом за свеобухватном хармонијом (Dostoevsky 1873–1880/1989: 371). Он је сматрао да би таква заједница била „истинско богатство које се не састоји у златним хаљинама већ у радости заједничке слоге“ (Dostoevsky 1873–1880/1989: 415). У сукобу између разума и љубави, Достојевски (Dostoevsky 1880/1968) предност је дао љубави симболизованој у „апсолутно дивном човеку“, Аљоши, који је противтежа „рационалном човеку“ Ивану, у његовом најфилозофскијем делу *Браћа Карамазови*.

Руско одбацивање западног уговора, утемељеног на „инструменталном егоизму“, открива дуготрајну идеалистичку традицију у Русији, према којој „значење“ има предност у односу на „живот“, и „дух“ у односу на стварни „свет“ (Berdyaev 1955/1990: 34–36). Руска религијска филозофија је изнела неколико варијанти савеза: *Софија*, хармоничан свет као алтернатива нехуманом капиталистичком поретку (Bulgakov 1905–1946/1991), и *соборност*² као „органска равнотежа личности и друштва“, „један организам љубави, налик идеалној породици или пријатељским везама“ (Fedotov 1946, 1948; Petro 1990).

У Русији, идеје о савезу нису биле чиста утопија. Оне су биле подржане од аутентичних руских економских институција савезничког типа, какве су биле: *община* (сељачка комуна), *артели* (радничка комуна), потрошачке задруге и *земљачества* (удружења радника или студената који су се

² *Соборност* значи заједнички дух, заједништво. Порекло води од речи собор (руска реч за цркву/катедралу) која означава верску заједницу која дели хришћанске вредности. Односи у собор-у се радије базирају на томе ко је особа, вреднујући стапање појединца са групом и личне квалитете, него на томе шта је особа постигла. У савезу егалитаризам радије претпоставља саосећање и једнакост положаја него једнакост могућности.

из истих региона преселили у град). Порекло ових облика је изворно из народа, који је према њима гајио дубоку наклоност (Morison 1987: 41). Берђајев (Berdyayev 1940/1991: 253–254) је Русе, позивајући се на њихову страст према интимним везама, дељењу осећања и идеја, и потребу за сталним контактима и конверзацијама, назвао народом „заједнице“. Вебер (Weber 1906, 1917/1995: 77, 210) је приметио да су руски сељаци навикнути на „аграрни комунизам“, и да су га најчешће подржавали. Ово је олакшало њихово прихватање комунистичког савеза замишљеног као „правичан систем који ће бити лишен тлачења и социјалних неједнакости“ (Lenin, цитирано у: Landa 1918/1970: 21).

Уколико се руски банкари, приликом конструкције сопства [self], угледају на изворне идеале руског православља, и уколико та сопства нису сагласна са уговорним односима и западним идеалним типом (Weber 1920/1978: 21–22; Inkeles and Levinson 1968: 424), онда то може послужити као снажан аргумент у одбрани „јединственог руског пута“ – „духовно“ православног, налик савезу, пута који је супротан западном уговорном правцу подржаном од стране непристрасних правних институција. Ако би чак и „пионири монетарне економије“ и капиталисти показали ненаклоност према западној тржишној оријентацији, то би могло да значи да западни либерални модел тржишне привреде нема никаквих шанси у Русији. Ако пак руски банкари у својим самоидентификацијама покажу осодбине које су сагласне са *Homo Economicus*-ом, које се ослањају на инструменталне уговорне односе, тврдње о истрајности антимонетаристичких, антикапиталистичких и антиматеријалистичких веровања Руса, као и оне о заповедничком анти-тржишном ауторитету руске религије и културе, могу бити доведене у питање.

МЕТОД

Полазећи из конструктивистичке перспективе (Berger and Luckmann 1967; Gergen and Davis 1985), искуствено истраживање руских банкара је имало циљ да културу схвати са становишта актера, анализирајући перцепције настале на нивоу индивидуе. Метода истраживања је била дубински интервју са запосленима. Флуидност и неизвесност садашње ситуације у руском банкарству, суштински је смањило могућности за формирање узорка, јер се нове банке стално појављују, док друге нестају, губећи лиценце. Ово чини немогућим прављење случајног или квотног узорка непознате популације. Због тога је циљ био да се одаберу места и случајеви који представљају широк спектар гледишта. Више места (банке у Москви и Санкт

Петерсбургу, нове комерцијалне и реформисане државне банке, мале и велике банке, банке са акцијама у корпорацијском и јавном власништву, водеће банке и банке које не припадају водећој групи) и случајева са различитим карактеристикама (старији и млађи банкари, мушки и женски банкари, банкарски менаџери највишег и менаџери средњег нивоа, банкари који су оснивачи банака и они који то нису) били су укључени у групу за интервјуисање. Од маја до новембра 1994. године, коришћењем структурисаног интервјуа, испитан је 61 банкар (35 у Санкт Петерсбургу и 26 у Москви). Интервјуима су испитани мотивација и каријера банкара, њихово схватање успеха и новца, и лични односи у радном колективу и другде.

Збирне табеле су прављене на основу матрица „случаја-по-особинама“ (види: Miles and Hubermann 1984: 211–214) и пружају информације о сваком испитанику (социодемографске карактеристике и схватања о себи и друштву). У намери да реконструишу представе банкара о сопству у њиховој целости, и да их учине упоредивим са свим случајевима, њихова становишта су одвојено рангирана на свакој од десет подскала. Подскеле су одсликавале десет дихотомија културних оријентација које су описане у Табели 1 (почевши од првог пара: *јрујна-оријентација* наспрам *ја'-оријентације*, а завршавајући се десетим паром: *чврста социјализација* наспрам *сипуационе етике*).

Иако су димензије подскалама означене као дихотомне, њихове две стране нису биле међусобно искључиве. Зависно од тога како је учесник појмио сопство и како представља себе, банкари који су своју оријентацију сместили на леву страну поменуте дихотомије остварили су 3 поена (на пример, *јрујна-оријентација* на првој подскали). Супротно, учесници су добијали 1 поен уколико се њихова културна оријентација саображавала десној страни дихотомије (на пример, *ја'-оријентацији* на првој под-скали). Учесници су добијали 2 поена када су изразили средњу позицију или помешана осећања. Кумулативни резултат сваког испитаника на скупној скали „људског типа“ [„Human Type“ scale] (HTS) био је израчунат као збир поена са сваке од десет подскала.

НАЛАЗИ

Преовлађујући Ното Economicus

Према дефиницији HTS-а, максималан могући скор од 30 (3 помножено са 10 подскала) одговара *Ното Orthodox*-у, а минимални 10 (1 помножено са 10 подскала) *Ното Economicus*-у, док је средишња тачка 20. Као што је приказано на Графикону 1, већина од шездесет и једног интервјуисаног

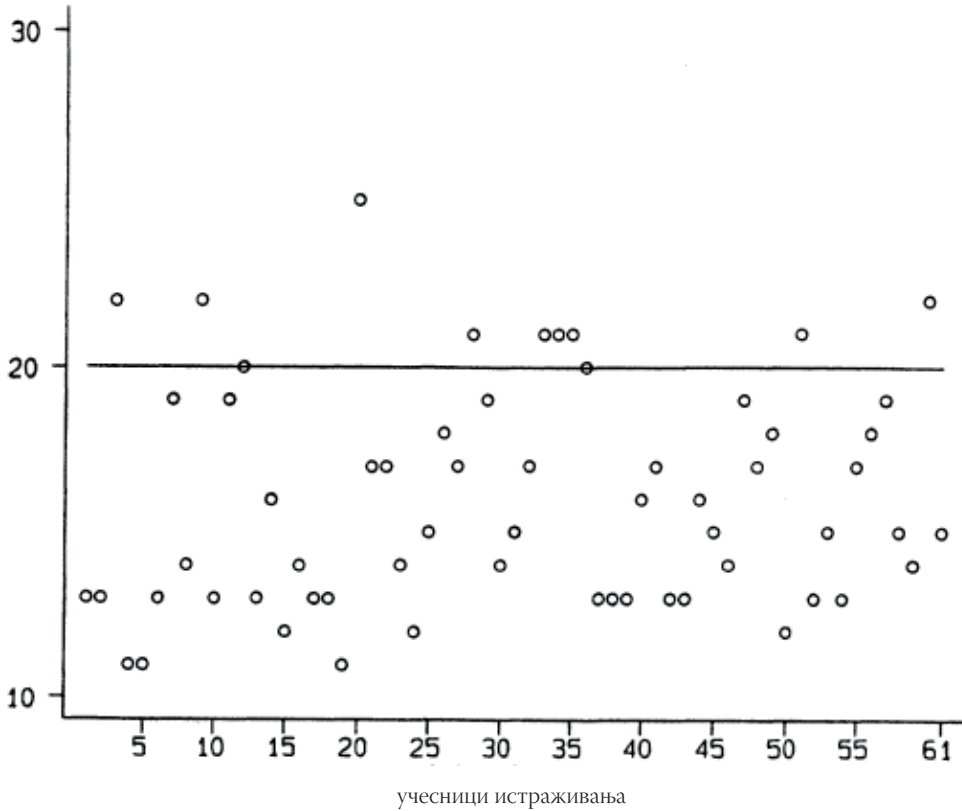
банкара (од којих је сваки учртан у графикон) идентификује себе као *Homo Economicus* (налазе се испод линије средишње вредности). Само је девет учесника истраживања себе представило као неког ко тежи *Homo Orthodox*-у, а само су два испитаника лоцирана тачно на дефинисаној средини HTS-а (они не могу бити означени ни као *Homo Orthodox* нити као његов антипод). Такође је пронађено да је банкар који на скали више нагиње *Homo Economicus*-у (нижи скор на HTS-у) вероватније млада особа, релативно неискусна у банкарству, мушкарац и онај ко није оснивач банке.

Два портрета ће бити довољна да се илуструје разлика између слика *Homo Economicus*-а и *Homo Orthodox*-а међу интервјуисаним банкарима. Банкар са најнижим скором на HTS-у, чиме може да служи као прототип *Homo Economicus*-а, је млад мушкарац (26 година), директор огранка банке, који је у прошлости био чиновник Комитета државне безбедности (злогласног КГБ-а). Сматрајући банкарство једином ефикасном сфером пословања у данашњој Русији, он уплив професионалаца и полупрофесионалаца у банкарство објашњава речима „лична сујета и жеђ за богатством“. Овај прототип *Homo Economicus*-а није скривао своју оријентацију према новцу, и тврдио је да „новац одређује многе ствари, ако не и све“. Показујући своју снажну оријентацију ка постизању циља и понос због успешног остваривања својих циљева, он је признао да било које достигнуће њему обезбеђује нове жеље и нову потрагу, „праћење новог трага“, како је рекао. Инспирисан обрасцем првих истакнутих америчких капиталиста, као што је Ендрју Карнеги [Andrew Carnegie], он открива „капиталистичку“ наклоност ка новцу, тврдећи да „новац мора да заради новац“, приказујући себе као инвеститора. Пошто поседује предузетнички дух, овај *Homo Economicus* је изразио узбуђење које код њега производи игра новцем, која, према његовом мишљењу, захтева храброст, проициљивост и високу прилагодљивост. Покоравајући се универзалном правилу „пријатељи су пријатељи, али посао је посао“, он је показао да су му битни ефективност и ефикасност, као и строга подела рада, без ичега личног.

Супротан пример, банкарка која је добила највише поена на HTS-у, и која се тако идентификовала са *Homo Orthodox*-ом, је била топ менаџерка у касним тридесетим. Она је запослена у банкарству од 1979. године и нагласак је, током нашег разговора, стављала на своје „корене у старом (совјетском) банкарском систему“. Приказујући скромност и саосећање са другима, она је говорила у множини („ми“ уместо „ја“), идентификујући се са колективом. Растужена оскудицом и тешким искуствима многих људи у Русији, она је ипак указала на много „бораца за идеје“ упркос материјалним тешкоћама. Њено виђење успеха није укључивало новац као компоненту: „Новац задовољава неке потребе, али је успех када си потребан другим љу-

дима“. Она је, такође, тврдила да морални подстрек замењује новац као средство за мотивацију на послу. Потврдила је значај професионализма. Међутим, професионализам је схватала неодвојивим од бивања добром, поштеном, искреном, љубазном и пријатељском особом.

ГРАФИКОН 1. Скорови на скали људских типова [Human Type Scale] (HTS)



Упркос дуготрајној руској/совјетској традицији одбацивања новца и *Номо Economicus*-а као капиталистичког модела, интервјуи откривају преовлађујућу окренутост ка *Номо Economicus*-у у односу на *Номо Orthodox*-а, од стране активних чинилаца постсовјетске руске привреде. Банкарски културу не гледају само као циљ по себи, већ и као средство за укључивање у бизнис и остваривање користи из тога. *Номо Economicus* интелектуализује, рационализује, па чак и прорачунава културна искуства, подређујући их испуњавању одређених задатака, из чега очекује надокнаду у опипљивим наградама. Будући да је културна трансформација болан процес, они који се мање везују за совјетско културно наслеђе (млади

банкарима који су нови у банкарству) вероватније ће се идентификовати са *Ното Економісис*-ом.

Суїроїсїављање уїовора савезу

У намери да разумемо да ли је руско-православни савез или западни уговор привлачнији новим руским банкарима, анализирали смо њихова тумачења својих радних колектива. Реч „колектив“ етимолошки није руска већ совјетска. Иако је лингвистичко порекло те речи страно, она је укорењена у совјетску идеологију и историју. Главни задатак совјетског образовања је био „одгој колективисте“ (Makarenko 1922–1933/1990: 62) и стварање „колективног духа“ (Lunacharsky 1918/1990: 34). Иако се дивши руски речник тренутно осиромашује повременим враћањем на пресовјетске лингвистичке форме, као и брзом најездом енглеских термина, интервјуи са банкарима су открили да је реч „колектив“ чврсто сачувана у савременој руској лексици. Стварајући утисак да руско организацијско мишљење још увек „почиње и завршава колективом“ (Vlachoutsicos and Lawrence 1990: 51), испитаници су се често позивали на своје колективе као услов за плодан рад и опште задовољство. Често је наглашавано да је радни колектив центар, не само посла већ и живота уопште.

Међутим, разговори са банкарима су открили да постоје два значења својствена њиховом схватању колектива. На Табели 2 су приказана ова супротна значења, која су изведена из текстова интервјуа. Док је једно од тих значења блиско руско-православном савезу, друго указује на уговорни облик тима оријентисаног на обављање задатака. Одлуке оваквог тима се доносе на основу инструменталне рационалности и колектив остаје читав захваљујући прорачуну пре него вредности заједништва као циља по себи. Уговор наглашава поверење/неповерење као метод управљања ризиком, подстиче формалне (дезличне) односе као најподударније са „безличношћу тржишта“ (Weber 1920/1978: 636), претпоставља дистанцу међу колегама и подстиче „радну“ [„doing“] оријентацију.

Изводи из разговора са банкарима указују на то да савез-уговор није нужно дихотомија чије су две стране међусобно искључиве. Коегзистенција или чак синтеза двеју форми колектива (као савеза и као уговора) јесте изводљива у руском банкарском окружењу. Класификација исказа интервјуисаних у пет бинарних категорија, приказаних у Табели 2, коју прати проценат учесталости случајева прихватања одређеног појма у свакој категорији (вишеструко помињање истог садржај од стране истог испитаника је рачунато као један случај), пружа доказ да је на послу уговор био чешће фаворизован од савеза, али да јаз није знатан. Ослањање на уговорне односе је очекивано у условима тржишта, а ово је доследно са преовлађујућом

идентификацијом интервјуисаних са *Номо Economicus*-ом. Међутим, значајан проценат изјава банкара потврђује вредности заједништва и поверења међу колегама као циљеве по себи (41% у 1. категорији, и 42% у 2. категорији у Табели 2), уместо средстава за постизање циља, и фаворизују личне, пре него безличне односе на послу (40% у 3. категорији у Табели 2). „Бивање“ „добром особом“ (пре него продуктивним професионалцем) још је чешће потврђивано, уместо „радне“ оријентације (56% од свих референци у 5. категорији у Табели 2).

ТАБЕЛА 2. Два значења колектива: уговор и савез (процент испитаника које прихватају једно од значења по бинарним категоријама)

Колектив као савез (кључне речи испитаника)	Колектив као уговор (кључне речи испитаника)
1. Колектив/тимски рад – вредност заједништва (вредносна рационалност, заједничке вредности, односи изграђени на разумевању) 41%	1. Колектив/тимски рад – инструментална рационалност (оријентација на извршавање задатка) 59%
2. (Безусловно) Поверење као циљ по себи 42%	2. Поверење/неповерење као метод управљања ризиком 58%
3. Лични („људски“) односи 40%	3. Формални (безлични) односи 60%
4. Блискост 32%	4. Дистанца 68%
5. Оријентација ка „Бивању“ [„Being“] 56%	5. „Радна“ [„Doing“] оријентација 44%

Напомена: Категорије укључене у ову табелу су непосредно преузете из интервјуа.

Теоријски, мала банка би требало да буде *Gemeinschaft* [заједница] коју карактеришу односи савеза, попут оних у малом селу. Међутим, анализа података добијених интервјуима указује на то да није величина банке, већ њена укорененост у совјетском систему оно што је пресудно за подстицање овакве врсте односа. Дуже искуство у банкарству и очување старих организационих структура, или регрутовање особља из таквих структура, погодују фаворизовању савеза. Овај тренд установљава преношење уобичајених приступа и тиме одездећује утеху континуитета. Банкари са старим совјетским пртљагом су чешће осећали носталгију за изгубљеним савезом из совјетских времена. Типичан пример представља разговор са четрдесето-

годишњом женом, топ менаџерком из једне банке у Москви у (27 година искуства у банкарству).

Лакше је радити са старијим запосленима. То је друга 'школа' – „Да ли мислите на комунистичку школу?“ – Управо тако. Човек је тада могао да добије комплекс, али било је више одговорности. Млади данас нису одговорни. Они су заинтересовани за новац, али нису посвећени својој професији.

Важно је приметити да жене нису само у већини међу онима који подржавају савез, већ су препознатљиве и по тону који је у аргументацији био експресивнији и емоционалнији. Према оцени мушкарца, председника Санкт Петербуршког огранка велике московске банке, који је радио са женама током целе каријере, жене посебно „негују добре међуљудске односе на послу“.³ Ово је у складу са функционалистичким погледом на жене као оне које играју експресивну улогу (Parsons and Bales 1953). Ово је, такође, конзистентно са конвенционалном руском интерпретацијом женствености као извором топлине и љубави која је у супротности са инструменталном активношћу и агресивношћу (Berdyayev 1918/1990: 6–7).

Другу групу, која је релативно чешће била спремна да прихвати савезнички тип односа, чинили су оснивачи банака. Стварање и надгледање целокупног предузећа захтева потрагу за његовим вредносним основама. Оснивачи су обично наглашавали да ако постоји тежња ка дугорочном постојању банке, онда њена активност не може да се сведе на рационалну максимизацију користи. Они су, такође, држали да рационалне индивидуе нису у стању да на дружи временски период заједно ефикасно раде уколико не постоје заједничке вредности и циљеви. На пример, генерални директор банке из Санкт Петербурга је нагласио везу између његове личне самоактуализације и развоја његове банке као заједнице, и говорио о значају духа заједнице.

Мислим да су узајамна помоћ и подршка апсолутно неопходне, посебно ако се узме у обзир наш менталитет. Не желим да кажем то да ја не подстичем индивидуалност, али уколико индивидуа не види никог у банци осим себе, онда та индивидуа овде нема шта да ради.

Многи испитаници су поменули „руске разлике“, почев од тога да је тумачење колектива као савеза била универзална особина руског нацио-

³ Занимање банкара је првобитно сматрано „женском професијом“ са ниским друштвеним статусом у Совјетском Савезу. Али пошто је, као резултат тржишних реформи, ово професионално поље почело да нуди високу надокнаду, креира нове опције у вези са каријером, и добија углед, банкарство је постало све више „мушка професија“, са растућим бројем мушкараца на врху док су се жене и даље у већини случајева задржавале у доњем делу организационе хијерархије.

налног карактера. Топ менаџер из банке у Санкт Петербургу, у његовим четрдесетим, изнео је подробно размишљање о руској спонтаности и интимној друштвености, указујући на неизбежну везу између личног пријатељства и бизниса.

У Америци важи „златно правило“: пријатељи и рођаци не би требало да буду заједно у бизнису, ту постоје само партнери. Нажалост, наш менталитет је такав да ми још увек нисмо спремни (да прихватимо овај принцип). Ту мислим и на себе... Различит стереотип се развио током година... Наша традиција, наши темељи – немогуће је подећи од њих. Када ти близак пријатељ дође и затражи помоћ, како да га не подржиш?

Берђајев (Berdyayev 1918/1990: 13) је тврдио да „саосећање“ [“compassion”] сачињава језгро „руске душе“ уобличене руском религијом и културом. Ово истраживање није дало довољно података који би могли да подрже поменуту тврдњу. Али постоје индикације да су осећајност [responsiveness], разумевање и „осетљивост према људима“ [“sensitivity to people”] пригрљени као културни императиви који обавезују на противтежу „инструменталном егоизму“ ђарем кроз вербалну емпатију са другима. Руски банкари, успешно прилагођени захтевима тржишта, свесни су да многи људи, и они из круга њихових пријатеља и породице, нису у стању да се уклопе. Учесници углавном прихватају уговорне односе и признају да имају наклоности према онима који су најмање заштићени од последица „сломењеног савеза“ у друштву у целини.

Интервјуисани банкари не сањају о „братству“ међу људима, нити су спремни да жртвују „разум“ зарад „љубави“ као што је (про)писао Достојевски. Но, они изражавају потребу за комуницирањем са људима и за укљученост у интензивне личне односе. Банкари се не држе руског идеалистичког непријатељства према уговору, нити деле схватање о „лажности закона“ (Berdyayev 1955/1990: 72). Али у исто време не прихватају уговор као „слободу од свега личног“ (Simmel 1900/1978: 128). Високо вреднујући инструменталне („слабе“) везе на послу, испитаници се позивају и на своје „снажне“ односе у блиским пријатељствима. Прихватајући уговорне односе, они често прелазе преко граница таквих односа, сједињујући их са признавањем колектива као савеза. Појединци су, у таквом колективу, уплетени у живот организације, они нису равнодушни једни према другима и не сматрају приватност као нешто што се поседује или што треба освојити.

Држање уговора и савеза у равнотежи може бити тумачено као знак оданости конвенционалним моралним принципима који спречавају неетичке пословне праксе. Ово је показатељ заинтересованости за пристојност комерцијалног предузећа, што је председник једне од банака назвао

„моралним темељима банке“. Идеал савеза није занемарен као остатак прошлости. Ако не ометају стварање профита, блиски лични односи и узајамна подршка на послу се сматрају предусловима успешног пословања на дужи стазе, које не треба жртвовати неограниченој индивидуалистичкој страсти за новцем.

ЗАКЉУЧАК

Преовлађујућа самоидентификација интервјуисаних банкара са *Ното Есопотикус*-ом открива да су они, у смислу културе, добро опремљени за искуство са тржиштем. Као екстровертне индивидуе, оријентисане на личну корист и извршавање задатака, које вреднују личну слободу и посебност и заснивају своје одлуке на интелектуализму, срачунатости и ситуационој етици, они су компатибилни са западним капиталистичким модерним сопством. Ценећи културу, они вреднују нечије културне особине (знање, акредитиве, веровања, укусе и стилове понашања) не само због њих самих већ и инструментално – као „средства 'особног пакета' која служе за постизање више цене на тржишту личности“ (Fromm, цитирано у: Burnard and Morrison 1992: 11).

Културна припремљеност банкара за капиталистичке праксе, према томе, доводи у питање исправност Берђајевљевог идентификовања Достојевског као универзалног модела „руске душе“ (Berdyayev 1918/1990: 12), коме се приписује антизападно, антидуржоаско и антирационалистичко осећање повезано са „колективном религиозношћу“. Интервјуисани банкари нису склони идеалистичком самопорицању, романтичком антимонетаризму или аскетизму. Ови налази су конзистентни са истраживањима других значајних чинилаца руске привреде (Kharkhordin 1994; Kryshtanovskaya 1992). Такође, понављајући претходно документоване везе западне оријентације са млађим узрастом, ово истраживање показује да ће се млади мушкарци са мало искуства у банкарству најчешће идентификовати са *Ното Есопотикус*-ом.

У исто време, интервјуисани банкари у својим друштвеним односима преферирају комбиновање уговора са савезом, уместо да уговор и савез постављају један наспрам другог. Они наглашавају уговорни аспект пословног колектива. Али они такође инсистирају на томе да колектив мора имати нека својства савеза, како због бољег функционисања, тако и због задовољства међу његовим члановима. Банкари признају да „новчана надокнада за посао постаје примарна компензација“ и да је „алтруиста и особа индиферентних према новцу (*дессредреники*) све мање“. Али, они не свODE све

људске везе на „новчане односе“ [“cash nexus”]. Они одају признање савезничким односима као моралној обавези која ограничава похлепу.

Резултати овог истраживања доводе у питање традиционалну идеалистичку слику Руса о себи као инфериорним у односу на западњаке када су у питању материјалне ствари повезане са рационалним делањем оријентисаним на постизање циљева (Solzhenitsyn 1995). Тредало би приметити да банкар не занемарују интересовање за чврсто испреpletене односе и дубоке личне размене, што имплицира духовну заједницу руског типа. Па ипак, на савез се, такође, гледа и инструментално – као на „значајан подмазивач“ уговора (Fukuyama 1995: 151) који му омогућава успешније спровођење.

Судећи према интервјуима са банкарима, они могу допринети променама (Logan 1987) руске културе у правцу вестернизације и удаљавања од антикапиталистичких императива руског православља. Ово истраживање омогућава одбацивање идеје да је ментални склоп нових руских банкара савладан руском религијом и културном традицијом, као и да су њихове конструкције сопства непомирљиве са западним идеалним типом. Заиста, схватања модерног сопства банкара може погодовати изградњи тржишта. Но, да бисмо у целости сазнали највероватнији пут којим ће Русија кренути, морали бисмо да анализирамо конструкције сопства осталих слојева руског друштва.

ЛИТЕРАТУРА

- Adler, N. 1986. *International dimensions of organizational behavior*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Arsen'ev, V. 1996. Den nezavisimosti na fondovom rynke. *Kommersant* 25: 35–38.
- Bellah, R. [1975] 1992. *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press.
- Berdyaev, N. [1918] 1990. *Dousha Rossii*. Leningrad: Skaz.
- Berdyaev, N. [1940] 1991. *Samopoznaniye: Opyt filosofskoi avtobiographii*. Moskva: Kniga.
- Berdyaev, N. 1946. *Russkaia ideia*. Paris: YMCA Press.
- Berdyaev, N. [1955] 1990. *Istoki i smysl russkogo kommunitna*. Moskva: Nauka.
- Berger, P. [1967] 1990. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books, Doubleday.
- Berger, P., and T. Luckmann. 1967. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

- Bromley, D., and B. Busching. 1988. Understanding the structure of contractual and covenantal social relations: Implications for the sociology of religion. *Sociological Analysis* 49: 15–32.
- Bulgakov, S. [1905–1946] 1991. *Khristiansky sotsializm*. Novosibirsk: Nauka.
- Burard, P., and P. Morrison. 1992. *Self-disclosure: A contemporary analysis*. Aldershot, UK: Avebury.
- Chaadayev, P. [1836–1837] 1969. *Philosophical letters and apology of a madman*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Dmitriev, M. i D. Travin. 1996. *Rossiiskiye Banki: Na iskhode zolotogo veka*. Sankt-Peterburg: Norma.
- Dostoevsky, F. [1873–1880] 1989. *Dnevnik pisatelya: Izbrannye stranitsy*. Moskva: Sovremennik.
- Dostoevsky, F.[1880] 1968. *The brothers Karamazov*, translated by C. Gamett. London: Heinemann.
- Dragunskii, D. 1995. The sign of our times: Democracy, authoritarianism, or In *Remaking Russia: Voices from within*, edited by H. Isham, 147–166. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Fedotov, G. 1946. *The Russian religious mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fedotov, G. 1948. *A treasury of Russian spirituality*. New York: Sheed and Ward.
- Fukuyama, F. 1995. *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. New York: The Free Press.
- Gergen, K., and K. Davis, eds. 1985. *The social construction of the person*. New York: Springer-Verlag.
- Gorky, M. 1939. *Culture and the people*. New York: International Publishers.
- Granin, D. 1995. New dangers, new hopes. In *Remaking Russia: Voices from within*, edited by H. Isham, 67–78. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Greenfeld, L. 1992. *Nationalism: Five roads to modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Herzberg, F. 1968. One more time: How do you motivate employees? *Harvard Business Review* 1: 54–62.
- Herzberg, F., B. Mausner, and B. Snydennan. 1959. *The motivation to work*. New York: John Wiley and Sons.
- Hines, G. 1973. Cross-cultural differences in two-factor theory. *Journal of Applied Psychology* 58: 375–377.
- Hofstede, G. 1984. *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: SAGE Publications.
- Hofstede, G. 1991. *Cultures and organization: Software of the mind*. London: McGraw Hill Book Company.

- Hui, H., and H. Triandis. 1986. Individualism-collectivism: A study of cross-cultural research. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 17: 225–248.
- Inglehart, R. 1990. *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inkeles, A. 1983. *Exploring individual modernity*. New York: Columbia University Press.
- Inkeles, A., and D. J. Levinson. 1968. National character: The study of modal personality and sociocultural systems. In *The handbook of social psychology*, 2nd ed., vol. 4, edited by G. Lindzey and E. Aronson, 418–506. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing.
- Ivanov, V. 1995. My beginning is my end: Traditional values in Russian social life and thought. In *Remaking Russia: Voices from within*, edited by H. Isham, 23–36. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Kant, I. [1781] 1964. The doctrine of virtue. Part II of *The metaphysics of morals*. New York: Harper and Row.
- Kant, I. [1785] 1964. *Groundwork of the metaphysics of morals*, translated and analyzed by H. Paton. New York: Harper and Row.
- Kharkhordin, O. 1994. The corporate ethic, the ethic of Samostoyatel'nost, and the spirit of capitalism: Reflections on market-building in post-Soviet Russia. *International Sociology* 9: 405–429.
- Kluckhohn, F., and F. Strodtbeck. 1961. *Variations in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- Kommersant*. 1995. Pischa bankov 47: 12–14.
- Kommersant*. 1996a. Zolotoi kluchik ot zolotoi kletki 2: 20–21.
- Kommersant*. 1996b. Zatyanyvsheesya molchaniye pered publikoi 6: 24.
- Kramer, M. 1996. Rescuing Boris. *Time*, 15 July, 16–25.
- Kryshchanovskaya, O. 1992. The new business elite. In *Russia in flux: Political and social consequences of reform*, edited by D. Lane, 185–195. Brookfield, VT: Edward Elgar.
- Landa, N. [1918] 1970. *Lenin on educating the youth*. Moscow: Novosti Press Agency Publishing House.
- Lawrence, J. 1969. *A history of Russia*. New York: A Mentor Book New American Library.
- Lobanov, M. 1996. *Rossiya i anti-Rossiya*. Pravda 92: 1–2.
- Locke, J. [1671] 1975. *Essay concerning human understanding*, edited by P. H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- Logan, R. 1987. Historical change in prevailing sense of self. In *Self and identity: Psycho-social perspectives*, edited by K. Yardley and T. Honess, 13–26. Chichester, UK: John Wiley & Sons.
- Lunacharsky A. [1918] 1990. The basic principles of the United Labor School. In *A search in pedagogics, works collected by F. A. Fradkin*, 28–39. Moscow: Progress Publishers.

- Makarenko, A. [1922–1933] 1990. *Selected pedagogical works*. Moscow: Progress Publishers.
- Makarevich, L. 1996. Kapital Ischet Novye Formy Samoorganizatsii. *Finansovye izvestiya* 20: III.
- Marx, K. [1867] 1967. *Capital: A critique of political economy, vol.1: The process of capitalist production*, translated by S. Moore and E. Aveling. New York: International Publishers.
- Marx, K., and F. Engels. [1848] 1963. *The Communist Manifesto of Karl Marx and Friedrich Engels*, edited by D. Ryazanoff. New York: Russell & Russell, Inc.
- Miles, M., and M. Huberman. 1984. *Qualitative data analysis: A sourcebook of new methods*. Beverly Hills, CA: SAGE Publications.
- Morison, J. 1987. Recent developments in political education in the Soviet Union. In *The making of the Soviet citizen: Character formaton and civic training in Soviet education*, edited by G. Avis, 23–49. New York: Crown Helm.
- Murvar, V. 1967. Max Weber's urban typology and Russia. *Sociological Quaterly* 8: 481–494.
- Murvar, V. 1971. Messianism in Russia: Religious and revolutionary. *Journal for the Scientific Study of Religion* 10: 277–338.
- Myers, M. 1983. *The soul of modern economic man: Ideas of self-interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Pankhurst, J. 1996. Religious culture. In *Russian culture at the crossroads: Paradoxes of postcommunist consciousness*, edited by D. Shalin, 127–156. Boulder, CO: Westview Press.
- Paramonov, B. 1996. Historical culture. In *Russian culture at the crossroads: Paradoxes of postcommunist consciousness*, edited by D. Shalin, 11–40. Boulder, CO: Westview Press.
- Parsons, T. 1951. *The social system*. Glencoe, IL: Free Press.
- Parsons, T. 1959. An approach to psychological theory in terms of the theory of action. In *Psychology: A study of a science, vol. 3, Formulations of the person and the social context*, edited by S.Koch, 612–711. New York: McGraw-Hill Co.
- Parsons T. 1973. Culture and social system revisited. In *The idea of culture in the social sciences*, edited by L. Schneider and C. Bonjean, 33–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, T., and R. Bales. 1953. *Family, socialization, and interaction process*. Glencoe, IL: Free Press.
- Petro, N. 1990. Challenge of the „Russian idea“: Rediscovering the legacy of Russian religious philosophy. In *Christianity and Russian culture in Soviet society*, edited by N. Petro, 201–231. Boulder, CO: Westview Press.
- Portes, A., and J. Sensenbrenner. 1993. Embeddedness and immigration: Notes on the social determinates of economic action. *American Journal of Sociology* 98: 1320–50.
- Putnam, G. 1977. *Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth-century Russia*. Knoxville: University of Tennessee Press.

- Remnick, D. 1996. The war for the Kremlin. *The New Yorker* 72 (20): 40–57.
- Rhinesmith, S. 1970. *Cultural organizational analysis: The interrelationship of value orientations and managerial behavior*. Cambridge, MA: McBer Publication Series Number 5.
- Rossiiskaya Blagotvoritelnost (Istoriya v materialakh pressy). Vtoroi Vypusk (1993–1994)*. 1995. Moskva: Izdaniye Blagotvoritelnogo fonda „Soprichastnost.“
- Rozanov, V. [1892] 1994. *Tsel Chelovecheskoi Zhizni*. In *Smysl Zhizni*, edited by N. K. Gavryushin, 19–64. Moskva: Progress, Kultura.
- Rozanov, V. [1905] 1994. *V Temnykh religioznykh luchakh*. Moskva: Izdatelstvo „Respublika.“
- Rutland, P. 1996, 28 March. New \$100 bills appear in Moscow. Open media daily digest. [On-line serial]. Available <http://www.omri.cz/Publications/DD/index.html>.
- Simmel, G. [1900] 1978. *The philosophy of money*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Smith, A. [1759] 1982. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis, IN: Liberty Classics.
- Smith A. [1776] 1937. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. New York: The Modern Library.
- Sokolov, M. 1996. Eto prazdnik so slezami na glazakh. *Kommersant* 25: 6.
- Soloviev, V. [1899] 1996. *Opravdaniye dobra*. Moskva: Izdatelstvo „Respublika.“
- Solzhenitsyn A. 1978. *A world split apart*. New York: Harper and Row Publishers.
- Solzhenitsyn A. 1995. *The Russian question: At the end of the twentieth century*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
- Soviet Communism: Programs and rules: Official texts of 1919, 1952 (1956), 1961, 1962*. San Francisco, CA: Chandler Publishing Company.
- Spencer, H. [1855] 1977. *The principles of psychology*. Boston, MA: Longwood Press.
- Spencer, H. [1893] 1978. *The principles of ethics*. Indianapolis, IN: Liberty Classics.
- Sumner, W. [1895–1899] 1919. *The forgotten man and other essays*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Toennies, F. [1887] 1988. *Community and society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Triandis, H., R. Bontempo, H. Betancourt, and M. Bond. 1986. The measurement of the ethic aspects of individualism and collectivism across cultures. *Australian Journal of Psychology* 38: 257–267.
- Tumanov, A. 1993. Merchant, entrepreneur, and profit in Russian literature: The Russian artistic intelligentsia and money. In *Literature and money*, edited by A. Purdy, 15–43. Amsterdam- Atlanta, GA: Rodopi.
- Vlachoutsicos, C., and P. Lawrence. 1990. What we don't know about Soviet management. *Harvard Business Review* 68(6): 50–63.
- Vvedenskii, A. [1896] 1994. Usloviya dopustimosti very v smysl zhizni. In *Smysl zhizni*, edited by N. K. Gavryushin, 93–122. Moskva: Progress, Kultura.
- Wauzinski, R. 1993. *Between God and gold: Protestant evangelicalism and the industrial revolution, 1820–1914*. Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

- Weber, M. [1904] 1958. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner.
- Weber M. [1906,1917] 1995. *The Russian revolutions*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Weber M. [1920] 1978. *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wuthnow, R. 1994a. *God and Mammon in America*. New York: The Free Press.
- Wuthnow, R. 1994b. *Producing the sacred: An essay on public religion*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Yergin, D., and T. Gustafson. 1995. *Russia 2010: And what it means for the world*. New York: Vintage Books.
- Zenkovskii, V. [1929] 1953. *Russian thinkers and Europe*, translated by G. Bodda. Ann Arbor, MI: J.W.Edwards, Publisher.

Са енглеског језика превели Немања Крстић и Милош Јовановић

Зоран Крстић

HISTORIA MAGISTRA VITAE EST – ПРЕДЛОГ ТЕОЛОШКОГ ПРЕВРЕДНОВАЊА ПРОЦЕСА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ

Хришћани би више него било ко други требало да потврђују истинитост латинске сентенце да је историја учитељица живота. Своју веру они заснивају на тумачењу сасвим одређених догађаја од изузетног значаја. *Хришћанство је вера историчара.*¹ Божија дела у историји чине камен темељац вере, и свако увођење у веру, тј. катихизација, заправо је поука и тумачење историје.

Поседност хришћанске поруке лежи у чињеници да је Исус који је осуђен од стране Понтија Пилата (чије помињање има сврху одређења историјског тренутка) и који је умро и васкрсао – управо Христос, Син Божији, Месија.² Од тог јединственог историјског догађаја зависи спасење свих људи у свим временима. Тако историја у својим појединостима, али и у тоталитету, постаје историја Божијег домостроја, Божије икономије, Богојављење.³

Међутим, и сами хришћани не могу, а понекад и не желе, да разумеју и науче све лекције *учитељице живота*, занемарујући их, или их разумевајући алегорички, као типове, а не као конкретности. Једна од тих тешких лекција, како за Цркву Истока тако и Запада, јесте и процес секуларизације, који карактерише савремени свет.

Тај феномен није до сада био битна тема православне теологије у Срба. Њему се приступало површно, као нечему што је неупитно, само по себи јасно и са становишта хришћанства и традиционалних цркава у потпуности негативно. У овом огледу покушаћу да са аспекта црквене мисије и положаја Цркве у савременом друштву, најпре констатујем основне карактеристике овог феномена које представљају општа места социологије религије, а затим да понудим другачије теолошко вредновање овог процеса од уобичајеног, негативног.

¹ Георгије Флоровски, „Η δύσκολη θέση του χριστιανού ιστορικού“, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, Πουρναράς Солун 1982, 40 и даље

² Види К. Ранер, *Темелји кршћанске вере: увод и појам кршћанства*, Ex libris Ријека, 2007, 293

³ Види Ν. Ματσούκας, *Δογματική και συμβολική Θεολογία Β*, Πουρναράς Солун 1988, 58 и даље

СЕКУЛАРИЗАЦИЈА И АТЕИЗАМ

На самом почетку важно је раздвојити појам секуларизације од појма атеизма. Они ни у ком случају нису идентични, иако понекад изгледа да теолози ова два појма употребљавају као синониме. Као веома сложен процес, секуларизација није свуда довела до истих последица, што најбоље можемо да уочимо у разликама између западних и источних европских друштава у периоду од завршетка Другог светског рата до пада Берлинског зида 1989. године. До рата, процес секуларизације је захватао и једна и друга друштва подједнако. Међутим, после рата у земљама Источне Европе агресивни атеизам је прокламован као званична државна идеологија, чиме је почео прогон (истина, различитог интензитета од земље до земље) и Цркве као институције и хришћана. На први поглед изгледа да и овај процес можемо сврстати у исти секуларизацијски контекст. У истом том периоду у земљама западне демократије, са такође до тада већ знатно секуларизованим друштвима, религија не само да није била гоњена већ је, као и до тада, њено практиковање било слободно и заштићено од свих принуда, посебно државних. Као што видимо, секуларизација није довела нити сада доводи до истих последица, тако да је апсолутно погрешно поистоветити феномен секуларизације са атеизмом још и из тог разлога што суштински секуларизовани човек данашњице може и те како да буде религиозан. А ако секуларизација није исто што и атеизам, можемо поставити питање:

ШТА ЈЕ СЕКУЛАРИЗАЦИЈА?

Секуларизација је једна од основних тема изучавања и објекат истраживања како социологије религије тако и социологије генерално, али и савремене теологије. Немогуће је проучавати настанак и еволуцију модерног друштва уколико се не узме у обзир феномен секуларизације. *Прва карактеристика савременој светиа јесте свесити о секуларности светиа.*⁴ Могло би бити разумљиво да се поводом једног тако важног феномена формирају различита, па чак и опречна виђења и схватања социолога религије, да у нашем случају немамо једну парадоксалну ситуацију. Распон размимоилажења је максималан – од придавања процесу секуларизације централног места и улоге у формирању савременог друштва, до њеног потпуног порицања. М. Хамилтон (М. Hamilton) то пореди са следећом ситуацијом: *Или је*

⁴ Д. Борђевић, „Феномен секуларизације и социологија“ у *Социолошки преглед* Vol. XVI No 3, 1982, 111

као кад би историјари економије расправљали о томе да ли је уопште било индустријске револуције.⁵ Са становишта једне традиционалне Цркве каква је православна, није од пресудне важности да ли секуларизација значи нестајање религије (како су сматрали старији социолози), или само трансформацију религиозности (К. Rahner), она и у једном и у другом случају гуди чланове. Међутим, ова интересантна расправа о различитим одређењима појма секуларизације већ спада у општа места социологије хришћанства и њено излагање није циљ овог рада.⁶ Да подсетим, циљ овог рада је покушај теолошког превредновања процеса секуларизације, због чега је најпре потребно на најшири могући начин дефинисати феномен са становишта православља, имајући у виду мисију Цркве у савременом секуларизованом (да ли?) свету. Целокупна проблематика различитог одређења појма проистиче из неслагања око *прећходној* питања, а оно се односи на садржај и одређење самог појма религије. С обзиром да у теологији постоји висок степен сагласности о томе шта је за хришћане религија, тј. вера као човеков одговор на Божији призив и откривење,⁷ а опет вера је, како апостол Павле пише Јеврејима, *основ свега чему се надамо, њојиврда ствари невидљивих* (Јевр 11,1), то онда за православне теологе може да буде лакше дефинисати сам процес секуларизације у аспекту који се тиче хришћанства. Дакле, секуларизацију бисмо могли да одредимо као процес еманципације друштва од црквеног туторства и *ојраничење ујицаја који је имала религија на друштвеном, њолијичком и цивилизацијском њлану*,⁸ или *процес у којем верске инстѡијације љубе свој друштвени значај* (Wilson), или такође Ђлиско Бергерово (Berger) одређење да је *секуларизација љроцес у којем се обласѡи друштва и кулѡуре ослобађају доминације верских инстѡијација и симбола*.⁹ Овако широко одређење омогућава нам да размотримо како и зашто је до тога дошло, тј. да се позабавимо већ поменутиим лекцијама из историје.

Ј. Петру¹⁰ наводи три основне чињенице средњовековне европске историје које су омогућиле настанак и даљи развој процеса секуларизације:

1. Владавина Римокатоличке цркве, њен ауторитет и стремљење ка контроли људских живота и развоја европских друштава

⁵ Социологија религије, Слио 2003, 305

⁶ Види исцрпну студију М. Благојевић, „Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и десекуларизација“ у *Теме – часопис за друштвене науке*, 1–2 2005, 15–39

⁷ Види З. Пено, *Катихизис*, Никшић 2002, 72

⁸ I. Пётров, *Христианство и κοινωνία*, Βασις, Солун 2004., 170. Идеје које ћу изнети у наставку су највећим делом инспирисане поглављем Το φαινόμενο της εκκοσμίκευσης, 169–215

⁹ Цитирано према М. Hamilton, исто, 309

¹⁰ Наведено дело, 174

Први ударци неприкосновеном ауторитету Римокатоличке цркве су дошли из теолошке сфере. Протестанти су заступали идеју да спасење не зависи од цркве као институције већ од самог Бога, поткопавајући тако превласт Рима. Све што је Римокатоличка црква својим моћним административним апаратом урадила борећи се против нових идеја савременог друштва које су угрожавале њен статус у друштву, почев од контрареформацијског Тридентског концила половином 16. века, преко нових догмата 1. ватиканског концила, до антимодернистичких заклетви с почетка 20. века, није уродило плодом. Исто је тако и стварање протестантских верских заједница у Европи, и *de facto* раздијање европског хришћанског јединства, ограничило друштвену моћ Римокатоличке цркве. Али, заправо, разорни верски ратови током 16. и у првој половини 17. века били су суштински разлог настајања једне нове културе. Ево шта о томе каже В. Паненберг:

Када у бројним земљама ниједна верска група није могла да усвојено намењене своју веру чистијом друштву, јединство друштвеној пореци морало је да буде засновано на темељима који нису верски. Штитавање, верски сукоби су показали да могу да буду веома разорни за друштвени поредак. У другој половини седамнаестог века, мислећи људи су одлучили да када друштвени мир буде усвојено, вера и сукобљавања која су у вези са вером морају бити прекинута. Оваква одлука је била рођење савремене секуларне културе. То време је водило ка секуларизму и култури која је исправно описана као секуларистичка.¹¹

Ниједан од учесника ових трагичних догађаја није се залагао за начело верске толеранције које је, међутим, управо њиховом нетолеранцијом настало и формирало један од кључних стубова европског хуманизма – да вера појединца не зависи од вере властодршца.

2. Употреба или злоупотреба религије од стране политичких чинилаца и њено повезивање са апсолутизмом

У традиционалним средњовековним друштвима религија је давала легитимитет политичким одлукама, које су у то време изражаване апсолутистичком влашћу краљева и локалних феудалаца. У периоду настајања модерности ова веза између политике и хришћанства се озбиљно доводи у питање, и то опет у периоду верских ратова. Раздвојене и ратоборне стране у сукобу нису више довољно јака снага легитимитета политичких одлука, а у недостатку верског пута закон постаје извор легитимитета политичких одлука. Он се доживљава као резултат договора оних на које се односи, а то нису само грађани већ и властодршци који су, такође, у обавези да се повињују закону. Крајња последица је раздвајање политике и религије и секула-

¹¹ „Како размишљати о секуларизму“ у *Лојос*, ПБФ БУ, Београд 2006, 211

ризација саме политике. Овај се процес, како то предлаже Ж. Мардешкић, може тумачити и на следећи начин:

Док је секуларизација видљиво слабила црквену религију, дошле се у ипак насилном иразном иросијору почела најло сакрализоване иполитика, која је заправо ирва и иокренула ипоменути процес секуларизације.¹²

Догодила се демитологизација политике, што значи да није више допуштено и политички исплативо користити политичке идеологије религиозног карактера које би давале легитимитет политичким одлукама. То се сматра анахроним. На овај начин религија престаје да буде ствар државе и потискује се у сферу приватног.

3. Постојање искључиво јавне сфере у средњовековној Европи

Око појма приватности вере постоје неспоразуми у уобичајеном мишљењу. Често се тврди да је комунистичка идеологија потиснула веру у сферу приватног, а да је после пада комунизма поново дошло време да се вера врати у сферу јавног. У овој тврдњи остаје нејасно да ли се приватно поистовећује са тајним и да ли се прави разлика између појмова јавно и државно? Формирање приватне сфере је једна од кључних карактеристика и новина модерности. Традиционална друштва негирају приватност појединца, што се и данас може понегде видети у малим, затвореним срединама, у којима снажна друштвена контрола још увек доминира над приватношћу појединаца. А сфера приватности значи област слободе појединаца, а не област тајности. У случају религије то значи да је вера искључиво ствар личне одлуке појединца, а да је њено практиковање свакако јавно, сем у случају када је религија прогоњена, као нпр. у периоду комунизма. Приватност и јавност нису појмови који се искључују, већ су искључујући појмови приватно и државно. Залагање за повратак религије у сферу јавног само по себи је апсурд, јер она већ јесте тамо. Али ако се мисли на повратак религије у сферу државног, онда је то покушај оживљавања анахроних политичких идеологија (попут теократије нпр.) које су током 19. и 20. века на Истоку само доводиле до директне потчињености Цркве држави.¹³ Заправо, ова недоумица је актуелна у посткомунистичким друштвима у којима још није довољно ојачао друштвени сектор који је *par exelans* простор слободне активности појединаца и група. Када нема друштвене сфере, онда остају само индивидуа и држава, а религија у модерности нити је индивидуална нити државна ствар, већ слободно и јавно изражена воља конкретних личности да припадају такође конкретним верским заједницама које су део друштва.

¹² „Религија у постмодернитету: нестанак или повратак светог?“ у *Муке са светим*, Ниш 2007, 25

¹³ Види С. Фирсов, *Руска црква уочи иромена*, Крагујевац 2008.

ТЕОЛОШКО ВРЕДНОВАЊЕ ПРОЦЕСА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ

Током 20. века секуларизација постаје врло значајна тема теолошког промишљања западних теолога. Први за кога би се могло рећи да му је секуларизација теолошка тема водиља је Фридрих Гогартен (Friedrich Gogarten, 1887–1967).¹⁴ Најважније Гогартеново дело је *Судбина и нада савременој доба* из 1953. године, са поднасловом *Секуларизација као тема теологије*. Гогартен се пита да ли је секуларизација нешто туђе и супротстављено хришћанској вери (апостасија од хришћанске вере, како је сматрао Карл Барт), нешто што јој се намеће и споља је разара, или је, супротно томе, она догађај који природно произилази из саме суштине хришћанске вере. На ово питање су могућа три одговора: а) одбацивање секуларизације, јер она води пропасти хришћанске вере; према Гогартену овај став заступа Кјеркегор; б) потпуно се напушта хришћанство, пошто оно не може поднети чињеницу човекове самосталности, јер човек постаје господар света и самога седе; према Гогартену овај став изражава Ничеова критика хришћанства; в) мишљење самог Гогартена је да је потребно слојевито тумачење споја хришћанске вере и секуларизације, јер је секуларизација утемељена у бити хришћанске вере и њена је природна последица. Идентично мишљење срећемо код Г. Мандзаридиса,¹⁵ који као један од облика секуларизације означава онтолошко разликовање света и Бога, или негирање трансцендентности света. Према прехришћанском схватању свет је κόσμος – добро уређена (украшена) целина над којом седе догови. Свет је систем затворен у самог седе, који човека држи у тамници као затвореника, што даље значи да седе разумемо као оне који су произашли из света и да се свету морамо прилагодити. Јудео-хришћанско негирање трансцендентности света је утемељено у Старом завету, у књизи Постања. Свет је творевина Божија. Свет је светски и зато човек не треба да обожава нити свет нити оно што је у свету. *Свети као творевина Божија не може се схватити без Бога, а Бог као Творац светића јављају се и дела у њему*.¹⁶ Наглашавањем суштинске, онтолошке разлике између Бога и света јудео-хришћанско предање наглашава и успоставља световност света. Одатле произилази да је човек слободан од света и да није у њега затворен. Од хетерономног он постаје аутономан човек. Као онај коме је од Бога дата власт да господари светом, а кроз његово синовство се успоставља и одговорност за тај исти свет. Као усиновљен, човек је слободан од света (аутономан), али је баш због усиновљења и слобо-

¹⁴ Даље на основу R. Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeca*, KS Zagreb 1999, 121–150

¹⁵ *Социологија хришћанства*, Београд 2004., 129

¹⁶ Исто, 129

дан за свет (одговоран). Дакле, Гогартен сматра да је секуларизација нужна и природна последица хришћанске вере, али да секуларизам, који тумачи као самодовољни индивидуализам за кога свет постаје највећа и последња стварност, представља изопачење секуларизације.

Године 1965. појављује се књига *Светиовни ірад* америчког теолога Ц. Кокса (Н. Сох), који за разлику од Гогартена повезује секуларизацију са урбанизацијом. Двадесет година касније (1984), он се критички осврће на своје дело у књизи *Религија у светиовном іраду*. У наставку ћу дати један дужи цитат из поменутог дела (на хрватском) због његовог значаја за нашу тему:

Године 1965, великим дијелом под Bonhoefferovим utjecajem te vrlo zabrinut što će značiti očekivano propadanje tradicionalne religije za položaj kršćanstva, napisao sam knjigu pod naslovom Svetovni grad. U njoj sam, na temelju protuobrednoga propovedanja židovskih proroka i na temelju samog Isusova protivljenja svećeničkom establishmentu, prikazivao kako religija nije uvek i svagdje dobra stvar, te da sekularizacija i ne mora бити онакво зло као што се то обично мисли. Umjesto да oplakuju пад crkvene моћи или nestajanje svetог, kršćани би се trebали usredotočiti на позитивну улогу коју би могли имати у савременом секуларном svijetu. Još uvek vjerujem u ту postavku. Problem је u tome што је svijet, u којем religija иде prema svoјemu zalazu, s којим се suočila моја knjiga, počeo mijenjati на начин који је tada malo tko предвидео... Umjesto razdoblja nagle sekularizacije i religioznог zalaza, čini се да је riječ о razdoblju religioznог buđenja i повратка svetог...¹⁷

Следећи теолог кога желим поменути је Карл Ранер (Karl Rahner, 1904–1984) који у низу пастирских чланака под називом *Мисија и милости* (1959) разрађује тему која је у току, тј. да хришћанство од стање преваге у друштву прелази у стање дијаспоре, у којој Црква почиње да буде присутна као мањина у оквирима појединих народа. Стање дијаспоре за собом повлачи прелазак са традиционалног и наследног хришћанства на хришћанство личне одлуке.

За разлику од овог дијалогског приступа процесу секуларизације, наводим још два западна теолога која имају другачије схватање. Жан Даниелу (Jean Danielou, 1905–1974) сматра да се вера не може дубље укоренити у једној заједници уколико не продре у културу и не створи хришћанско друштво. Константиновски модел поново треба да надахне црквено деловање. Ханс Урс фон Балтазар (1905–1988) негира да је дидлијско виђење Бога одговорно за настанак секуларизације и такође одриче да тај ток треба позитивно вредновати. Може се приметити да током седамдесетих година западну теологију ова тема све мање интересује.

¹⁷ Цитирано према R. Gibellini, исто, 139–140

У нашој теолошкој средини о секуларизацији се није много расправљало, осим ретких и часних изузетака.¹⁸ Али то не значи да теолози о процесу секуларизације не изражавају једнодушно, крајње негативно мишљење. Чини се да млађе генерације теолога своје мишљење црпе из тумачења А. Шмемана изнесеног у књизи *За живој свети*, изашле у Њујорку 1973., а код нас 1979. године. У тој књизи, у глави *Бојослужење у ѿосвешћовњаченом веку*, Шмеман износи тврдњу да је секуларизам изнад свега негација бојослужења:

Подвлачим: нејација не Божије ејзисѿениције, не неке врсте ѿрансценденћносѿи, а ѿиме и неке релијје. Ако је секуларизам у бојословском смислу јерес, он је ѿрвенсѿивно јерес о човеку. Он је нејација човека као дића које ѿошћује Боја, које је ното adorans: човек за која је бојослужење сушћински чин, који је и ѿрејћосѿавка њејове човечносѿи и осмишљење њеја самој.¹⁹

На страницама које даље следе отац Александар прави разлику између светотајинског виђења света, као епифаније Божије и средства Божијег откривења, и секуларизма који свет посматра у својој самодовољности. Модерни секуларист врло често прихвата идеју о Богу, тако да секуларизам и атеизам нису исти феномени. Оно што секулариста негира је светотајинственост света и човека. *Секуларисѿи ѿледа на свети као на нешћо шћо само у себи има свој смисао, ѿринције сазнања и акције.*²⁰ Ова код нас врло популарна књига, формирала је мишљење о секуларизацији многим генерацијама хришћана, и проблем није у томе што је то мишљење погрешно, већ зато што у нашој средини није било даље теолошке диференцијације и тумачења ових ставова.

ПРЕДЛОГ ДРУГАЧИЈЕГ ВРЕДНОВАЊА ПРОЦЕСА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ

Сложен, вишедимензионалан и дуготрајан процес трансформације традиционалних друштава у модерна, при чему је секуларизација битан елемент ове трансформације, захтева изнијансиране ставове у приступу. Уколико ове значајне промене у вези са местом и улогом религије посматрамо искључиво као негативан процес, у опасности смо да будемо окарактерисани као социјални песимисти. Тврдња једног таквог песимисте је сле-

¹⁸ Р. Биговић, *Црква и друшћиво*, Београд 2000.

¹⁹ Стр. 105

²⁰ Стр. 110

дећа: религиозност данашњих људи је неупоредиво мања од религиозности људи у прошлости. Посматрано са овог становишта, секуларизација је исто што и атеизација. Недовољно познавање функционисања и узрока настанка савременог друштва код верујућих људи може изазвати страх и жељу за бекством у *религиозну сигурност* неких прошлих времена. Историја се тако тумачи као деградацијски процес и за разлику од социјалног дарвинизма, који сам проток времена тумачи као прогрес, у овом случају имамо супротно виђење, социјални песимизам у вези са религиозношћу људи. Међутим, спроведена су многобројна истраживања²¹ која уопште не могу да потврде тезу о мањој религиозности савременог човека или, можда прецизније, о већој религиозности људи у прошлости. *Златно доба религије* је, по тим теоретичарима, илузија. Кад говоримо о средњовековном хришћанству, највећи проценат података којима располажемо односи се на друштвену елиту, тако да би се тај период могао назвати златним добом религиозности друштвене елите, али је сасвим отворено питање каква је била религиозност осталих слојева друштва. Ако, дакле, закључимо да је жал за прошлим временима неутемељен, а свакако да је нереалан, онда нам остаје да трезвено и изнијансирано сагледамо и оценимо све елементе процеса секуларизације. На основу досадашњег излагања, а посебно Гогартена и о. А. Шмемана, предлажем да то буду три елемента или вида секуларизације према којима се могу заузети различити ставови:

1. Процес секуларизације у ужем смислу
2. Секуларизам као идеологија
3. Секуларизација црквеног живота

Под процесом секуларизације у ужем смислу подразумевам све оне *лекције из историје*, заправо крупне догађаје који су омогућили и довели до стварања савременог посветовњаченог друштва, а за које део одговорности носе обе западне хришћанске конфесије својим верским сукобима.²² Савремено друштво није настало као последица идеолошких избора, већ из потребе да се обезбеди миран живот грађана различитих, и при том зарађених, хришћанских конфесија. И данас, такође, постоје људи који сматрају да верске разлике дестабилизују једно друштво, а ако сами чланови цркава и верских заједница то потврђују својом нетолеранцијом, онда се и данас, као и у прошлости, широм отварају врата даљим секуларизацијским процесима. Друга последица верских ратова, коју смо означили као демитологизацију политике и премештање религије из државне у приватну сферу, такође тражи вредновање за које се морамо присетити Јеванђеља. Када

²¹ Види М. Хамилтон, поменуто дело, 310–313

²² Види занимљиво гледиште Ж. Мардешиха у *Религија, секуларизација, рат* о рату као општем узроку секуларизације на www.bos.rs, преузето 14. 12. 2009.

ђаво по трећи пут куша Христа, одводи га на гору и показује му сва царства овога света и њихову славу, говорећи: *Све ово даћу тиједи ако њагниш и њоклонии ми се. Тага му Исус рече: Иди од мене, Сајтано, јер је најисано: Госиоду Боју своме клањај се и њему једином служи!* (Мт 4, 9–10). Сам Христос овде, као и на другим местима у Јеванђељима, одриче сваку жељу за влашћу и моћи у друштву.²³ На један парадоксалан начин процес секуларизације друштва, одузимајући од Цркве једну по једну друштвену област, поново је доводи до њене основне улоге, а то је да речима и делима сведочи у историји Царство небеско. Остале области овога света овоме свету и припадају. Поседно претерана љубав православних према држави може да доведе до питања да ли је нама Христос довољан, или је за прихватање Истине потребан и државни ауторитет? Са друге стране, можемо се запитати зашто би требало да Црква даје легитимитет било којој државној власти? Демитологизација политике значи истовремено и ослобођење Бога од свих могућих политичких и осталих злоупотреба, које самог Бога означавају као извор, узрок и оправдање неправди које су постојале и које ће постојати у сваком друштву. Римокатоличка црква је дуго била спремна да жртвује и саму поруку Јеванђеља да би задржала свој друштвени status quo. Може ли се научити нешто из ове лекције учитељице живота? Друго присећање на Јеванђеље се односи на веру као слободно изражени личносни чин. Христос позива да га следе они који то хоће. Дакле, ништа повезано са вером не може се засновати на неслободи. Верска неутралност државе (ма ког степена она била) подстиче Цркву да се окрене својим члановима. Они су њена снага и само живљење по Истини чланова Цркве доказује Њену вредност. Посматрајући нашу проблематику на овај начин, имамо право и могућност да поједине последице процеса секуларизације вреднујемо позитивно – Црква се враћа самој себи и својој основној мисији, односно сам процес секуларизације не угрожава бит Цркве, али свакако мења њено место и улогу у друштву.

За разлику од процеса секуларизације, секуларизам као идеологију не можемо позитивно вредновати из разлога које је о. Александар Шмеман констатовао, јер је он управо о томе говорио. Међутим, у протеклих тридесетак година, колико је протекло од објављивања поменути књиге, у друштву се много тога догодило и променило. Постмодерност или касна модерна (како год да назовемо садашњи друштвени тренутак) друштво је без средишта, плуралистичко друштво у коме је и секуларизам само једна од многих космологија које се такмиче на позорници *духовној тиржишији*.

Али и од секуларизације и од секуларизма за Цркву је много погуднија секуларизација самог црквеног живота. Пошто то није тема овог рада,

²³ Упореди I. Пётров, наведено дело, 215–219

одредићу је само у једној реченици. Она представља чин неповерење према Светом Духу и став да се поједини аспекти и области црквеног живота могу засновати искључиво на људској мудрости и знању, а не на даровима Светога Духа, тј. синергији Бога и човека. Црква је богочовечанска установа и као таква она то треба да остане у свему што јесте и што чини.

Уколико бисмо се сложили са оригиналном идејом Ж. Мардушића да се *Окџодар десисо ѓре Басџиље* и да је будућност постсоцијалистичких друштава *ѓрошлосџ кайџиџализма*,²⁴ онда и нама тек предстоји право сучељавање Цркве и постмодерности. Ипак, оно се одиграва, или ће се у пуном интензитету одиграти у знатно измењеним околностима. Религија се вратила на јавну сцену, ако не као победник, а оно сигурно као равноправни партнер са свим осталим друштвеним чиниоцима нашег друштва. Колико ће моћи да преображава савремено друштво, зависи од воље Божије и квалитета живљења по Истини њених чланова. Имајући у виду овај задатак, закључујем речима о. Ј. Мајендорфа које се односе на то око чега се у том сучељавању вреди борити, а око чега не:

*Када се (предање) једном скамени у формама одређене кулџуре, оно не само да искључује групе и издаје кайџоличанскосџ Цркве, већ се и идентификује са ѓролазном и релативном стиварношћу и долази у оџасносџ да ишчезне заједно са њом.*²⁵

ЛИТЕРАТУРА

- Биговић, Р., *Црква и друшџиво*, Београд 2000.
- Благојевић, М., „Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и де-секуларизација“ у *Теме – часопис за друшџивене науке*, 1–2 2005.
- Ђорђевић, Д., „Феномен секуларизације и социологија“ у *Социолошки ѓреџлед* Vol. XVI No 3, 1982.
- Јукић, Ј., *Будућносџ релиџије*, Сплит 1991.
- Мардешић, Ж., „Религија у постмодернитету: нестанак или повратак светог?“ у *Муке са свейџим*, Ниш 2007.
- Мардешића, Ж., *Релиџија, секуларизација, раџи* на www.bos.rs преузето 14. 12. 2009.
- Мајендорф, Ј., *Живо Предање*, Крагујевац 2008.
- Мандзаридис, Г., *Социолоџија хришћансџива*, Београд 2004.
- Паненберг, В., „Како размишљати о секуларизму“ у *Лоџос*, ПБФ БУ, Београд 2006.

²⁴ Ј. Јукић, *Будућносџ релиџије*, Сплит 1991, 210–211

²⁵ Ј. Мајендорф, *Живо Предање*, Крагујевац 2008, 22

- Пено З., *Κατ'ἰκχизис*, Никшић 2002.
- Ранер, К., *Temelji kršćanske vere: uvod u pojam kršćanstva*, Ex libris, Ријека 2007.
- Флоровски, Г., «Н δύσκολη θέση του χριστιανού ιστορικού», *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, Πουρναράς, Солун 1982.
- Фирсов, С., *Руска црква уочи њромена*, Крагујевац 2008.
- Хамилтон, М., *Социологија религије*, Clio 2003.
- Шмеман, А., *За живої̄ свеї̄а*, Београд 1979.
- Ματσοῦκας, Ν., *Δογματική και συμβολική Θεολογία Β*, Πουρναράς, Солун 1988.
- Пётρου, Ι., *Χριστιανισμός και κοινωνία*, Βανιας, Солун 2004.
- Gibellini, R., *Teologija dvadesetog stoljeća*, KS Zagreb 1999.

Ивица Живковић

ПРАВОСЛАВНО ОПШТЕЊЕ СА БЛИЖЊИМА „ИЗМЕЂУ“ ТЕОЛОГИЈЕ И СОЦИОЛОГИЈЕ

Комуникација између људи заједничка је тема хришћанске теологије и социологије, нешто што отвара могућност дијалога, плодне сарадње и међусобног допуњавања, потенцијално корисног свим странама које у томе учествују. Сам идентитет хришћана гради се љубављу према ближњем као специфичном врстом друштвеног односа, чиниоцем успостављања и одржавања одређених социјалних структура Цркве као заједнице верних. Односи православних хришћана са својим ближњима улазе у област интересовања не само теологије већ и социологије религије, управо социологије православља. Међутим, начин Божјег присуства у тим односима, као и условљеност православних односа тим присуством може да представља и критеријум разграничавања теолошких и социолошких компетенција.

Пројава Бога међу људима није само *differentia specifica* православних односа, која би се дала издвојити и урачунати у коначну суму параметара испитивања. Она је нешто што то испитивање чини специфично теолошким, уводећи као полазиште одређене области сазнања које се у социологији не третирају: разликовање тварног и нетварног, пројава нетварног у тварном, начин сједињења тварног и нетварног у Христу и практично остварење христолошке стварности у тајни Цркве. То опет не би морало да значи нормативно порицање потребе и важности резултата социолошког испитивања православних односа са ближњим, те у крајњој мери и православља уопште. Далеко од тога да се еклисиолошки и христолошки идеал православља остварује спонтано и увек, те да се божанске енергије – начин на који се Бог открива и пројављује међу људима – јављају свуда где људи номинално припадају некој црквеној заједници. Осим тога, „православље“ је појам који би се никако другачије до идеолошки могао везивати само за уску област литургијског учешћа, чија је аутентичност, са своје стране, увек под знаком неизвесности.

О пројави божанских енергија у односима између људи тешко је говорити тамо где нема нечијег кушања, односно опитовања тих енергија. Есхатолошка димензија пројаве Христа у односима са ближњима потребна је и интересује нас само на оном плану који указује на емпиријску животну стварност. Христос се, према новозаветном библијском изразу, *пројављује*

и *о̀йкрива* као *йуй̄, истїина и живой̄*. Имајући то у виду, многи теоретичари православне вере говорили су о „литургији у свакодневном животу“ верних. Они су се трудили да представу литургијског живота православних не ограниче само на богослужбени обред, већ да укажу на нераздвојиву повезаност Литургије са сведочењем, односно служењем Цркве у животу света. Отуда сваки исказ о литургијском искуству односа људи са Богом може и треба да има своју емпиријску проверу.

Када говоримо, међутим, о таквој емпиријској провери, морамо бити свесни да се опитовање божанског (нетварног) не може подвести под услове неопходне за тачност једног научног посматрања. Пажња верних усмерена је ка *ономе што се не види, стварима невидљивим* (Јевр. 1.11), реалностима које се потврђују вером. Димензија тајне која постоји у људском сусрету и односима несводива је на емпиријске податке и није подложна рационалној анализи. Познање дарова Светога Духа спада у област духовног расуђивања, а не објективног увида. Хришћанска пракса неоправдавања себе и неосуђивања другог, негована у православном предању те посведочена и у данашњим стандардима црквене афирмације, не допушта вернима да калкулишу прихватањем или одбацивањем ближњег у зависности од онога што би се из његовог тренутног социјалног и ма каквог другог интегритета могло закључивати. Констатовање постојања (присуства) Божанске љубави и њено разликовање од „људске љубави“ у понашању ближњих и у односима са ближњим налазе се на путу апофатичког (одричног) сазнања.

Ово пак апофатичко сазнање не стоји у супротности са потврђним (позитивним), катафатичким путем прихватања личног божанског открочења. Јединородни Син Божји објавио је и собом као иконом учинио видљивим Бога Оца. Свети апостоли посведочили су Христа на основу онога што су *очи њихове виделе и руке њихове ојшћале*. То значи да се сама могућност богословља темељи на емпиријски уочљивим чињеницама. У том смислу, Јустин Поповић, један од највећих православних теолога новијег доба, писао је о Житијама светих као једином „доказу“ истине православља, ономе што је посведочено и показано нечијим стварним искуством. Емпиријска заснованост исказа о хришћанским односима говори, с једне стране, о самој могућности тих односа, а с друге стране – о њиховом искуственом остварењу и посведочењу. Емпиријски проверљиви и у неком смислу квантитативно одредиви показатељи есхатолошке стварности као предмет испитивања морају бити конститутивни по православне односе са ближњим. По учењу православних исихаста, виђење божанске светлости у животу будућег века могуће је једино под условом виђења исте те светлости (божанских енергија) у животу овога века. Ако се божанске енергије у односима са ближњим не пројаве на *видљив*, искуству доступан начин, то значи да

се ови односи не могу сматрати веродостојним, тј. да они у животу будућег века као такви не постоје.

Јустин Поповић је писао о богочовечанском реализму, који откровење не доживљава нити прихвата на неки апстрактан начин, већ као у нама присутну и делатну богочовечанску стварност. Један од најважнијих хришћанских богословских постулата јесте то да су дожанске силе „оваплотљиве и оствариве у човеку и човечанском свету“.¹ Тамо где се оне не *остиварују*, односи између људи нужно се руководе извесним нормама, митовима или геслима, било да су они промишљено и опрезно постављени или, што је чешћи случај, да их се људи несвесно придржавају. Нормативност у односима са другим и схватање тих односа као средства за постизање ма ког другог циља указује на мањкавост пројаве дожанских енергија у њима, на догађање тих односа мимо контекста богочовечанског реализма. Духовно доживљавање односа између људи увек треба да претпоставља другачију, вишу инстанцу ка којој се ти односи крећу.

Основна богословско-методолошка претпоставка разликовања између нетварног и тварног, дожанског и људског, односа у којима се дожанске силе пројављују и оних у којима се не пројављују, ставља нас пред дилему како одредити идентитет православних односа са ближњим. Који дискурс употребити да би се означило када постоје, а када не, елементи да би се дотични однос са ближњим могао сматрати православним? Да ли у одређеним случајевима тврдити да однос *не ѿстоји*, тј. да није успостављен, или да однос који *ѿстоји* није аутентичан, не одговара постављеним стандардима на основу којих се идентификује (на основу којих га неки идентификују) као православан? Није лако, а можда ни препоручљиво, доћи до једнозначног решења ове недоумице. Квалификовање извесних појава или догађаја као „правих“, „истинитих“, „аутентичних“, носи у себи опасност *вишка значења*. Оно значи успостављање нормативних захтева вредновања у случајевима када није егзактно образложено полазиште нечијег тумачења, тј. када би оно требало да се „подразумева“. У пракси је то, како је показала критичка теорија XX века, често водило у замку идеолошког позиционирања и несвесног наметања „владајућих“ значења са платформе актуелне друштвене моћи.

Са друге стране, није лако одредити параметре према којима односи са ближњим једноставно „постоје“ или „не постоје“, нарочито када ти параметри стоје у зависности од пројаве нетварне реалности, века који долази. Постоје неки емпиријски показатељи који допуштају, односно искључују, могућност да се одређени односи са ближњим оквалификују као они у ко-

¹ Богочовечанска просвета по Ави Јустину (Поповићу) / Невенка Пјевач. – Београд: Храм Светог Великомученика Георгија у Бежанији, 2007, стр. 391.

јима се пројављује Христова благодат. Бити у *односу са* конкретним људским бићем значи потврдити његову вредност и његову осодбеност онаквом каква она јесте у њеној свеукупности – са својом тамном страном, несавршеностима и свиме што другог чини „обичним смртним бићем“. Однос са ближњим у *Христџу* повезан је са неопходношћу *йрихвайања* ближњег, на сличан начин на који је и човеково биће *йрихвајено*, те нераздељиво и несливено сједињено са божанском природом у Христу. Успоставити однос са другим значи видети свог ближњег као вредно, уважено и љубави достојно биће, не као објекат који намеравамо да искористимо. Реалан однос потврђује и вреднује другу особу онаквом каква она јесте, особу која је заиста ту, пре неголи идеал какав бисмо желели да она буде, или пројекције које извиру из нас самих. Тежња да други, другачији од нас, буде потпуна и независна личност, подршка ближњем да седе доживи као самосвојно биће, није исто што и искључиво потврђивање онога што бисмо ми желели да он или она постане, како би се на тај начин поистоветио/ла са неким нашим идеалом. Уколико неко вреднује другог само у оној мери у којој је он способан / спреман да се мења не би ли тако одржавао његов пројектовани идеал – може се рећи да однос између човека и његовог ближњег не постоји.

Идеализовање другог људског бића увек је привремена преокупација. Суштина феномена идеализације је изненадно рушење једног дела свог ега, што нам дозвољава да свој идентитет стопимо са идентитетом друге особе. Са извесног становишта, идеализовање је врста регресије; оно није вољна радња нити свестан избор одрасле личности. Општење са другим често се догађа на бази успостављеног „односа зависности“. Осећање празнине од којег пате пасивно зависне особе директан је резултат неиспуњених жеља и потреба од стране њихових родитеља или значајних ближњих у детињству. Што је најважније, њима недостаје осећање одговорности одрасле особе у односу на себе саму. Основно својство односа са другим јесте подржавање разлике онога са киме се тај однос успоставља. Потребно је доживљавати ближњег као неког чији је идентитет одвојен од нашег – чак охрабривати јединственост и одвојену личност другог. Непрепознавање и непризнавање осећања другог, непримерено реаговање на другог на емоционалном нивоу, увек значи непознавање или недовољно поштовање његове јединствене личности, односно њене различитости. Бити у *односу са* неким захтева не само поштовање индивидуалности „друге стране“, већ и подршку тој индивидуалности – чак и по цену могућег раздвајања и губитка.

Постојање православних односа са ближњима долази у питање када се у случајевима општења са њима не пројављује Христова љубав, али такође и тамо где верници делатно не усвајају нити упражњавају ову љубав својим подвижничким настројењем. У таквим приликама може се говорити о

нейосѣојању (хришћанских) односа, али и о *ѣосѣојању* односа са ближњима који нису аутентични (аутентично хришћански). Један и други дискурс имају своје предности и своје недостатке. Корак ка разрешавању ове дилеме могуће је учинити предлагањем трећег приступа, у којем ће бити дефинисан појам *секуларизованих хришћанских односа*.

Православна хришћанска комуникација са ближњима *ѣосѣоји* када се у њој пројављују дожанске енергије и када људи подвижнички садејствују – стичу те енергије. У том случају, једина легитимна област испитивања и вредновања тог начина општења јесте теологија. Међутим, када су односи *секуларизовани*, основано се под знак питања стављају како сама пројава тако и стварно садејство људи са оним што се пројављује. Тада се односи између људи, ма како сакрализоване изразе они попримили, не могу ваљано протумачити никако другачије до социолошким путем. Значење израза *секуларизовано*, за разлику од појмова (не)истинито, (не)право, (не)правоверно или (не)аутентично, могуће је одредити релативно прецизно. Тачније, може се, без идеолошког „вишка значења“, утврдити садржина богословског, такође и хуманистичко-научног (политичког) појма секуларизације.

Појам *секуларног* могуће је довести у везу са латинизованим обликом библијског израза „свет“ или „век“ (у смислу: садашњи век, овај век, овај свет – насупрот есхатолошком веку који долази). Српски израз *свѣтовно*, *ѣосвѣтовњачено*, *овоземаљско*, најближи је тачном преводу ове речи. По дефиницији Анастасија Јанулатоса, секуларизам је „потпуна преданост животу и интересовањима садашњег света и времена и потпуно пренебрегавање вредности и нада које су повезане са оностраним и било којим очекивањем будућег века“.² Из тога је јасно да се *секуларизованом* комуникацијом може сматрати она која се у својим настојањима ограничава на људске могућности и не рачуна са перспективом њиховог учешћа у Божјој благодати. Овде нам није циљ да износимо тривијалну тврдњу да се дожанске енергије не пројављују тамо где се односи држе у оквирима људских намера и да се у том случају не може говорити о хришћанским односима. Међутим, појам секуларних, секуларизованих хришћанских односа осликава тачан критеријум по којем се постојећи односи могу или не могу сматрати *хришћанским*, а у том смислу и хришћански односи *ѣосѣојећим*. Осим тога, даља богословска анализа секуларизма, секуларизоване Цркве, теологије и хришћанских односа уопште могу нам дати додатна значајна обавештења која се тичу самог идентитета православног опхођења са ближњим.

Двоструко тумачење новозаветног библијског израза „свет“ постало је готово опште место у православној хришћанској теологији. Поред тога

² Глобализам и православље / Анастасије Јанулатос. – Београд: Хришћански културни центар, 2002, стр. 19.

што је овај свет Божја твар и предмет божанске љубави, то је у Светом писму уједно и израз за људске страсти и све оно што одликује „дух плоти“. *Свети* је грех, дух плоти, дух који је лишен живота и енергије Светога Духа.³ *Не људийије светиа ни шийо је у светиу* (1 Јн 2.15) – свети апостол Јован нас тиме не позива да не људимо Божју твар, већ *йохойу шелесну, и йохойу очийу, и надменосий живљења* (1 Јн 2. 16), који сачињавају реалност овде названу „светом“. Секуларизовани односи са другим су они односи у којима се људи руководе *сйрасийима душе*, супротно природном и од Бога назначеном кретању душевних сила. То су односи са ближњим отуђени од Бога, *неесхайолошики*, где су људи везани земаљским, *свейовним* прекупацијама, гледајући на сва питања и дилеме тих односа независно од Божје воље.

Други ниво неспоразума по питању православног учења о односу према другом може се јавити у случају секуларизованости самог богословља. Уколико хришћански односи постоје и нису секуларизовани, те уколико се поштује принцип богословског третмана проблематике тих односа, сâм тај третман може упасти у замку анализирања и тумачења искључиво кроз људски интелект. У том случају долази до интензивног ослањања хришћанских теоретичара на философију, науку, често управо социологију, до покушаја рационалног објашњавања свега што је везано за Бога и пројаву Божјих сила. Методологија православног богословља подразумева да неко ко говори о Богу мора да *йознаје Бога*. У православном хришћанском предању *йознање Бога* није интелектуална већ духовна категорија, утврђена у односу са Богом, опитовању Божје славе или, у најмању руку, прихватању искуства оних који су достигли обожење. У том смислу, православне односе са људима може разумети и о њима учити само онај ко искуствено познаје пројаву божанских енергија у њима, коме се у личним односима са ближњим те енергије заиста пројављују или ко, размишљајући о православним односима са другим, у први план свог мишљења поставља искуство оних људи којима се оне пројављују. За тако нешто потребно је активно супротстављање човека личним препрекама који стоје на његовом властитом путу духовног сазревања, пројављивања Божје силе (или на путу прихватања одговарајућег искуства других), што је незамисливо изван контекста православне практичне философије, односно аскетског искуства.

По запажању Јована Мајендорфа, криза савремених међуљудских односа пре свега је криза вредности. Савремени секуларизам огледа се у ставу да социологија, психологија и позитивистичке науке доносе крајње одговоре на сва животна питања.⁴ Међутим, етика православних односа не мо-

³ Secularism in Church, Theology and Pastoral care / Hierotheos Vlachos. – http://www.orthodox-researchinstitute.org/articles/pastoral/hierotheos_vlachos_secularism.htm, посећен 20. јануара 2009.

⁴ Сведочење (хришћана) свету / Јован Мајендорф. – Краљево: Епархија жичка, 2007, стр. 88.

же се равнати према секуларној социјалној етици. У раном периоду црквене историје, хришћански морал показивао се као антимерит у односу на морал ванхришћанског света. Са исповедањем Христа нарочито се повезивала пракса подвижничког самоограничавања, које се схватало као предислов и обележје хришћанских односа – без њега се не може сузбити основна страст самољубља и успоставити реалан однос са Богом и ближњима. Данас је важно релативизовати проблеме општења између људи у новим могућностима које може да отвори Црква. Проблеми комуникације су, по православном учењу, показатељи неког дубљег духовног стања. Када се ти проблеми издвоје и апсолутизују, не може се пронаћи став потребан за суочавање са њима. Стварно суочавање могуће је тек када се они поставе на духовну основу.⁵

Наредна равна проблема секуларизације хришћанских односа са ближњима јесте питање секуларизма црквене заједнице, односно секуларизованости самих црквених установа, живота и искуства Цркве. У наше време потребно је увек изнова подвлачити да Црква својим литургијским животом ни у ком смислу не треба да буде једна од људских организација, већ богочовечанско тело Христа. Циљ постојања Цркве јесте да уводи своје чланове у односе вечне божанске љубави, што је начелни циљ стварања човека и његово назначење. Истинито постојање Цркве огледа се у њеној успешности у успостављању православних односа, као оних у којима се пројављују обојужујуће и спасоносне божанске енергије. Позиције човека при успостављању тих односа зависе од његових умних способности које су тварне, ограничене и осујећене страстима самољубља. Оспособљавање људског ума као средишњег органа богопознања и човекопознања, разумевања и прихватања другог, неопходно је да би човек могао да успостави хришћански однос са дететом и да усвоји перспективу пројаве Христове љубави у односу са њим.

Секуларизованост Цркве повезана је са гудљењем тог циља. Секуларизована Црква не успоставља нити посвећује пажњу самим односима верних са ближњима, будући преокупирана бригама друге врсте. У том смислу, секуларизована Црква је незаинтересована за општење својих чланова са Богом и једних са другима и на место богооткривеног учења о могућностима идентификације и неговања Христове љубави међу људима ставља апстрактне идеје – творевине људске рационалности. Док се пророчка, евхаристијско-исцелитељна улога Цркве састоји у освећењу човека и читавог света пројављеним енергијама Христове љубави, секуларна Црква деградира своје посланство на ниво социјалне организације, установе која помаже друштву

⁵ Социологија хришћанства / Георгије Мандзаридис. – Београд: Хришћански културни центар, 2004, стр. 237.

и вреднује се по критеријумима социјалне употребљивости. Овде се веома јасно разграничавају компетенције теологије и социологије православља. Проповед секуларизоване Цркве постаје зависна „од овог свет“: његових категорија, речи, концепата, философије у ширем смислу те речи – писао је Александар Шмеман.⁶ Он скреће пажњу да су у савременом поколењу Цркве основни православни појмови греха и покајања, измирења са Богом и обновљења живота, постали неважни. Проповедање и поучавање – писао је Шмеман – морају у себи да садрже пророчки елемент, тј. елемент дожанског расуђивања, позив на разматрање свега што је у свету Христовим очима.⁷

По дефиницији Димитрија Калезића, *секуларизација* је адаптација нечега идеалног према моделима овога света у којем човек живи и креће се.⁸ Он описује секуларизацију као проблем религије, њено свођење у „грехом инфицирани“ свет, као окретање вредности и њиховог поретка. Религијски доживљај може бити и само психолошки *однос* са замишљеним Богом, утапање у мистику која не превазилази природну сферу. Зато у Цркви религија постиже своје испуњење, реалну заједницу Бога и човека, која узноси и освећује природу. У Светом писму налазимо многа обавештења о личним односима Бога и човека. Међутим, непостојање чула за трансцендентне дубине представља погодну климу да се сва снага побожности окрене према стварима око себе, а тананост религијског доживљаја буде упућена на овај свет.⁹ Прави проблем настаје када се и сама Црква сведе на мистериозну побожност, када дође до одумирања њене есхатолошке суштине и мисије и, коначно, дехристијанизације света и коначне секуларизације. Шмеман подвлачи да је Спаситељ ослободио свет управо од страха, легализма и моћи религије. Црква као религија данас постаје организација међу многим организацијама, једна активност међу многим активностима.¹⁰ Као таква, она се не може разумети нити испитивати без социолошког приступа. У раном периоду, у време порицања Цркве од стране света, Црква је била есхатолошка реалност. Она није имала неких посебних световних активности, нити их је могла имати. Идеја Цркве у потпуности сведене на те активности суштински онемогућава успостављање у њој реалних хришћанских односа, утемељених на пројави есхатолошке стварности.

⁶ Дневник оца Александра Шмемана 1973–1983. – Београд, Требиње: Епархија захумско-херцеговачка, 2007, стр. 427.

⁷ Наш живот у Христу, Христов живот у нама: Изабране, досад необјављене, беседе, есеје и студије / Александар Шмеман. – Београд: Православна мисионарска школа Светог Александра Невског, 2007, стр. 167–171.

⁸ Секуларизација као проблем религије / Димитрије Калезић // *Градина: часопис за књижевности, уметности и културу*. – 10–11–12 (1993), стр. 97.

⁹ Исто, стр. 98.

¹⁰ Дневник оца Александра Шмемана 1973–1983, стр. 501.

Потреба за безрелигијским хришћанством истакнута је у хришћанском свету још средином XX века. Религија не може бити предуслов вере – учио је контроверзни и утицајни лутерански теолог Дитрих Бонхефер (Bonhoeffer). Хришћанин се не сме идентификовати према својим удећењима, већ по делима и начину на који *учесћивује* у Христу.¹¹ Међутим, нико као Александар Шмеман није описао потенцијалну штетност религије по људске односе.

Религија је „орган“ у нама који, ма како то било чудно, истовремено појачава и сакрива од нас наше најдубље страсти и грехе: гордост, фарисејство, самозадовољство, самољубље, и томе слично. Религија јесте наше непрестано самооправдавање пред Богом, наше сакривање од нас самих наших грехова и искушења.¹²

По његовом мишљењу, у условима секуларизма и сама религија прераста у идолопоклонство, чак и ако је одевена „у хришћанске одежде“. То доводи Шмемана до далекосежног закључка: секуларизам није у порицању религије, већ у порицању тварности света, односно божанског стварања, света као Божје творевине. Борба против секуларизма, те „највеће јереси нашег доба“, не састоји се у проповедању религије, већ у раскривању света као Божје творевине.

Човек може волети религију и бити фасциниран њеном занимљивошћу без икакве везе са Богом, светом или животом. Религија има све оно што тражи одређена врста људи: естетику, мистерију, светињу, осећај властите важности и ексклузивне дубине, итд. Таква врста религије не мора нужно значити и веру. Људи очекују и осећају жељ за вером – а ми им нудимо религију. То је контрадикција која може бити поприлично страшна и дубока.¹³

¹¹ Dietrich Bonhoeffer: General Teachings/Activities. <http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/exposes/bonhoeffer/general.htm>, посећен 13. августа 2009.

¹² Наш живот у Христу, Христов живот у нама: Изабране, досад необјављене, беседе, есеји и студије / Александар Шмеман. – стр. 334.

¹³ Дневник оца Александра Шмемана 1973–1983, стр. 85. Александар Шмеман је са нарочитом оштрином писао против религијских манифестација у Цркви, онога што је он називао „религијом без вере“ или „романтичним православљем“. Он је отворено говорио о псеудо-црквеном и псеудорелигиозном садржају Цркве и црквеног живота (стр. 53), о православљу пуном идола, фетиша и унутрашњих ограничења (стр. 48). „Професионална религиозност“ хришћана доводи до појаве хришћанства у коме је Христос скривен иза нагомиланих необјашњивих препрека и табуа (стр. 60), православља које је проткано комплексима самопотврђивања и неоправданог тријумфализма (стр. 78). Психолошки стил православља огледа се у лажности, маниризму и неопходности претварања (стр. 450), стављању акцента на спољашња обележја, инсистирању на бесмисленим церемонијама, вештачкој, архаичној и суморној улози коју предузима у савременом свету (стр. 465). Верни показују наклоност према одређеном изгледу православља, која извире из чињенице да се он драстично разликује од изгледа савременог света (411) – запажа Шмеман. – Сви цитати и наредни цитат из: Дневник оца Александра Шмемана 1973–1983. – Београд, Требиње: Епархија захумско-херцеговачка, 2007. Он описује манифестације и тенденције савременог православља у следећем: номинализам, литургијски

Суштинско обележје секуларизма јесте покушај да се вера, чак целокупна духовност, издвоје у изоловану област живота названу религиозношћу. То се догађа путем *сакрализованња* ствари, појава и догађаја и путем њиховог смештања у ову издвојену сферу, при чему се вера и духовност обично губе. Та сфера и јесте предмет интересовања социолога религије. Оно што је освећење, посвећеност за православну веру, то је „сакрализација“ за религију у значењу у којем је тумачио Шмеман. За нашу тему занимљиво је какве могу бити последице сакрализације односа са ближњима. Многи ову сакрализацију доживљавају као услов и обележје њиховог хришћанског идентитета. То, међутим, зависи од претходног разматрања које значење има атрибут *хришћански*. Шта је *хришћанство* (*православље*) и шта су *хришћански односи*? У мери у којој се православље разуме као религија, православни хришћански односи са ближњима ће се посматрати као религијски посредовани и у том смислу сакрализовани. Они су *par excellence* тема социологије православља. Овде је, међутим, важно на који начин се сакрализовање православних односа доводи у везу са њиховом секуларизованошћу. Оно што се у хуманистичким наукама сматра као појмовна супротстављеност, наиме изрази *секуларно* и *сакрално*, у православном богословљу представља веома блиску, чак донекле и каузалну повезаност.

Ту повезаност објашњавао је Александар Шмеман, пишући о религији у секуларном свету и трудећи се да ослободи православну веру од окова историјски актуелног религиозно-културног условљавања. Као православни теолог Шмеман је, у односу на Дитриха Бонхефера, имао тежи задатак: захтев за безрелигијским хришћанством сада је требало еклисиолошки оправдати. Зар литургијска условљеност хришћанских односа са ближњима не представља, сама по себи, неку врсту *религијске*, сакралне посредованости? Како помирити критику религије и важност црквене припадности? Да ли резерве према „професионалној религиозности“ неких хришћана значе да се може преиспитивати и еклисиолошки идентитет хришћанских односа са другим? Решење које нуде Шмеман и други православни теолози

конзервативизам, култ прошлости, романтизам у животу и култури, „апокалиптичност“, мржња према савременом свету, сентименталност, култ спољних обележја (стр. 422–423). У неколико Шмеманових студија јављају се разне варијанте овог квалификовања. На другом месту он тумачи да се главна тешкоћа и пад историјског православља састоји у оним појавама које се обично сматрају и у које се верује као у саму суштину, вечну вредност и истину православља. То је, на првом месту, некаква „бапска“ подожност, прожета „умилењем“ и сујеверјем, која је, због тога, затворена за сваку критику. Друго, то је гностички отклон саме вере, започет још од отаца, искушењем јелинства, и који се расцветао у каснијем богословљу, као западњачки интелектуализам. Треће, то је дуализам укорењен у таквој подожности и таквом богословљу, који је у црквеном приступу содом заменио онај изворни хришћански есхатологизам. Четврто, то је капитулација православља пред национализмом у његовој најгорој паганској суштини. - Наш живот у Христу, Христов живот у нама: Изабрране, досад необјављене, беседе, есеји и студије / Александар Шмеман. – стр. 371–372.

јасно је колико и методолошки освешћујуће: ексклузивност Цркве као организације и као Тела Христовог не састоји се ни у каквим религијским манифестацијама, већ у есхатолошкој пројави живота будућег века, односа дожанске љубави. Неопходност литургијског учешћа не треба доживљавати нити доводити у везу са сакралним ритуализмом, обичајима и естетиком на које су навикли многи од верних. Наглашавање есхатолошке суштинске литургијског живота Цркве и стављање у други план његових религијских изведеница – свега што би могло да подразумева сакрализацију православних односа – једино је што може спасити савремене хришћане од замки секуларизма. У исто време може се рећи: Црква је секуларна ако и само ако је потиснута њена есхатолошка димензија.

Довођење у везу сакралног са секуларним може звучати сувише неприродно за оне који секуларизам схватају у политичком смислу. Политичко значење секуларизма тиче се укидања дискриминације људи на основу њихових религиозних уђења. Оно обухвата: нелегитимисање *никога* у јавном деловању преко верске припадности, недискриминисање *никога* на основу религије, религијских осећања или религијске праксе, једнак третман свих особа – верујућих и неверујућих, те потпуну слободу духовног избора. Слично одударање може се уочити и у хуманистичком одређењу *лаицизма*. За разлику од богословског појма *лаоса* – Божјег народа, *лаик* је у политичком значењу човек из народа, који се ни по којој привилегији не разликује од осталих и не уздиже изнад њих: ни по гласу савести, ни по моћи да каже или наметне оно у шта треба веровати. Мада се етимологија речи *лаик* односи на припадност „народу“, срж њеног значења у уобичајеној употреби тог појма односи се на „непривилегованост“ појединца. Овај недостатак повлашћености, мада по структури негативан појам, у савременом политичком значењу задобија позитивне конотације: *лаицизам* се залаже за равноправност људи пред законом, за одузимање престижног положаја у друштву неке ко га је наследио или задобио на основу моћи.

Хришћанско значење појма „лаик“ – припадник Божјег народа – није увек имало позитиван призив, макар не у оној мери у којој је црквена служба *лаика* била деградирана у односу на више јерархијске степене. Термин *лаик* почео је и у теологији да се идентификује негативно: као „неко ко није клирик“. Настојећи на вишем вредновању *лаичког* позива у Цркви (по изразу Другог ватиканског сабора: *лаички ајџосџолаи*), савремени хришћански теолози доказују да су *лаици* служба која је једнако делатна, једнако располаже даровима Божје благодати и свим капацитетом могућности пројаве Христа. Међутим, православно и општедруштвено разумевање *лаицизма* разликују се онолико колико се јерархијски положај верних (који нису свештена лица) у Цркви разликује од политичке одговорности грађана (који

нису на функцијама власти) у демократском друштву. Све док је црквена јерархија у хришћанском свету располагала и политичком моћи, лаицизација друштва повезивала се са друштвеним детронизовањем Цркве, а јерархичност Цркве поистовећивала се са недемократским државним поретком. Отуда је и појам *атеизма* у новијој историји западног света задобио своје шире социолошко значење. Атеизација друштва разумела се као еманципација човека у ширем смислу, превладавање политичке зависности и целовита демистификација његовог друштвеног положаја. Атеизам појединца био је ознака неке врсте формираног унутрашњег имунитета: никоме и ничему у друштвеном животу људи не треба указивати дожанско поштовање. Начелни, „методични атеизам“, био је протегнут на све сфере човековог јавног деловања. У томе и јесте трагедија нововековног хришћанства: оно је (погрешно) поистовећено са неком врстом поданичке политичке културе, која негира грађанску одговорност човека и у том негирању користи аргументацију везану за религиозна убеђења.

Не можемо тврдити да Црква никада у историји није, управо на основу религиозних убеђења, подржавала – доприносила јачању поданичких политичких култура. Такве културе постојале су увек, али су односи у њима били *сакрализовани* једино када су се доводили у везу са религиозним убеђењима људи. Оно што се може и што је у наше време неопходно тврдити јесте чињеница да сакрализовање односа између људи, независно од ма чијих религиозних убеђења, није – и не може бити – основа њиховог хришћанског идентитета. Односе са ближњима не треба сматрати хришћанским самим тим што су сакрализовани; они нису хришћански уколико су сакрализовани и онолико колико они јесу сакрализовани – утолико нису хришћански. Православни односи са ближњима не постоје уколико су сакрализовани; тачније: они као такви могу да постоје једино у свом секуларизованом виду. Наизглед парадоксално: православни односи јављају се као сакрални једино уколико су секуларизовани. Не можемо успоставити са неким хришћански однос уколико допустимо да се он сакрализује и уколико га сами таквим чинимо или градимо. Настојећи на сакрализовању односа са другима, верни не граде нити доприносе да ови односи буду заиста хришћански.

Секуларизација државе и друштва, као мисија новије историје западног света, представља труд савременог човека на десакрализовању свих односа у друштву. Ово је потребан, мада не и довољан услов постизања жељеног идеала демократизације. Нису све поданичке културе утемељене на религиозним убеђењима људи, нити су сви ауторитарни државни режими наглоњени теократским, сакралним вредностима. Тамо где јесу, ауторитарност је оснажена готово неоторивом легитимацијом: позивањем људи на

божанско право. Међутим, како су теоретичари хуманистичке мисли новог века с правом увидели, свака теократија је ауторитарни систем – будући да нужно изграђује поданичку политичку културу. Она сакрализује односе у друштву, доводећи људе у положај одесправљености и грађанске неодговорности. Схватање јерархије у секуларизованом хришћанству има у виду вертикалну формацију, у којој се нижи степени поданички односе према вишим степенима и сви заједно највишем међу њима. Ово схватање готово нужно се пресликава на идеал односа свих људи у свету. Верни у том случају не могу другачије да замисле поредак у државама и друштву осим као „Богом благословени“ сакрални поредак такви односи су најчешће дифузни и у свему негирају значај базичних људских, „хоризонталних“ иницијатива, које стоје у основи савремено дефинисане грађанске одговорности. Положај лаика у (секуларизованој) Цркви и поданика у друштву у сваком случају је одесхрабрујући по децу: њихова лична одговорност, права и слободе никада се не охрабрују делатном подршком већ само различитим врстама ауторитарне социјализације. Мало ко од традиционалистички мислећих верника-конзервативаца увиђа специфичну одлику хришћанске јерархичности, која је дијаметрално супротна описаном виђењу:

Знате да кнезови народа господаре над њима и великаши владају над њима. Да не буде тако међу вама; него који хоће да буде велики међу вама, нека вам буде служитељ. И који хоће међу вама да буде први, нека вам буде слуга, као што ни Син Човечји није дошао да му служи, него да служи и даде живот свој у откуп за многе (Мт. 20. 25–28).

Хришћански обојене политичке доктрине заиста су се номинално држале и владарима приписивале идеал „служења својим поданицима“. Међутим, у пракси се није јасно показивало на који начин се грађанска одговорност и иницијативност поданика заиста остваривала.

Апологети раног хришћанства трудили су се да докажу и истакну да су ондашњи хришћани били грађански одговорни људи. У време државних режима у којима су друштвени односи на свој начин били сакрализовани имало је смисла ту своју одговорност доказивати сведочењем откривене свете тајне. То је у оно време само по себи значило својеврсну „десакрализацију“, тим пре што су рани хришћани имали снажно развијену есхатолошку освешћеност. Источно римско царство средњег века, чувена Византијска империја, хтела је да прихвати хришћанство као државну религију. Најсвеснији међу хришћанима у овом царству, тако често оптуживаном за политику цезаропапизма, настојали су да правно дефинишу идеал „сагласја“ државних и црквених власти. Овај идеал, који се може тумачити и као древна варијанта „одвојености државе од Цркве“, требало је да сузбије сакрализујуће тежње римске државне традиције, дајући Цркви одрешене руке да

„освећује васељену“ својим есхатолошким посланством. „Сагласје“ ни у самој Византији никада није било у потпуности и на дуже време остварено, док се средњовековни хришћански Запад руководио другачијим моделима односа Цркве и друштва: оним у којима су хришћани настојали да сакрализују сав приватни и јавни живот људи. Нови век је прогласио и нови идеал „секуларизације“ државе и друштва. То треба схватити као општу културолошку мисију западног света у правцу самоослобођења од свих лоших последица дотадашње хришћанске политике.

У доба раног хришћанства секташко издвајање Цркве у некакву парадржавну област издвојених теократских закона могло је да значи својеврстан вид њене секуларизације. У средњем веку секуларизација Цркве огледала се у случајевима залажења „духовних власти“ у ресор државе, при чему се хришћанска мисија освећења нужно изопачавала у сакрализовање друштвених односа. У новом веку, свако противљење хришћана секуларизацији државе и друштва (у име фундаменталистичког „ресакарализовања“ друштвених односа) опет би значило упадање у замку хришћанске секуларизације. Долазимо до кардиналног закључка: секуларизација Цркве на једној страни и секуларизација државе и друштва на другој страни јесу два друштвена феномена који један другог не подупиру нити подржавају! Борци за секуларизацију друштвених односа очекују од Цркве да се задржи на свом изворном есхатолошком посланству, толеришући њене религијске манифестације у строго прописаним законским оквирима. Добра вест за хришћане савременог света који желе да буду грађански одговорни: уколико православне односе са ближњим заснивамо на есхатолошкој пројави Христа, нема никаквог богословски оправданог разлога због којих би требало да се противимо секуларизацији друштва.

Сакрализација друштвених односа није хришћанска прича – самим тим ни њихова секуларизација не значи за хришћане идеолошку претњу. Зато мисија савременог православља представља мач са две оштрице. Уколико православне односе са ближњим посматрамо као сакралну религијску вредност, тада ћемо проповедати секуларизовано православље, које се противи секуларној држави и друштву. Ако пак православне односе ставимо у зависност од пројаве божанских енергија, тада ће Црква грађански одговорно савршавати своју мисију – без политичких аспирација које би се сукобљавале са принципима секуларног друштва.

Божанске енергије пројављене у православним односима према ближњима немају ничег сличног са религијским манифестацијама које обележавају сакрализоване односе. Поучавање хришћанских односа и неговање тих односа, као и мисија Цркве у целини, треба да буду усредсређени на есхатолошку пројаву Христа. Критика религије пак није и не мора да буде

универзални образац у хришћанском богословљу. Много је теолога који заступају и бране хришћанство као религију – и то религију која се од других разликује по томе што потиче од дожанског откровења. Тешко је доказивати да се један тип религијских манифестација специфично карактерише трансцендентним пореклом. Аргумент „хришћанске религиозности“ треба користити условно: хришћанство је религија једино ако се његове религијске манифестације „испуњују“ или „остварују“ у есхатолошкој пројави дожанских енергија. Такође, хришћанство не може да буде религија ако се под тим не подразумева откровење Христа него, уместо тога, ма какви обрасци обредне праксе.

О АУТОРИМА И ТЕКСТОВИМА*

АЛЕКСАНДАР АГАЋАНИАН (Александр Сергеевич Агаджанян), професор *релијјских студија* (рани облици религије, истраживачки методи у проучавању религије, религија и модерни свет) у Центру за проучавање религије на Руском државном универзитету хуманистичких наука у Москви, он-лајн предавач на Државном универзитету Аризоне (САД), стручњак за православно хришћанство и теравада будизам, релијјски компративиста, један од уредника и аутора зборника: *Релијјске праксе у постсовјетској Русији (Religious Practices in Post-Soviet Russia [2006])*, *Православље у глобалном году (Eastern Orthodoxy in the Global Age [2005])*. Објавио бројне чланке у часописима: *Social Compass, Religion, State and Society, Journal for the Scientific Study of Religion, Revue d'études comparatives Est-Ouest*, члан је Америчке асоцијације за унапређење словенских студија (American Association for the Advancement of Slavic Studies).

ЛАРИСА С. АСТАХОВА (Лариса С. Астахова), асистенкиња из *социологије религије* на Казањском државном универзитету у Казању (Русија), написала три интересантне књиге: *Релијја у систему социјално-политичких односа и процеса: идеално-типички и историјски аспекти (Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты [2006])*, *Религиозни утицај у контексту свакодневља (Религиозное действие в контексте повседневности [2008])* и *Нетрадиционални религиозни покрети и култови: криза идентичности (Нетрадиционные религиозные движения и культы: кризис идентичности [2009])*. Текст „Православна социологија или социологија православља: о могућностима конфесионалне социологије“ написан је управо за овај зборник.

РАДОВАН БИГОВИЋ, богослов и филозоф, ванредни професор *Увода у дојословље и екуменској дојословља* на Православном богословском

* Припремили Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић.

факултету Универзитета у Београду, писац ниске утицајних радова и књига (*Црква и друштво* преведена и на друге језике). Веома је отворен и јавно присутан, миротворац и демократски усмерен, несумњиво најлибералнији и европски признат православни теолошки мислилац, индиректно и непосредно заслужан за интердисциплинарну сарадњу богословља и друштвено-хуманистичких наука, посебно социологије религије.

МИРКО БЛАГОЈЕВИЋ, докторирао социологију религије на Филозофском факултету Универзитета у Београду, професор *социологије* на Вишој техничкој школи у Пожаревцу (неоправдано одстрањен са Географског факултета у Београду) и виши научни сарадник престоничког Института за филозофију и друштвену теорију, писац многих чланака и двеју вредних књига – *Приближавање православлу* (1995); *Религија и црква у трансформацијама друштва* (2005). Убраја се у ред водећих српских социолога религије средње генерације *вриановској* усмерења који је неизмерно допринео *социологији православлa*.

ПИТЕР БЕРГЕР (Peter Berger), амерички социолог и лутерански теолог аустријског порекла, веома утицајан у свету и Србији, најпознатији по коауторској (Томас Лукман [Luckmann]) књизи *Друштвена конструкција стварности: студија из социологије знања* (The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge [1966]), *professor emeritus* из области религије, социологије и теологије, предавао на Новој школи за друштвена истраживања, Универзитету Ратгерс и Бостонском колеџу (све у САД). Написао је велики број књига из области *социолошке теорије, социологије религије, као и развоја 'преће свећа'* – неке скорашње: *Капиталистичка револуција: педесет појавки о благодану, једнакости и слободи* (The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty [1988]), *Модерност, плурализам и криза значења*, са Лукманом (Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning [1995]), *Смех који искупљује: комичка димензија људској искустви* (Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience [1997]), *Десекуларизација свећа: оживљавање религије и светска политика* (The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics [editor, et al., 1999]), *Многе глобализације: културна разноликост у савременом свету*, са Семјуелом П. Хантингтоном (Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World [2003]), *Питања вере: скептичко потврђивање хришћанства* (Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity [2003]). Од 1985. год. директор

Института за проучавање економске културе (касније добија ново име: Институт за културу, религију и светска питања), који систематски проучава однос између привредног развоја и социокултурних промена у различитим деловима света.

ТОМАС БРЕМЕР (Thomas Bremer), католички теолог екумениста, професор на Институту за екуменизам Универзитета у Минстеру (Немачка), извршни зналац српскоправославне и уопште православне догословске мисли, члан редакције битног немачког часописа *Ost-West. Europäische Perspektiven* (*Истѿок-Запад. Европске перспективе, Фрајзини*) и интернационалног уредништва *Тема*. У Србији препознатљив по преведеној књизи *Вера, култура и теологија* (1997), заправо докторској дисертацији *Структура цркве и еклисиологија у Српској православној цркви 19. и 20. века* (*Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* [1992]), и студији *Питање атеизма у новој западној теологији* (1997), течно говори и пише српски језик. Чланак *Религиозност у данашњој Русији: њоводом једној новој социолошкој исцраживања* специјално написао за наш зборник.

АНДРЕАС БУС (Andreas Buss), канадски социолог религије и развоја немачког порекла, докторирао компаративну социологију на Универзитету у Паризу (Француска), дугогодишњи редовни професор *социологије* на канадским универзитетима (Квебек, Санта-Ана, Отава) и гостујући предавач на многим високошколским институцијама у САД, Јапану, Индији, Сингапуру, Немачкој, међу водећим светским тумачима *веберјанске теорије* (о односу протестантске етике и духа капитализма), Написао је две изузетно цитиране књиге – *Макс Вебер и Азија: прилози социологији развоја* (*Max Weber and Asia: Contributions to the Sociology of Development* [1985]) (преведена у нас 1994) и *Руској православној традицији и модерности* (*The Russian-Orthodox Tradition and Modernity* [2003]) – говори енглески, немачки, француски и руски, користи латински, грчки и санскрит, утицао на српске социологе, са великим доприносом *социологији православља*.

МАРИЈА ВОРОЖИШЧЕВА (Maria Vorozhishcheva), научница повезана са Департманом за социологију Универзитета у Манчестеру (В. Британија), ауторка многих одредница у *Блеквеловом лексикону православља* (*The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* [1999]), истражује трајни значај класичне филозофије и хришћанске мисли за модерност.

Заузимањем М. Јовановића штампамо заједнички рад са Питером Мекмајлором *Социологија и православље (Sociology and Orthodoxy)*, уистину закључно поглавље *Блеквеловој приручника за источно хришћанство (Ken Parry [ed.] The Blackwell Companion to Eastern Christianity, Oxford: Wiley-Blackwell [2007])*.

МАЈА ВРАНИЋ-МИТРИЋ, стручњак за харитативно послање СПЦ, специјализант *џолиџикологије религије* на Факултету политичких наука у Београду. Приказала две-три религиолошке књиге, заједнички чланак са Д. Јанковићем *Српска православна црква и добродворни рад*.

НИНА ДИМИТРОВА (Нина Димитрова), угледна социолошкиња и филозофиња религије, *старији истраживач* на Одељењу историје филозофије Института за филозофију Бугарске академије наука (Софија), уредница журнала *Философски алтернативи*, водећег бугарског филозофског часописа, приређивач одличног зборника *Балканска културна мајрица и европски пројекти (Балканската културна мајрица и европейският проект [2007])*. Писац и бројних књига – *Национална руска филозофија – pro et contra (Националната руска философия – Pro et Contra [2002])*, *Социјално-религиозна улојија у руској духовној ренесанси (Социјално-религиозни улојиши в руския духовен ренесанс [2002])*, *Религија и национализам (Религия и национализъм [2006])*.

НАТАЛИЈА ДИНЕЛО (Natalia Dinello), докторирала *економију* на Институту за америчке и канадске студије Руске академије наука у Москви (Русија) и *социологију* на Универзитету у Питсбургу (САД). Предавач је на Департману за социологију, истраживачки сарадник у Центру за руске и источноевропске студије Универзитета у Питсбургу (САД) и на Институту европских, руских и евроазијских студија (Универзитета Џорџ Вашингтон у Вашингтону (САД)). – Залагањем М. Јовановића прештампамо студију *Руско религијско одбацивање новца и Ното Економис-а: самоидентификација џионира монетарне економије у џосџовјејској Русији (Russian Religious Rejections of Money and Noto Economicus: The Self-Identifications of the 'Pioneers of a Money Economy' in Post-Soviet Russia)* из гласовитог часописа *Sociology of Religion* 59 (1), pp. 45–64, 1998.

ДРАГОЉУБ Б. БОРЂЕВИЋ, социолог религије и ромолог, редовни професор *социологије културе и морала и џрофесионалне еџике инжењера*,

шеф Катедре за друштвене науке Машинског факултета Универзитета у Нишу, оснивач и први председник Југословенског удружења за научно истраживање религије (ЈУНИР). Сада је почасни председник, дугогодишњи уредник часописа *Теме* и библиотека: *Религија и друштво* и *Ромолошка библиотека Комрен*. Штапајући и приређујући самостално и у коаторству преко педесет књига и три стотине чланака, објављених на енглеском, немачком, руском, италијанском, словачком, чешком, украјинском, бугарском и ромском, веома је допринео социологији религије и конституисању *социологије православља и ромологије* у Србији (новије публикације: *Муке са светим: изазови социологије религије* – 2007; *Узорници и пријани: скице за историју ЈУ социологије религије* – 2008; *The Sociology of Religion in Former Yugoslav Republics* – 2008; *Jemka has Risen: Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas* – 2009; *На коњу с лавом у дисајама: увод у ромолошке студије* – 2010, *Од илустрације до аутобиографије: споменица Јована Ђирића* – 2010).

ИВИЦА ЖИКОВИЋ, православни теолог, професор *православне педагогике са методиком, историје и основа догматике* у Призренској богословији „Кирил и Методије“ (са привременим седиштем у Нишу). Истовремено врши функцију заменика г. и одговорног уредника новоформираног часописа *Одговор*, писац је мноштва текстова, приводи крају докторску дисертацију *Права дејства у предању Цркве и у историји западне друштва* (Универзитет у Источном Сарајеву, Богословски факултет у Фочи).

ДРАГОМИР ЈАНКОВИЋ, православни богослов широког занимања, специјализант *историје религије* на београдском Факултету политичких наука. Приказао је две-три религиолошке публикације. Коаутор је текста *Српска православна црква и добротворни рад*.

МИЛОШ ЈОВАНОВИЋ, докторанд и сарадник Департмана за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу, преводилац социолошких текстова са енглеског језика, писац вредних чланака и приказа из социологије религије. Пишући о односу православља према хомосексуалности, публикованих у *Темама*, доприноси и *социологији православља*.

ШЕРИЛ КРОС (Sharyl Cross), доктор политичких наука и стручњак у области *међународних односа, компаративне историје и америчке политике и безбедносне историје*, професорка на студијама националне

безбедности Европског центра за студије безбедности Џорџ К. Маршал, предавала на више универзитета у Америци и Немачкој. Уредила више зборника на тему проблема савремене међународне безбедности заједно са специјалистима из Русије и Кине. У овом зборнику публикујемо њен заједнички текст са Валентином Г. Федотовом *Православље, Вебер и нови руски капитализам (Православие, Вебер и новый русский капитализм)*, објављен у водећем руском журналу *Общественные науки и современность* (2):41–51, 2006.

ЗОРАН КРСТИЋ, теолошки докторат стекао у Грчкој, доцент *хришћанске социологије* на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Писац је значајних радова о социјалном учењу православне цркве, велики заговорник *социологије православлa*.

ВАСИЛИОС МАКРИДЕС (Βασίλειος Μακρίδης), познати грчки социолог религије, професор *религиологије* и шеф Катедре за православно хришћанство на Филозофском факултету Универзитета у Ерфурту (Немачка), писац значајних студија и чланака о односу православне културе и друштвеног развоја православних држава и о социологији религије у Источној Европи. Данас пружа значајан допринос утемељењу *социологије православлa* – примера ради, наводимо монографију *Критика коперниканској теорије на свету у Грчкој између 1794. и 1821. Аспекти грчко-православне апологетике у светлу научних најпредака (Die Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte)*. Тежишта интересовања: културна историја и социологија Православног хришћанства у Грчкој и осталим земљама Источне Европе, историја верских идеја и менталитета у Грчкој и осталим земљама Источне Европе, верски и културални односи између православног Истока и латинског Запада у Европи, верски и културални односи између Грчке, осталих балканских земаља и Русије, историја интерферентности између религије и наука у Грчкој и осталим земљама Источне Европе.

ПИТЕР МЕКМАЈЛОР (Peter McMylor), доцент на Департману за социологију Универзитета у Манчестеру (В. Британија), аутор књиге *Аласгер Мекинтијер: критичар модерности (Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity [1994])*. Тренутно истражује *односе друштвене теорије према религији*, социологији морала и етици и њиховог значаја за друштвену критику, занима се и социологијом интелектуалаца.

АЛЕКСИОС ПАНАГОПУЛОС (Αλεξιος Παναγοπουλος), *редовни сарадник* и *професор* на Институту за општу и црквену историју у Патри (Грчка), благословом митрополита Патре и одлуком Светог Синода Грчке православне цркве упућен у Београд на студије теологије на Богословском факултету СПЦ (завршио 1992), упоредо студира Правни факултет у Београду и Солуну, магистарски рад брани 1994. на београдском Правном факултету, а докторску дисертацију – *Политички значај деловања Православне цркве у Албанији (1990–2005)* – 2009. На Факултету политичких наука у Београду објавио много књига и радова.

ЏЕЈМС Р. ПЕЈТОН (James R. Payton), уважени протестантски богослов, велики познавалац православља, дугогодишњи професор *историје* на Универзитету Редемир у Анкастеру (Канада), гостујући и придружени предавач *пасторалне теологије, екуменизма и православне доктрине и духовности* на Универзитету у Алберти (Канада), протестантским факултетима и институтима у Загребу и Осијеку (Хрватска). Полиглот – чита и говори немачки, течно чита грчки, латински и холандски, а хебрејски, шведски, румунски, италијански, шпански, француски и руски одговарајуће. Дозволио Д. Б. Ђорђевићу да се из његове бестселер књиге *Светлост са хришћанског истока: увод у православну традицију (Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition [2007])* преведе одељак *Оглазак у цркву (Going to Church)*.

ЕЛИЗАБЕТ ПРОДРОМУ (Elizabeth Prodromou), доценткиња на Департману за међународне односе на Бостонском универзитету (САД) (води *МА програм из области међународних односа и религије*) и помоћница директора Института за културу, религију и светска питања, један од приређивача збирке есеја о модерности и религији: *Мишљење кроз веру: погледи православних научника (Thinking through Faith: Perspectives from Orthodox Christian Scholars [2008])*. Припрема две књиге о религији и политици у Европи, најпре монографију *Односи цркве и државе у Грчкој: плурализам, демократија и европска интеграција (Church State Relations in Greece: Pluralism, Democracy and European Integration)*, а затим, као коприређивач, и зборник *Грчка црква у 21. веку: религија, држава и друштво у доба транзиције (The Church of Greece in the 21st Century: Religion, State and Society in an Era of Transition)*. На инсистирање М. Јовановића, публикујемо чланак *Амбивалентни православци (The Ambivalent Orthodox) из Journal of Democracy 15(4):62–75, 2004.*

ДЕМОСТЕНЕС САВРАМИС (Δημοσθένης Σαβράμης), почивши немачки социолог религије грчког порекла (рођен у Пиреју), дугогодишњи професор *религија и социологије културе* на Универзитету у Келну (Немачка). Најбољи је тумач православне цивилизације из угла Ведеоровог учења – класична књига *За социологију византијској монаштва* (*Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums* [1962]) и бестселер са Валтером Јенсом (Jens) *Зашто сам хришћанин* (*Warum ich Christ bin*). *Зачетник социологије православља*, чији антологијски текст „*Макс Вебер и православна црква*“, из његове књиге *Између неба и земље – Православна црква данас* (*Zwischen Himmel und Erde – Die Orthodoxe Kirche heute*, 1982), по други пут штампано на српски (први пут објављен пре две деценије [1991] у тематском зборнику Д. Б. Ђорђевића *Православље између неба и земље*).

ЖИКИЦА СИМИЋ, докторанд на Департману за социологију Филозофског факултета у Нишу. Магистрирао је на тему из *социологије православља*, аутор неколико запажених чланака и приказа (један и о А. Бусовој књизи *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity* [2003]), објављених у *Темама*, гласилу Универзитета у Нишу.

ЈУЛИЈА СИНЕЛИНА (Юлия Юрьевна Синелина), социолошкиња религије, *старија научна сарадница* и руководитељ Сектора социологије религије Института за социјално-политичка истраживања Руске академије наука у Москви (Русија), докторску дисертацију „*Циклични карактер процеса секуларизације у Русији: социолошка анализа – крај 17. и почетак 21. века*“ одбранила 2009. Објавила три важне књиге о секуларизацији – *Секуларизација у социјалној историји Русије* (*Секуларизация в социальной истории России* [2004]), *Промене религиозности Руса: православни и муслимани* (*Изменение религиозности россиян. Православные и мусульмане* [2006]) и *Концепције секуларизације у социолошкој теорији: теоријски аспекти изучавања религиозности станаовништва у социологији религије* (*Концепции секуларизации в социологической теории. Теоретические аспекты изучения религиозности населения в социологии религии* [2009]).

ВЛАДАН СТАНКОВИЋ, магистар правно-социолошких наука, научни сарадник београдског Института за политичке студије, пред одбраном доктората на *веверијанску тезу Уједињај хришћанских конфесија на политичку друштвеној развоја*. Писац је радова у прилог социјалног учења хришћанства и социологије православља.

ЛАРИСА ТИТАРЕНКО (Титаренко), редовни професор *социологије* на Департману за социологију Белоруског државног универзитета у Мин-

ску (Белорусија), европски позната социолошкиња религије, редовни учесник ISSR (International Society for Sociology of Religion) и ISORE-CEA (International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association) конференција. Одјављује радове у међународним часописима (*Social Compass*) и зборницима о религији у централно-источној Европи, нарочито о актуелној ситуацији на верском плану у земљама бившег Совјетског Савеза у поређењу са западним државама. За наш зборник сачинила текст „*Религија у Белорусији*“.

МИКЛОШ ТОМКА (Miklos Tomka), европски утицајни социолог религије, управник Социолошког института на Католичком универзитету Пазмани Петер у Будимпешти-Пилизади и директор Мађарског центра за религијска истраживања, истражује *религијске трансформације током брзих друштвених промена, однос религије и политику и православље*. Скоро завршио пројекат упоредног истраживања 10 земаља (*Бої након комунизма*) – резултати објављени, заједно са Полом М. Цуленером (Paul M. Zulehner) у осам томова на немачком – *Религија у друштвеном контексту источно (централне) Европе. Бої након комунизма (Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost [Mittel] Europas. Gott nach dem Kommunismus [2008])*, са Олегом Туријем (Олег Турій) на украјинском – *Вера после атеизма: религијски животи у Украјини током периода демократске трансформације и државне независности (Вера після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності [2004])* и на мађарском као *Најрелигиознија земља? Религија у Румунији (A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában [2005])*. Контроверзну студију *Да ли конвенционална социологија религије може изаћи на крај са разликама између источно и западноевропској развоја? (Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?)* преносимо из *Social Compass*-а (53[2]:251–265, 2006), најутицајнијег европског часописа за социологију религије.

ВЕСНА ТРИФУНОВИЋ, ђак нишког Филозофског факултета, доценткиња за *социологију и социологију образовања* на јагодинском Педагошком факултету Универзитета у Крагујевцу, писац монографија – *Сеоке школе и култура* (2001); *Насиље у школи* (2006); *Породица и школа* (2006). Позната је по студији *Образовање и религија* (2008) из области *српској православне културе*.

ВАЛЕНТИНА ГАВРИЛОВНА ФЕДОТОВА (Валентина Гавриловна Федотова), ради на Институту за филозофију Руске академије наука (Мо-

сква, Русија), анализира *социјалне преображаје, мейтирендове и фуйу-ролоију* – модернизацију, глобализацију, прогрес, друштвене поретке у периоду трансформације, сценарио руског развоја, будућност капитализма. Учествује у пројектима са колегама из Вијетнама, Кине и Америке. Одјавила је неколико монографија и више зборника, као и коауторских чланака, попут овог са Ш. Крос.

СЕРГЕЈ ФЛЕРЕ (Sergej Flere), редовни професор *социолошке мейоголоије, социолошких теорија и социолоије релиије* на Филозофском факултету Универзитета у Марибору (Словенија), управник Одељења за социологију од 2000. и руководилац последипломских студија, негдашњи наставник и на Правном факултету у Новом Саду и на Филозофском факултету у Нишу, писац запажених студија – *Атеизам и релииозност у Војводини* (1977); *Мале верске заједнице у Војводини* (1986); *Релиија у (слободном) друштву: Увод у социолоију релиије (Religija in [sodobna] družba: Uvod u sociologiju religije, 1995)* и *Релиија, друштво и њојединац: основи друштвено-научног размаирања верске њојаве (Religija, družba, posameznik: temelji družboslovne obravnave verskega pojava, 2005)* – и радова из социологије религије у интернационалним журналима (*Journal for the Scientific Study of Religion; Social Compass; Critical Sociology; Religion, State and Society; East European Politics and Societies, European Journal of Social Psychology, Personality and Individual Differences...*). Флере је данас у иностранству *најодјављиванији* од свих религиолога са простора дивше Југославије и међународно најпризнатији словеначки социолог религије, чији текст *Questioning the Need for a Special Methodology for the Study of Eastern Orthodoxy* преносимо из *Social Compass*-а (55 [1], pp. 84–100), који представља заправо далекосежну полемику написану у противставу Миклоша Томке.

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР*

- Агађаниан, Александар** (Alexander Agadjanian / Александр Сергеевич Агаджанян) 19, 210, 214, 256
- Августин, Аурелије Хипонски** (Aurelius Augustinus Hipponensis) 104n, 248n
- Адлер, Ненси** (Nancy J. Adler) 487, 498
- Ајзенштат, Шмуел** (Shmuel Noah Eisenstadt) 33, 141, 143, 153, 293, 298, 308, 474, 479
- Аквински, Тома** (Thomas Aquinas) 243, 244, 473
- Акуавива, Сабино** (Sabino Acquaviva) 8, 37
- Алексеј II, Патријарх** (Патријарх Алексий II) 241n, 296
- Алексеј, цар** 113
- Амерман, Ненси** (Nancy Ammerman) 374
- Амфилохије, (Радовић) митрополит црногорско-приморски** 64
- Андерсон, Пери** (Perry Anderson) 139, 153
- Анастасије, Јанулатос архиепископ** (Αναστάσιος Γιαννουλάτος αρχιεπίσκοπος) 79, 171, 182n, 187–189, 196, 196n, 377–379, 521, 521n
- Антоније, Патријарх** (Πατριάρχης Αυτώνιος) 109
- Антонић, Слободан** 71n, 403n, 419
- Антонов, Михаил** 241
- Арнасон, Јохан** (Johann Arnason) 7, 37, 136, 140, 141, 153
- Арсакис, Апостолос** (Apostolos Arsakis / Απόστολος Αρσάκης) 455
- Арсенев, Вадим** (Вадим Арсеньев) 484, 498
- Артемије, владика пећки** 412n, 418
- Аскольдов, Сергеј** (Сергей Алексеевич Алексеев – Аскольдов) 421, 430
- Астахова, Лариса** (Лариса Астахова) 15, 23, 37
- Атанасије Велики** (Αθανάσιος ο Μέγας) 86
- Ататурк, Мустафа Кемал** (Mustafa Kemal Atatürk) 179
- Аулен, Густав** (Gustaf Aulén) 358
- Афанасјев, Николај** (Николай Николаевич Афанасьев) 250, 405n, 418
- Баџосов, Евгениј** (Евгении Баџосов) 292, 300, 304, 307
- Бакић-Хејден, Милица** 7, 37, 148, 149, 150, 153
- Балаџан, Стјепан** 76n
- Балтазар, Ханс Урс фон** (Hans Urs von Balthasar) 34, 511
- Балцер, Харли** (Harley Balzer) 366n
- Бандић, Душан** 230, 232
- Банхофер, Дитрих** (Dietrich Bonhoeffer) 242, 525, 525n
- Бек, Ханс-Георг** (Hans-Georg Beck) 107, 123, 129n, 131
- Баркер, Ајлин** (Eileen Barker) 126n, 131
- Баркер, Ернест** (Ernest Barker) 109n, 123

* Припремили Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић.

- Бас, Андреас Е. (Andreas E. Buss) 13, 13п, 37, 38, 80, 444, 444п, 437, 458, 462,
- Барнард, Филип (Philip Burnard) 497, 499
- Барт, Карл (Karl Barth) 242, 500
- Бахтијаревић, Штефица 45
- Бејлс, Роберт (Robert F. Bales) 495, 501
- Бекфорд, Џејмс А. (James A. Beckford) 8, 49, 53, 54, 134
- Бела, Роберт Н (Robert N. Bellah) 107, 123, 228, 232, 233, 488, 498
- Бели, Андреј (Андрей Бёлый) 424
- Бенакис, Антонис (Antonis Benakis / Αντώνης Μπενάκης) 458
- Бенц, Ернст (Ernst Benz) 49, 53, 113п, 123, 417п, 440, 449
- Бергер, Питер Л. (Peter L. Berger) 24, 24п, 25, 25п, 37, 43п, 44, 53, 168, 206, 214, 465, 465п, 475, 479, 481, 482, 489, 498, 507
- Бергсон, Анри (Henri-Louis Bergson) 254
- Берђајев, Николај (Николай Александрович Бердяев) 29, 254, 254п, 256, 421, 424, 426, 429, 430, 434, 436, 439, 440, 441, 444п, 449, 483, 485, 487, 488, 489, 495–498
- Бериша, Сали (Sali Berisha) 16, 171, 179–182, 183п, 190–192, 197
- Бетсон, Данијел (Daniel Batson) 225, 232
- Бигам, Стефан (Stephane Bigham) 209, 214
- Биговић, Радован 25–27, 75, 76п, 79, 80, 441, 442, 445, 448, 449, 512п, 515
- Билингтон, Џејмс (James H. Billington) 121, 123, 129п, 131
- Благојевић, Мирко 22, 23, 37, 80, 218, 233, 273, 327, 333, 449, 515
- Бласи, Ентони (Anthony Blasi) 8п, 37
- Богомилова, Нонка (Нонка Богомилова) 29п, 39
- Боден, Жан (Jean Bodin) 139
- Бодлер, Шарл (Charles Baudelaire) 121
- Бодријар, Жан (Jean Baudrillard) 165
- Боровик, Ирена (Irena Borowik) 208, 214, 217, 229, 233, 291, 307
- Бошњак, Бранко 45
- Бремер, Томас (Thomas Bremer) 21, 38
- Брија, Јован (Jon Bria) 404п, 405п, 419
- Брунер, Емил (Emil Brunner) 242
- Будер, Мартин (Martin Buber) 243п
- Булгаков, Сергеј (Сергей Николаевич Булгаков) 29, 240, 246, 246п, 256, 258, 424–428, 430, 431, 447п, 477, 478, 488, 499
- Булић, Вања 447п
- Бухарев, Фјодор (Фёдор Бухарев) 240, 243, 258
- Бушнел, Хорас (Horace Bushnell) 242
- Валера, кардинал Роко (Cardinal Rouco Valera) 247п,**
- Валери, Пол (Paul Valéry) 378
- Валианатос, Е.Г. (Evaggelos G. Vallianatos / Ευάγγελος Γ. Βαλλιανάτος) 455, 464
- Валиер, Пол (Paul Valliere) 240п, 245п, 246п, 258
- Варвакис, Јоанис (Ioannis Varvakis / Ιωάννης Βαρβάκης) 455
- Варга, Иван (Ivan Varga) 293, 302, 309
- Варлам (Βαρλαάμ) 91, 109,
- Вартоломеј I, Васељенски патријарх (Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος) 178, 379, 379п
- Василије Велики (Βασίλειος ο Μέγας) 12, 85–86, 88–89, 91, 94, 104–106, 116
- Василије, владика дањалучки 414п, 419
- Васмут, Џенифер (Jennifer Wasmuth) 276
- Ватопединос, Јаковос (Iakovos Vatopedinos / Ιάκωβος Βατοπεδινός) 464
- Ваузински, Роберт (Robert A. Wauzzinski) 484, 502
- Вебер, Макс (Max Weber) 7, 11, 12, 13, 13п, 31, 32, 38, 42, 44, 47п, 52, 54, 72, 73, 75, 80, 81, 83–85, 87–90, 92, 93, 95, 98–101, 114,

- 115n, 119n, 121, 124, 126n, 127n, 128, 128n, 131, 135–137, 146, 150, 154, 350, 451, 452, 464, 465–475, 477–479, 481, 483–487, 489, 493, 501, 503, 535, 538, 540
- Веденскиј, Александар (Александар Введенский) 48n, 163
- Велимировић, Николај 28, 380, 412, 412n, 418,
- Вер, Тимоти - Калистос (Timothy Kallistos Ware) 245n, 258, 335n, 339n, 343n, 344n, 360n, 362n
- Верховски, Александар (Alexander Verkhovsky) 210, 215
- Видовић, Жарко 55, 73n, 391–393, 401
- Вилсон, Брајан (Brian Wilson) 54, 507
- Вителсбах, Краљ Ото фон (King Otto von Wittelsbach) 459
- Владимир, кнез (киевский великий князь Владимир I Святославич/Володимеръ Святъславъ) 209
- Влачуцикос, Хараламбос (Charalambos Vlachoutsicos) 493, 502
- Возмителъ, Андреј (Андрей Возмителъ) 291, 309
- Волоколамски, Јосиф (Иѳсиф
- Вѳлоцкий, Ивѳн [Иѳѳнн] Сѳнин) 240
- Вѳлоцки, Јосиф (Иѳсиф Вѳлоцкий) 106, 111, 116
- Волш, Ендрју (Andrew Walsh) 374
- Ворнер, отац Стивен (R. Stephen Waner) 374
- Ворожишчева, Марија (Maria Vorozhishcheva) 8, 9, 14, 39
- Врцан, Срѳан 22, 45, 52, 54, 74, 75, 218, 227
- Вудбери, Робин (Robin Woodberry) 475, 479
- Вукадиновић, Ђорђе 71n, 403n, 419
- Вукан Зетски 392
- Вукашиновић, Владимир 406n, 409n, 411n, 418
- Вулф, Дејвид М. (David. M. Wulff) 226, 234
- Вутноу, Роберт (Robert Wuthnow) 481, 482, 484, 503
- Гајић, Саша 77n
- Гвоздев, Николас (Nikolas K. Gvosdev) 366n
- Геласије I, Папа (Gelasius I) 102, 108, 109, 141
- Герген, Кенет (Kenneth J. Gergen) 487, 489, 499
- Георгиаду, Василики (Vasiliki Georgiadou / Βασιλική Γεωργιάδου) 456, 462
- Гибелини, Росино (Rosino Gibellini) 510n, 511n, 516
- Гибон, Едвард (Edward Gibbon) 139, 140, 153
- Гију, Андре (André Guillou) 129n, 131,
- Гилман, Нил (Neil Gillman) 243n, 257
- Гилсон, Џорџ (George Gilson) 453, 462
- Гишка (Ђорђе Божовић) 447n
- Глок, Чарлс (Charles Y. Glock) 209, 214, 222, 227, 233
- Глушчевић, Зоран 72n
- Гогартен, Фридрих (Friedrich Gogarten) 34, 242, 510–511, 513
- Горбачов, Михаил (Михаил Сергеевич Горбачёв) 286, 287, 289
- Горки, Максим (Максим Горький) 483, 499,
- Горсух, Ричард (Richard Gorsuch) 227, 233
- Гостев, Алексеј (Алексей Гостев) 235n, 240n
- Гранин, Данил (Даниил Гранин) 485, 499
- Гранић, Филарет 407n, 408n, 409n, 410n, 419,
- Грановски, епископ Антонин (епископ Нарвский Антонин [Грановский]) 240n
- Гргур VII, Папа (Gregorius VII) 110, 110n
- Григорије Палама (Γρηγόριος ο Παλαμάς) 86, 88, 90, 91, 109, 128n, 132
- Грили, Ендрју М. (Andrew M. Greeley) 21n, 38, 209, 214, 217, 229, 233
- Гринфелд, Лаја (Liah Greenfeld) 482, 499
- Гроф Вронски (Алексей Кирилович Вронски) 438n,
- Грудишић, Иван 312, 333
- Гршковић, И. 395

- Гулднер, Алвин В. (Alvin W. Gouldner) 44, 53
- Гунђајев, патријарх Кирил (Патријарх Кирил, Владимир Михајлович Гундяев) 235п, 257
- Густавсон, Тане (Thane Gustafson) 482, 503
- Д'**Антонио, Вилијем (William V. D'Antonio) 249п, 257
- Давидов, Јуриј Николаевич (Юрий Николаевич Давыдов) 467, 478
- Даскалов, Румен (Roumen Daskalov) 460, 462
- Данилов, Андреј (Андрей Данилов) 288, 290, 307
- Даниелу, Жан (Jean Danielou) 34, 511
- Дејви, Грејс (Grace Davie) 8, 38, 286, 290, 308
- Дејвис, Кит (Keith E. Davis) 487, 489, 499
- Демерат Трећи, Николас Џеј (Nicholas Jay Demerath III) 8, 37
- Димитрова, Нина 29, 29п, 37, 38, 423, 431
- Димон, Луис (Louis Dumont) 101–102, 108п, 114, 120п, 122, 123,
- Дилон, Мишел (Michele Dillon) 8п, 38
- Динело, Наталија (Natalia Dinello) 33, 150, 153, 461, 462,
- Динић, Иван 154
- Дионисије, архимандрит 447п
- Диркем, Емил (Émile Durkheim) 42, 120, 122, 135, 472, 475
- Дмитријев, Михаил (Михаил Эгонович Дмитриев) 482, 499
- Дојл, Данијел П. (Daniel P. Doyle) 234
- Достојевски, Фјодор (Фёдор Михајлович Достоёвский) 29, 121, 232, 246, 357, 422, 427, 441, 481, 483, 485, 488, 496, 497, 499
- Драгић Кијук, Предраг Р. 73п
- Драгунски, Денис (Денис Драгунский) 485, 499
- Драшковић, Чедомир 51, 53
- Дрејпер, Роберт (Robert Draper) 453, 462
- Дроздов, митрополит Филарет (Митрополит Филарет, Василий Михајлович Дроздов) 237, 257
- Дудин, Борис Владимирович 264, 273, 321п, 322, 326, 333
- Дудов, Игор Глебович (Игорь Глебович Дудов) 317, 333
- Душенов, Константин (Константин Юрьевич Душенов) 240п
- Ђорђевић**, Драгољуб Б. 9–10, 13п, 15п, 16п, 21п, 23п, 24п, 30, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 48, 48п, 49п, 50п, 52, 53, 54, 55, 56, 71, 72, 75, 77п, 80, 81, 125п, 126п, 127п, 129п, 131, 132, 169п, 333, 403п, 418п, 419, 506п, 515, 533п
- Ђурић, Антоније 412п
- Ђурић, Михајло 127п, 132
- Ђуровић, Богдан 13п, 38, 48п, 50п, 53
- Евдокимов**, Павел (Павел Николаевич Евдокимов) 209, 214, 357
- Едвардс, Кејт (Keith J. Edwards) 233
- Елијаде, Мирча (Mircea Eliade) 128п, 132, 360п,
- Енгелс, Фридрих (Friedrich Engels) 139, 483, 501
- Ервје-Леже, Данијел (Danièle Hervieu-Léger) 152, 153
- Естер, Питер (Piter Ester) 293, 296, 308
- Еузедије (Eusebius) 107
- Жигалов**, Константин 237п
- Живковић, Гордана 9п, 42п, 73п, 81,
- Живковић, Ивица 34, 36, 41, 55, 59, 73, 74п, 75, 81

- Земљаков**, Јевгениј (Евгении Земляков) 287–288, 298–301, 305, 307, 308, 309
- Зенковски**, Василиј (Василий Васильевич Зеньковский) 115–116, 124
- Зизјулас**, Јован (Ιωάννης Ζηζιούλας) 250, 376п, 378, 381п, 382, 382п, 383п, 384п, 386п, 387п, 404п, 405п, 406п, 419,
- Зилкић**, Адем, реис-ул-улема 415п
- Зикс**, Јено (Јено Szücs) 201, 215
- Зимл**, Георг (Georg Simmel) 484, 487, 488, 496, 502
- Зомбарт**, Вернер (Werner Sombart) 467, 472–473, 479
- Зосимас**, браћа (Ζωσιμάδες) 455
- Зриншчак**, Синиша 291, 309
- Иван IV** 113
- Игњатије** (Мидић), владика драничевски 404п, 405п, 419
- Иларион**, јеромонах 448п
- Илић**, Веселин 72п, 387, 399п, 401
- Инкелес**, Алекс (Alex Inkeles) 487, 489, 500
- Иринеј**, (Буловић) епископ бачки 55, 73п, 76, 76п, 238п, 401, 404п, 406п, 419
- Инглхарт**, Роналд (Ronald Inglehart) 208, 214, 487, 500
- Исидор**, митрополит 111
- Јаблоков Игор Николаевич** (Игор Николаевич Яблоков) 15п, 48п, 53, 54, 65
- Јанарас**, Христо (Χρήστος Γιανναράς) 71, 128п, 132, 376, 376п, 440, 449, 449п
- Јевтић**, епископ Атанасије 380, 380п, 405п, 418
- Јевтић**, Мирољуб 13п, 126п, 132, 169п, 185п,
- Јелушић**, Синиша 72п
- Јельцин**, Борис (Борис Николаевич Ельцин) 484,
- Јергин**, Данијел (Daniel Yergin / Даниэль Ергин) 482, 503
- Јеротић**, Владета 73п, 332п, 333, 401, 446, 449
- Јован Дамаскин** (Ιωάννης ο Δαμασκηνός) 108
- Јован Златоусти** (Ιωάννης ο Χρυσόστομος) 86, 94–95
- Јовановић**, Милош 7п, 39, 234, 358, 374, 503, 533п
- Јован Павле II**, Папа (Ioannes Paulus PP. II) 244, 296, 353
- Јован XIII**, Папа (Ioannes XIII) 255п,
- Јонић**, Велидор 64
- Јулцис**, Василије. (Βασίλειος Γιούλτσης) 66
- Јукић**, Јаков / Мардешић, Жељко 44п, 48п, 54, 515, 515п,
- Јустинијан** (Justinian) 107, 112, 113, 408п
- Калве**, Жан Ив (Jean Yves Calvez) 242п, 256
- Калвин**, Жан (Jean Calvin) 87, 102, 440
- Калезић**, Димитрије 55, 73п, 388, 389, 401, 524, 524п
- Кант**, Имануел (Immanuel Kant) 435, 435п, 485, 500,
- Караџић**, Вук Ст. 343п
- Кардинал Мартини**, Ренато Рафаел (Renato Raffaele Martino) 76п
- Карењина**, Ана (Анна Каренина) 438п
- Карианен**, Кимо (Kimmo Kääriäinen) 276п, 291, 294, 295, 308, 324, 334
- Карнеги**, Ендрју (Andrew Carnegie) 491
- Каротерс**, Томас (Thomas Carothers) 366п
- Карташев**, Александар (Александр Карташев) 235п, 240п,
- Карташев**, Антон (Антон Владимирович Карташёв) 115, 123, 422п, 431
- Касирер**, Ернст (Ernst Cassirer) 209, 214
- Каплан**, Мордекаи (Mordecai Kaplan) 243п,
- Каплан**, Роберт (Robert Kaplan) 143, 150, 153

- Катић, Реља 409n, 410n, 411n, 419
- Каћански, Гордана 444n, 449
- Квирквелија, Олга (Ольга Руслановна Квирквелия) 316n, 333
- Кенеди Пол (Paul Kennedy) 142, 153
- Келнер, Хелмут (Helmut Kellner) 43n, 53
- Кемдел, Тед Ј. (Ted J. Campbell) 231, 233
- Кениг, Рене (Rene Kenig) 84, 92, 96
- Кент, Лори (Lori Kent) 230, 234
- Кершеван, Марко 45, 47, 54
- Кироу, Александросу (Alexandros K. Kyrou) 374
- Кируларије, патријарх Михаило (Μιχαήλ Ἀ Κηρουλάριος) 360
- Кјеркегор, Серен (Søren Aabye Kierkegaard) 350, 510
- Клакон, Флоренс (Florence Kluckhohn) 487, 500
- Кларк, Викторија (Victoria Clark) 359n
- Кларк, Питер Б. (Peter B. Clarke) 8, 38
- Клапсис, Емануел (Emmanuel Clapsis) 366n
- Клендинин, Данијел (Daniel Clendenin) 359n
- Климент Александријски (Κλήμης ο Αλεξανδρεύς) 377
- Клог, Ричард (Richard Clogg) 456, 458, 462
- Кноблаух, Хуберт (Hubert Knoblauch) 8, 39
- Козма, митрополит аполонски (Κοσμάς, ἐπίσκοπος Απολωνιάδος) 172n, 174n, 183
- Кокковић, Драган 76n
- Кокосалакис, Никос (Nikos Kokosalakis / Νίκος Κοκοσαλάκης) 30, 39, 452, 461, 463
- Кокс, Харви (Harvey Cox) 34, 242, 511
- Конга, Ив (Yves Congar) 249
- Констаетос, Деметриос (Demetrios J. Constantelos / Δημήτριος Κωνσταντέλος) 457, 462
- Конт, Огист (Auguste Comte) 42, 136
- Кончаревић, Ксенија 238n
- Константин I Велики, цар (Flavius Valerius Constantinus) 102, 106–107, 112–113, 140–141, 181, 185n, 351, 449, 511
- Кораис, Адамантиос (Adamantios Korais / Αδαμάντιος Κοραΐς) 445
- Костјук, Константин (Константин Костюк) 252n, 257
- Крејмер, Мајкл (Michael Kramer) 484, 500
- Кристофер, Ворен (Warren Christopher) 143
- Криштановскаја, Олга (Ольга Викторовна Крыштановская) 497, 500
- Крос, Шерил (Sharyl Cross) 31–32
- Крстић, Зоран 10, 33–34, 41, 41n, 52, 66, 74, 74n, 75n, 76, 76n, 81, 404n, 416n, 417n, 418n, 419
- Крстић, Небојша 52
- Крстић, Немања 491
- Кудлицкаја, Елена Александровна (Елена Александровна Кудлицкая) 317, 334
- Кудурић, Зорица 314, 333, 334
- Кузанс, Томас (Thomas Cussans) 202, 214
- Куриљов, Владимир 238n
- Лав IX, Папа (Leo IX) 360
- Лав XIII, Папа (Leo XIII) 236n, 242, 256, 426
- Лазар, Кнез 411
- Лазић, Милорад 73n
- Лаиу, Ангелики (Angeliki E. Laiou / Αγγελική Ε. Λαΐου) 454, 463
- Лајбниц, Готфрид Вилхелм (Gottfried-Wilhelm Leibnitz) 254
- Лалу, Жан (Jan Laloux) 42, 44n, 54
- Ламберт, Малком (Malcolm D. Lambert) 240n, 257
- Ланда, Н. М. 489, 500
- Ландберг, Џорџ. (George Lundberg) 44
- Лебедев, Сергеј (Сергей Дмитриевич Лебедев) 318, 334
- Левинсон, Данијел (Daniel J. Levinson) 489, 500

- Леман, Кардинал Карл (Cardinal Karl Lehmann) 381п, 385п,
- Лењин, Владимир (Владимир Ильич Ленин) 122, 483, 489, 500
- Леонтјев, Константин (Константин Николаевич Леонтьев) 252п, 254п, 257
- Ливингстон, Џејмс (James Livingston) 243, 244п, 249, 257
- Лимурис, Геннадис (Gennadios Limouris) 363п
- Линдерман, Чарлс С. (Charles S. Linderman) 178
- Липовац, Танос (Thanos Lipowatz) 452, 463
- Лобанов, М. 484, 500
- Логан, Ричард (Richard D. Logan) 498, 500
- Лок, Џон (John Locke) 486, 500
- Локосов, Вјечеслав Вениаминович (Вячеслав Вениаминович Локосов) 265п, 267п
- Лоренс, Џон (John Lawrence) 481, 493, 500
- Лосев, Алексеј (Aleksei Losev) 211, 214
- Лоски, Владимир (Владимир Николаевич Лосский) 209, 214, 217, 226, 231, 232, 233, 238п, 258, 335п
- Лубак, Анри де (Henri de Lubac) 243, 243п
- Лукач, Ђерђ (György Lukács) 209, 214,
- Лукман, Томас (Thomas Luckmann) 44, 44п, 54, 168, 489, 498, 534
- Луначарски, Анатолиј (Анатолий Васильевич Луначарский) 493, 500
- Лункин, Роман Николаевич 308, 320, 321, 334
- Лутер, Мартин (Martin Luther) 244, 424, 440
- Љ**отић, Димитрије 64
- М**ајендорф, Јован (John Jean Meyendorff / Иван Феофилович барон фон Мейендорф) 104п, 109, 120, 124, 128п, 132, 209, 214, 240п, 250, 352, 377п, 383, 383п, 384, 384п, 515
- Мајерс, Милтон (Milton L. Myers) 486, 501
- Макаревич, Л. 482, 501
- Макаренко, Антон (Антон Семенович Макаренко) 493, 501
- Мајко, Пандели (Pandeli Majko) 179, 181
- Мајлс, Метју (Matthew B. Miles) 490, 501
- Макијавели, Николо (Niccolò Machiavelli) 139
- Маклуан, Маршал (Marshall McLuhan) 209, 214, 232
- Макремболитес, Алексис (Alexios Makrembolites / Αλεξιος Μακρεμβολιτης) 454, 464
- Макридес, Василиос (Vasilios N. Makrides / Βασίλειος Ν. Μακρίδης) 9п, 11, 30, 30п, 31, 39, 217, 461, 462, 463,
- Максим Грк (Μάξιμος ὁ Αὐγιορήτης / Μάξιμος ο Γραϊκός) 113
- Максим Исповедник (Maximus Confessor) 245п, 247
- Ман, Мајкл (Michael Mann) 140, 153
- Мандзаридис, Георгије/Јоргос (Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης) 30, 39, 75, 75п, 515, 523п
- Мардешића, Жељко / Јукић, Јаков 509, 513п, 515 / 44п, 48п, 515п
- Мареј, Џон Кортни (John Courtney Murray) 352, 353, 353п
- Марија Египћанка, света (Maria Aegyptiaca / Преподобная Мария Египетская / St. Mary of Egypt) 449
- Маркидес, Киријакосу (Kyriacos Markides) 374
- Марковић, Данило Ж. 65
- Марковић, Милић 443п
- Марковић, Мирјана 65
- Марковић, Слободан 77п, 81
- Маркс, Карл (Karl Marx) 42, 123, 135, 139, 483, 485, 501
- Мартин, Дејвид (David Martin) 351

- Мартинович, Владимир (Владимир Мартинович) 290, 305, 307, 308
 Маркузе, Хердберт (Herbert Marcuse) 382
 Матија Властар 398n
 Марш, Кристофер (Christopher Marsh) 366n
 Мекинтајер, Аласдаир (Alasdair MacIntyre) 246, 538
 Мекмајлор, Питер (Peter McMylor) 8, 9, 14, 39
 Мекнел, Скот (Scott G. McNall) 452, 463
 Мелуиш, Грегори (Gregory Melleuish) 146, 147, 153
 Мережковски, Дмитриј (Дмитрий Сергеевич Мережковский) 29, 421–426, 431
 Мертон, Роберт (Robert Merton) 163
 Методије 395, 537
 Мештровић, Стјепан Г. 49n, 54
 Милер-Армак, Алфред (Alfred Müller-Armack) 83, 93, 451, 452, 463
 Милбенк, Џон (John Milbank) 135, 153
 Милић, Владимир 127n, 132
 Милошевић, Зоран 73n
 Милс, Рајт (Wright C. Mills) 232, 233
 Милтон, Џон (John Milton) 83, 85
 Милутин, Краљ 411
 Митрохин, Николај (Николай Александрович Митрохин) 477, 479
 Михановић [одломак Апостола] 395
 Мичел, Марк (Mark T. Mitchell) 362n
 Мојсиу, Алфред (Alfred Moisiu) 139, 182, 182n, 183, 188
 Монтескје, Шарл (Charles Montesquieu) 139
 Морисон, Пол (Paul Morrison) 497, 499
 Моритен, Жак (Jacques Maritain) 386
 Морозов, Александар (Александр Морозов) 240n
 Музелис, Никос (Nicos P. Mouzelis / Νίκος Π. Μουζέλης) 149, 463
 Мацукас, Никос (Νίκος Ματσούκας) 71, 505n, 516
 Мчедлов, Миран Петрович 263
 Мурвар, Ватро (Vatro Murvar) 483, 501
Набукодonoсop 112
 Налетова, Ина (Ина Налетова) 295, 308
 Нано, Фатос (Fatos Nano) 173n, 178, 179, 180, 182, 186–188, 190, 192
 Насков, Никола 234
 Наум 394
 Ниџур, Рејнолд (Reinhold Niebuhr) 246, 246n, 258
 Ниџур, Ричард (Richard Niebuhr) 350
 Никодим, митрополит (митрополит Никодим) 240n
 Николић, Драган 374
 Никон, патријарх (патријарх Никон) 113, 115, 414n
 Ниче, Петар (Peter Nitsche) 112, 124
 Ниче, Фридрих (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 510
 Новик, игуман Вењамин (Вениамин Новик) 254n
 Нојснер, Јакоб (Jacob Neusner) 211, 255n, 258
Обџајева, Марина 238n
 Обрадовић, Доситеј 64
 Олпорт, Гордон (Gordon Allport) 225
 Орбели, Руден (Руден Адгарович Орбели) 226, 430
 Орчард, Ендрју (Andrew Orchard) 226
 Оумен, Тараилет К. (Tharaileth K. Oommen) 48
Павићевић, Александра 16, 39
 Павићевић, Вуко 43, 54

- Павле, апостол 98, 238n, 253, 433, 507
- Павлов, игуман Инокентије (игумен Иннокентий) 237n
- Павловић, Леонтије 409n, 411n, 419
- Паић, Гордана 130n, 132
- Пајин, Душан 72n
- Палере, Мајкл (Michael Palairet) 460, 463
- Пантић, Драгомир 321
- Панагопулос, Алексис (Αλεξιος Παναγοπουλος) 169
- Паненберг, Волфхарт (Wolfhart Pannenberg) 508, 515
- Пападерос, Александрос (Alexandros Papaderos / Αλέξανδρος Κ. Παπαδερός) 452, 463
- Парамонов, Борис (Борис Михайлович Парамонов) 481, 501
- Париос, Атанасије (Athanasios Parios / Αθανάσιος Πάριος) 454
- Парсонс, Талкот (Talcott Parsons) 42, 44, 487, 495, 501
- Патнам, Џорџ (George F. Putnam) 483, 501
- Паће, Енцо (Enzo Pace) 8, 37
- Папаниколау, Аристотел (Aristotle Papanikolaou) 374
- Пахомије (Pachomius) 104
- Пахомије, владика врањски 448n
- Пејтон, Џејмс Р. (James R. Payton) 8, 24, 39,
- Пено, Здравко 507n, 516
- Пенкхрст, Џери (Jerry G. Pankhurst) 482, 501
- Перан, Жак (Jacques Perrin) 242n, 256
- Перић, Димшо 73
- Петро, Николај (Nicolai N. Petro) 488, 501
- Петровић, Миодраг 410n, 411n, 419
- Петровић, Сретен 54, 72n
- Петроси, Елвира (Ελβίρα Πετρόση) 415
- Петру, Јоанис (Ιωάννης Σ. Πέτρου) 34, 66, 75n, 507
- Пешић, Миленко 72, 75n, 76, 81
- Пилат, Понтије (Pontius Pilate) 162, 505
- Пликон, Мајкл (Michael Plekon) 357
- Полис, Адамантија (Adamantia Pollis) 150, 152, 154, 359n
- Полунов, Александар (Alexander Polunov) 210
- Поповић, Велибор П. 55, 73n
- Поповић, ава Јустин 386, 388, 518, 519
- Поповић, Радомир 404n, 405n, 419
- Портес, Алехандро (Alejandro Portes) 488, 501
- Порфирије, владика јегарски 415, 415n
- Поспеловски, Дмитриј (Дмитрий Владимирович Поспеловский) 240n, 258
- Прингос, Јоанис (Ioannis Pringos / Ιωάννης Πρίγκος) 455
- Продрому, Елизабет (Elizabeth Prodromou) 8, 9, 25, 39, 475, 479
- Радисављевић-Ђипаризовић, Драгана** 218, 233, 327, 334
- Радоњешки, Сергиј (Сергий Радонежский) 106
- Радун, Бранко 77n, 81
- Рајзер, Конрад (Konrad Raiser) 172
- Рајнсмит, Стефан (Stephen H. Rhinesmith) 487, 502
- Ранер, Карл (Karl Rahner) 34, 243, 244n, 507, 511
- Рапајић, Јован 64
- Ратленд, Питер (Peter Rutland) 484n
- Ремник, Дејвид (David Remnick) 484, 502
- Ренкур-Лаферијер, Данијел (Daniel Rancour-Laferriere) 232, 233
- Римски, Сергеј (Сергей Викторович Римский) 240, 258
- Ристић, Драган Ј. 100

- Ристић, Ирена 129п, 132
- Роетс, Пери (Perry J. Roets) 249п, 255, 258
- Розанов, Василиј (Василий Васильевич Розанов) 481, 482, 485, 502
- Розенцвајг, Франц (Franz Rosenzweig) 243п
- Романидис, протопрезвитер Јован Сава (πρωτοπρεσβύτερος Ιωάννης Ρωμανίδης) 186п, 382
- Романов, Николај II (Николай II Александрович Романов) 235п
- Рудометов, Виктор (Victor Roudometof) 148, 463
- Саврамис, Демостенес (Demosthenes Savramis / Δημοσθένης Σαβράμης) 10–12, 30, 39, 47, 48, 54, 75, 81, 105, 451, 452**
- Саид, Едвард (Edward Saïd) 139
- Сакан, Момчило 127п, 132
- Самнер, Вилијам (William Graham Sumner) 486, 487п, 502
- Сарторијус, Бернард (Bernard Sartorius) 209, 214
- Сафран, Вилијам (William Safran) 359п
- Сватос, Вилијам (William Swatos) 481п
- Свети Сава 28, 391, 392, 394п, 395, 396, 397п, 401, 409–412, 417
- Сен Симон, Анри (Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon) 242
- Сенсендренер, Џулија (Julia Sensenbrenner) 488, 501п
- Симић, Жикица 30, 39, 75п, 81, 259, 445, 450
- Симић, Зоран 48п
- Сингрос, Андреас (Andreas Syngros / Ανδρέας Συγγρός) 456
- Синелина, Јулија Јуревна (Юлия Юрьевна Синелина) 20, 21, 261, 265, 267п, 314, 540
- Симонов, Вениамин (Вениамин В. Симонов) 276
- Слејтер, В. (W. Slater) 233
- Смит, Адам (Adam Smith) 486, 487, 501, 502
- Соколов, Михаил 484, 502
- Солженицин, Александар (Алекса́ндр Иса́евич Солженицын) 390
- Соловјов, Владимир (Владимир Серге́евич Соловьёв) 118, 425
- Сорски, Нил (Нил Сорский) 111
- Спенсер, Хердберт (Herbert Spencer) 486, 487, 502
- Спилка, Бернард (Bernard Spilka) 233
- Станилое, Думитру (Dumitru Staniloae) 245п
- Станковић, Владан 13, 14, 125
- Старк, Вернер (Werner Stark) 136, 137, 154
- Старк, Родни (Rodney Stark) 209, 214, 218, 222, 227, 230, 233, 234
- Степан, Алфред (Alfred Stepan) 364п
- Степун, Фјодор (Фёдор Августович Степун) 254, 254п, 258
- Стефан Дечански 411
- Стефан Немања 387п
- Стефан Првовенчани 390, 394п
- Стефан Рашки 392
- Стојановић, Трајан (Traian Stoianovich) 452, 453, 455, 464
- Стрес, Антон, људљански наддискуп 76п, 77
- Стродбек, Фред (Fred L. Strodbeck) 487п, 500
- Судотић, Оливер 417п
- Тамни, Џозеф (Joseph Tamney) 481п**
- Танасковић, Дарко 72п
- Тарнер, Брајан (Bryan Turner) 135, 139, 154, 479
- Тарнер, Виктор (Victor Witter Turner) 240, 258
- Тасић, Милош 215, 346
- Тенис, Фердинанд (Ferdinand Tönnies) 105, 484, 502

- Теодор Студит (Θεόδωρος ο Στουδίτης) 105, 106, 108
- Тертулијан (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 248
- Тесинг, Јозеф (Josef Thesing) 237, 459
- Титаренко, Лариса (Лариса Титаренко) 22, 23, 285, 292, 297, 540
- Тодоровић, Драган 13п, 38,
- Толстој, Лав Н. (Лев Николаевич Толстој) 121, 431, 435, 483, 488
- Томас, Вилијам (William Thomas) 163, 164
- Томка, Миклош (Miklós Tomka) 17, 19, 201, 215, 217–220, 222, 225–227, 229, 232, 234, 287, 294, 295, 309
- Томовић, Ненад 309, 431
- Травин, Дмитри (Дмитрий Яковлевич Травин) 482, 499
- Трелч, Ернст (Ernst Troeltsch) 90, 102, 103, 124, 350
- Триандис, Хери (Harry C. Triandis) 487, 500, 502
- Трифунковић, Весна 27, 39, 387
- Трофимова, Ксенија Павловна (Ксения Павловна Трофимова) 15п
- Трудецкој, Николај (Николай Сергеевич Трудецкой) 29, 428
- Туманов, Александар (Александр Н. Туманов) 483, 502
- Туриј, Олех (Oleh Turij) 201, 215, 541
- Ћ**имић, Есад 45, 53
- Ћирило / Кирил 394, 395
- У**гринович, Дмитриј Модестович (Димитрий Модестович Угринович) 54, 65
- Уерц, Рудолф (Rudolf Uertz) 237п, 258, 459, 464
- Уфелман, Дирк (Dirk Uffelmann) 459, 463
- Ф**ајдис, Орландо (Orlando Figes) 137, 138, 153
- Федотов, Георгије (Георгий Петрович Федотов) 238п
- Федотова, Валентина Гавриловна 31, 32, 465, 466, 473, 479, 538, 541
- Фелми, Карл Христијан (Карл Христиан Фелми) 250
- Фен, К. Ричард (Richard K. Fenn) 8, 38, 134, 153
- Филатов, Сергеј (Сергей Борисович Филатов) 296, 301, 302, 320, 320п, 321, 334
- Филотет, монах (monk Filotet) 112
- Фирсов, Сергеј (Сергей Фирсов) 509п, 516
- Флере, Сергеј (Sergej Flere) 18, 19, 42п, 45, 53, 217, 321, 442, 542
- Флоровски, Георгије (Георгий Васильевич Флоровский) 152, 237п, 257, 505п, 516
- Флорски, Јоаким (Gioacchino da Fiore) 424
- Флоренски, Павле (Павел Александрович Флоренский) 439, 444, 450
- фон Франгс, Ото (Otto von Frangs) 93
- Фотије, Патријарх цариградски (Φώτιος) 66, 108, 109
- Фрашери, Наим (Naim Frashëri) 170
- Фрашери, Абдул (Abdul Frashëri) 170
- Фрашери, Сами (Sami Frashëri) 170
- Френклин, Бенџамин (Benjamin Franklin) 484п
- Френсис, Лесли (Leslie Francis) 226, 233
- Фром, Ерих (Erich Fromm) 382, 497
- Фукујама, Френсис (Francis Fukuyama) 142, 498, 499п
- Фурман, Дмитриј (Дмитрий Ефимович Фурман) 263, 276п, 321п, 324, 329, 330–334
- Фурсет, Ингер (Inger Furseth) 229, 233
- Х**абермас, Јирген (Jürgen Habermas) 383
- Хайдари, Азем (Azem Hajdari) 179

- Хајдегер, Мартин (Martin Heidegger) 243
 Хајервас, Стенли (Stanley Hauerwas) 242п
 Хајнс, Џорџ (George H. Hines) 487, 499
 Халман, Лук (Loek Halman) 294, 308
 Хамилтон, Малком (Malkolm Hamilton) 8, 8п, 134, 136, 153, 506
 Хансбергер, Брус (Bruce Hunsberger) 233
 Хантингтон, Семјуел (Samuel P. Huntington) 7п, 15, 15п, 39, 142, 144–147, 149, 151, 153, 208, 214, 217, 229, 233, 359п, 452, 463, 469, 473, 474, 479, 534
 Харлафтис, Гелина (Gelina Harlaftis) 456, 463
 Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 7, 38, 59, 65, 142, 242
 Хејстингс, Адриан (Adrian Hastings) 242п, 257, 258
 Херберг, Вил (Will Herberg) 243
 Херцберг, Фредерик (Frederick Herzberg) 487, 499
 Хил, Мајкл (Michael Hill) 42, 54
 Хил, Питер Ц. (Peter C. Hill) 233
 Хјуберман, Мајкл (A. Michael Huberman) 501
 Хол, Т. В. (T. W. Hall) 233
 Холмс, Стефан (Stephen Holmes) 257
 Хомјаков, Алексеј (Алексей Степанович Хомяков) 247, 250, 254
 Хархордин, Олег (Олег Валерьевич Хархордин) 497, 500
 Хол, Карл (Karl Holl) 104, 105, 106, 123
 Хоутарт, Франсоа (François Houtart) 50, 54
 Хофстед, Гирт (Geert H Hofstede) 487п, 499
 Хочевар, Станислав надбискуп 76п
 Хоца, Енвер (Enver Hoxha) 170, 174п, 178, 186п
 Христодулос, архиепископ атински (Χριστόδουλος) 369
 Христос, Исус 26, 28, 58, 78, 90, 103, 104, 108п, 169, 173, 238, 242, 250п, 253, 253п, 279, 315, 332, 341, 361п, 358, 377, 388, 389, 405, 430, 433, 435–447, 505, 514, 517, 523, 524п, 525п, 530, 531
 Хрущов, Никита (Ники́та Серге́евич Хрущёв) 285
 Худ, Ралф (Ralph Hood) 226, 233
 Хуи, Хери (C. Harry Hui) 487п, 500
 Хулап, Владимир (Vladimir Hular) 288, 290, 308
Цар Душан 411
 Цветајева, Марина (Марина Ивановна Цветаева) 483
 Цвијић, Јован 394п
 Цвитановић, Иван 43, 53
 Црњански, Милош 392, 394п, 401
 Цулелнер, Паул (Paul Michael Zulehner) 201, 215, 541
Чадајев, Петар (Петр Яковлевич Чадаев) 117, 118, 122
 Чеснокова, Валентина Федоровна 261, 262, 264, 267, 267п, 268, 269, 271, 272, 273, 314, 334
Џејмс, Вилијам (William James) 209, 214
 Џенкинс, Филип (Philip Jenkins) 361п
 Џеферсон, Томас (Thomas Jefferson) 466
 Џон, Морисон (John Morison) 489, 501
 Џонсон, Фредерик Ернест (Frederick Ernest Johnson) 248, 257
Шевченко, Игор 454, 464,
 Шелер, Макс (Max Scheller) 209, 215
 Шенерј, Пет (Pat Schoenrade) 225, 232

- Широ, Данијел (Daniel Chirot) 201, 214, 460, 462
- Шлајермахер, Фридрих (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 242
- Шмеман, Александар (Alexander Schmemmann / Александр Дмитриевич Шмеман) 34, 36, 237п, 250, 342п, 352, 379, 379п, 446, 450, 512, 513, 514, 524–526
- Шлиман, Хајнрих (Heinrich Schliemann) 93
- Шлуктер, Волганг (Wolfgang Schluchter) 136, 154
- Шо, Џорџ Бернард (George Bernard Shaw) 486
- Штомпка, Пјотр (Piotr Sztompka) 286, 309, 474, 479
- Шућур, Драган 414п, 419
- Шуц, Алфред (Alfred Schütz) 44
- Шушњић, Ђуро 45, 54, 313п, 315

CONTENTS

Capabilities and Ranges of Social Teaching of Orthodoxy and the Orthodox Church

1. *Dragoljub B. Đorđević and Miloš Jovanović*: Sociology of Orthodoxy: Foundation, Tasks, and Perspective
2. *Dragoljub B. Đorđević*: The Sociology of Orthodoxy File
3. *Demosthenes Savramis*: Max Weber and The Orthodox Church
4. *Andreas Buss*: Sociology of The Eastern Orthodox Tradition
5. *Vladan Stanković*: The Problems of Establishing a Sociology of Orthodoxy
6. *Peter Mcmylor and Maria Vorozhishcheva*: Sociology and Eastern Orthodoxy
7. *Larissa S. Astahova*: Orthodox Sociology or Sociology of Orthodoxy: On the Possibilities of a Confessional Sociology
8. *Aleksios Panagopoulos*: Sociology and Orthodoxy: A Remarkable Example in Albania
9. *Miklós Tomka*: Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?
10. *Sergej Flere*: Questioning the Need for a Special Methodology for the Study of Eastern Orthodoxy
11. *Alexander Agadjanian*: Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective
12. *Yulia Sinelina*: Religious Dynamics Among The Citizens of Russia From 1989 To 2006
13. *Thomas Bremer*: Religiosity in Contemporary Russia. Examination of a Recent Sociological Research
14. *Larissa Titarenko*: Religion in Belarus
15. *Mirko Blagojević*: Attachment To Eastern Orthodoxy in Terms of Statistics: Sociological Measurement of Churchism
16. *James R. Payton Jr.*: Going to Church
17. *Peter L. Berger*: Orthodoxy and Global Pluralism
18. *Elizabeth Prodromou*: The Ambivalent Orthodox
19. *Radovan Bigović*: The Orthodox Church And European Integration

20. *Vesna Trifunović*: The Orthodoxy and Serbian Society
21. *Maja Vranić-Mitrić* and *Dragomir Janković*: Charitable Work of The Serbian Orthodox Church
22. *Nina Dimitrova*: Social-Orthodox Utopianism of the Russian Silver Age
23. *Žikica Simić*: The Old Testament, Legal, Moralistic, and Pharisaic Spirit in Serbian Orthodoxy
24. *Vasilios N. Makridis*: Orthodox Christianity and Economic Development: The Case of Greece
25. *Valetina Gavrilovna Fedotovna* and *Sharyl Cross*: Orthodoxy, Weber and New Russian Capitalism
26. *Natalia Dinello*: Russian Religious Rejections of Money and *Homo Economicus*: The Self-Identifications of the 'Pioneers of a Money Economy' in Post-Soviet Russia
27. *Zoran Krstić*: *Historia magistra vitae est* – Proposal of a Theological Reevaluation of The Secularization Process
28. *Ivica Živković*: The Orthodox Discussion with the Closest Ones "Between" Theology and Sociology
29. *Dragoljub B. Đorđević* and *Miloš Jovanović*: The Sociology of Orthodoxy: Selected Bibliography 2000–2010
30. *Dragoljub B. Đorđević* and *Miloš Jovanović*: On Authors and Texts
31. *Dragoljub B. Đorđević* and *Miloš Jovanović*: Name Registry
32. CONTENTS

