

Аристотел Папаниколау
Универзитет у Фордхаму, Одсек за теологију

Византија, Православље и демократија

Abstract. Чланак се бави питањем усагласивости источно-православног хришћанства и савременог схватања демократије. Сlike из медија сугеришу најчешће опозициони Православних Црква став према демократији, а у најбољем случају амбивалентност. Извор ове опозиције и двосмислености делимично долази као последица православног византијског наслеђа. Овај утицај је евидентан у недавној дебати између два савремена православна етичара, Стенлија Харакаса и Виген Гуројана, а у погледу одговарајуће улоге Православне Цркве у односу на америчку демократску државу. Кроз анализу поменуте дебате износимо став да не постоји „сукоб цивилизација“ између Православља и демократије, и да је православна подршка комунитарној форми демократије зајамчена унутрашњим теолошким претпоставкама. У чланку нудимо конкретан одговор на неизбежно питање о односу религије и империје: да ли су верске традиције, чија је философско-политичка мисао формирана у контексту империје, неусагласиве са модерним демократским принципима о одвојености Цркве и државе, мултикултуралности, и верског плурализма.

Примарни наш задатак у овом чланку* је да покушамо начелно да одговоримо на питање: да ли су источно-православно хришћанство и демократија усагласиви? Новински извештаји у последње време сугеришу доне-

* Изворник: *Journal of the American Academy of Religion*, 71/2003, 75–98. Користим ову прилику да се захвалим Вилијаму Швајкеру и Чарлсу Т. Маџузу на њиховим корисним коментарима на радну верзију овог чланка. Одговорност за било какве грешке, омашке и недостатке који се могу појавити у саставу аргумента су лично моје. Погрешно бих када се не бих захвалио и својим студентима курса „Православна хришћанска социјална етика“ који само предавали у Грчкој православној школи Часног Крста у Бруклајну (Бостон) од 1997. до 2000. године. Студентско интересовање и увиди уз проницљива и дубока питања утицала су у великој мери на садржај и форму нашег чланка.

* Негативна мишљења: „Црквена идеологија је равна свим ауторитарним идеологијама... Због Православне Цркве ово друштво су тако лако убедили да треба да постане послушни следбеник комунистичке партије“ (Миладин Животић, бивши професор философије Универзитета у Београду, у Hedges 1997), или: „Римокатоличка црква објавила је на Другом ватиканском концилу да је обавеза верника да подржавају демократију и људска права... Али црква на истоку никада није расправљала о овим питањима и тако се нашла неспремна после пада комунизма“ (Мирко Ђорђевић, умировљени професор књижевности, у Hedges 1997).

кле позитиван одговор на ово питање.¹ Скорашња писања православних теолога изражавају више амбивалентан став у погледу односа између Православља и демократије. Почетком прошлог века руски православни теолог Сергије Булгаков, иначе познат по својим политичким списима, сматрао је да „не постоји догматска веза између Православља и било кога одређеног политичког система“ (у Nagakas 1976:408)². Овакав закључак одаје утисак да Православна Црква даје прећутно одобрење и најгорој форми тоталитарних и окрутних државних система. Недавно је Томас Хопко, бивши декан Академије Светог Владимира, писао: „Као унук карпато-руских имиграната који су дошли у Америку, не могу да замислим свој живот у било којем другом друштву, осим да сам захвалан за оно у којем јесам и за своју личну судбину. Али, као православни хришћанин, не могу да замислим начин живота штетнији по православно хришћанство, и потетијално опаснији за човеково биће и живот“ (364).

Извор ове амбивалентности је делимично прошлост Православља, и конкретније поносно само-препознавање Православне Цркве у вези са Византијом. За Православну Цркву, Византија није само пролазни моме-

¹ Види, нпр. до сада већ извикани „Руски закон о слободи савести и религиозних асоцијација“. О расправи о поменутом закону, види Witte and Bourdeaux. Такође, на надавној седници заједничке руско-иранске комисије за дијалог између православних и ислама одржаној у Москви у јуну 1999. Године, Митрополит Смоленска и Каљинграда, Кирил (садашњи руски патријарх, прим. прев), председавајући у Департману за спољашње односе Московске Патријаршије и Аја Мохамед Али Ташкири, председник иранске „Организације за културу и исламске односе“, изразили су заједнички став о заштити њихових традиција од, како они то виде, напада либералних вредности са Запада (известно Андреј Золотов у „Moslems, Orthodox Find Common Foe?“ *The Moscow Times*, 8 June 1999; погледати на страници www.moscowtimes.ru/stories/1999/06/08/008.html; страници приступљено 18. децембра 2002. године; погледати саопштење издато на крају седнице на страници: www.stetson.edu/~psteeves/relnews/9906a.html; страници приступљено 18. децембра, 2002. године). Неки такође указују на реаговања Српске Православне Цркве (СПЦ) током рата у Босни и на Косову. Током рата у Босни реаговања јерараха и свештенства су били помало збуњујући и контрадикторни. За таква реаговања види Sells and Mojzes. Од дана од када су поменуте студије објављене, током припреме овог чланка, СПЦ је отворено и усаглашено испољила става противљења југословенском председнику Слободану Милошевићу, и дала подршку имплементацији демократских реформи и структура у самој Србији као и у Босни (види Gall). Недавни став СПЦ (2000а, 2000б) кулминирао је у непосредном прихватању Војислава Коштунице као легитимног председника Југославије (изјаву подршке Коштуници коју је издао Свети Синод СПЦ можете наћи на интернет страници www.orthodoxnews.com). Премда постоје националистички и екстремни елементи у СПЦ, конфликт на Балкану у последњој деценији представља јасну манифестацију да је Православна Црква „неспремна“ да се носи са исходом ситуације после пада комунизма и показује слику Цркве која тражи јасније разумевање своје улоге у односу са државом и културом у чијем формирању је имала стваралачку улогу. Надамо се да ћемо овим чланком недавном про-демократском ставу СПЦ дати и теолошку основу.

² Руска православна црква заузела је сличан став у августу 2000. године, објављивањем исцрпног социјалног документа, *The Orthodox Church and Society: The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*. Поменути документ реafirмише одлуку Архиепископског Сабора Руске Православне Цркве, који је објавио да „Црква не даје предност ниједном социјалном систему нити било којој постојећој политичкој доктрини“ (3.7). У нашем чланку заступаћемо мишљење, које се заснива на теолошким темељима, да Православне цркве морају, и могу да дају предност одређеним политичким философијама.

нат у историји, него формативни период у погледу црквене мисли и праксе. У саставу саме империје, православно хришћанство било је културолошки и политички доминантно. Актуелно и умесно питање о Православљу и демократији, такође је питање о трајним историјским утицајима у којима је одређена верска традиција била надмоћна културолошка и политичка сила у контексту саме империје. У питању је дакле однос између религије, империје, теологије државе и теологије културе.

У првом делу овог чланка покушаћемо да покажемо да у конкретном контексту византијске империје, у којем је Православно хришћанство било утврђена религија и примарни принцип јединства византијске културе, вера није просто само давала теолошку подршку империјалној структури. Структура византијске империје, у којој је православно хришћанство било под покровитељством државе, такође је утицала на форму и садржај теологије државе и културе која се формирала у источном хришћанству. У различитим облицима односа између религије и империје, током људске историје, свакако да није својствено само византијској империји да верска убеђења обликују и оправдавају одређена схватања империје, али је карактеристично да после обраћења Константина I, неусаглашена и неразвијена хришћанска теологија државе и културе добија коначну форму.

Данашње Православне Цркве су наследнице византијске теократске баштине. Сусрет Православне Цркве са модерном демократијом доноси шире питање: како једна верска традиција, чија је теологија државе и културе обликована у контексту империје у којој је иста била спонзорисана од стране државе и као таква основни принцип културалног јединства, може да прихвати демократске форме владавине и мултикултуралног друштва. Православна Црква је била неспремна да се суочи са проблемима демократије и људских права зато што је теологија државе и културе формирана у контексту у коме демократија није имала никакво значење. Питање је да ли постоје основи у склопу теолошког предања који би дали недвосмислену подршку демократији и демократским принципима одвојености цркве и државе и мултикултуралности.

Савремени православни мислиоци су и сами подељени у погледу мишљења о односу Православља и демократије. Други део овог чланка усредсређен је на дебату између два водећа православна етичара, Стенлија Харакаса и Виген Гуројана, делимично и ради илустрације да је савремена дискусија под утицајем позитивног или негативног односа према византијском наслеђу Православне Цркве. Харакас, помало иронично, покушава да оправда одвојеност Цркве и државе у контексту америчке демократије, кроз реинтерпретацију конститутивних „елемената“ византијског теократског схватања „симфоније“, тј. хармоније између Цркве и државе. Гуројан одбацује и идеју о *симфонији* и идеју о одвојености Цркве и државе, сто-

га дакле и америчку демократију, и види обе идеје као издају православног разумевања Цркве и њене мисије да преобрази свет³.

Мој је став да треба прихватити Харакасове закључке користећи Гуројанове методе. Прихватајући Гуројаново тумачење Православне еклисиологије, сматрам да тако схватање Цркве неизбежно води прихватању комунитарне форме демократије која укључује, по дефиницији, принцип одвојености цркве и државе као и афирмацију мулти-културалности. Намеравам да покажемо да на крају, *без обзира на византијску прошлост*, и супротно тврдњи Миладина Животића, православна еклисиологија води недвосмисленој подршци комунитарне форме демократије, истовремено дајући јој предност у односу на друге форме политичке заједнице.

Постоји троструки значај у обради питања трајних утицаја византијског наслеђа на савремену православну теологију државе и културе, и с њима повезаног питања о усагласивости Православља и демократије. Најпре, у овом чланку намеравамо да понудимо виђење у погледу неизбежног питања о односу религије и империје: како једна одређена верска традиција, чија је теологија државе и културе изграђена у контексту империје, у саставу које је имала положај државом потврђене религије, и као таква била главни стандард културног јединства, сада може да се суочи са модерним реалностима демократије и демократског принципа одвојености Цркве и државе и мултикултурализма? Да ли у оваквој традицији постоје извори који би јој дозволили да пригрли ове модерне реалности? У ширем смислу, поставља се питање да ли једна верска традиција која је уживала политичку и културну доминацију, и чија су мисао и делатност изграђени у саставу одређене империје, може сада да прихвати савремене и политичке форме?⁴

³ Ричард Нибуер је дефинисао пет „типова“ односа између Христа и културе који су постојали кроз историју хришћанства, који овде могу бити од помоћи да бисмо лакше разумели став Гуројана. Јасно је да Гуројан износи своју социјалну етику у смислу „Христос преобразитељ културе“, међутим у наставку чланка видећемо да је Харакас (1990:80) оптужио Гуројана да његов став подразумева више однос „Христос против културе“. *Bugu* H. Richard Niebuhr's, *Christ and Culture*.

⁴ Постављајући ово питање, чини се да смо успоставили супротност између тоталитаризма и империјализма империје и толерантних, разноврсних и плуралистичких демократија. Потенцијал империјализма и тоталитаризма постоји у склопу свих политичких система. Џон Милбанк нас опомиње да тренутни „секуларни поредак“ у западној Европи и Америци није се просто појавио; нити је то наизглед „неутрални“ простор за стицање приватних добара и изражавања идеја. По речима Милбанка, „секуларни простор морао се појавити као простор ‘чисте силе’“ (14). Овај „нови, секуларни *dominium* није могао, по свеобухватној логици вољног бављења које је сада посредовало на претком у јавном домену, да толерише ‘политичку’ Цркву као сапутника“ (Milbank:17). За Стенлија Хојервоза, политичка философија демократског плурализма представља „идеологију“, чија претпоставка да „заједнички моралитет који делимо и за који сви знамо како да радимо“ није ништа мање него „порука империјализма“ (526). Иронија је свакако и у томе да док су верска убеђења често пута доприносила тоталитаризму и империјализму империје, у модерним западним демократијама религија постаје поробљена и потиснута бивајући насилно приватизована. Не игноришући потенцијал, а можда већ и постојећи тоталитаризам и империјализам савремених западних демократија, а у супротности са општим утиском, сматрамо да „секуларни“ културни и политички простор не захтева увек приватизацију религије, али о том ћемо говорити више у наставку текста. Шта више,

Друго, надамо се да ћемо овим чланком допринети демистификацији и објашњењу дебате у погледу православне политичке теологије онима који су не-православни и углавном на енглеском говорном подручју, за које је Православље често једна егзотична вера, али су све више заинтересовани за Православље, поготово од појаве кризних подручја у свету и местима где Православне Црква има значајан утицај. На крају, значај овог питања имплициран је у суду који доноси Мирко Ђорђевић да се Православље, за разлику од Ватикана, није суочило са питањима демократије и људских права и чак после деценије од пада комунизма није спремно да се носи са том чињеницом у смислу једне кохерентне визије. Без обзира на разлоге ове неспремности, Православне Цркве су тренутно у стању конфузије, често и противречности, у погледу односа Цркве и државе⁵. Међутим, таква конфузија, потенцијално је кобна, поготово у пређашњим комунистичким државама где је Православна Црква била интегрални, ако не и формативни део историјског и кулуролошког идентитета одређене државе, и снажан глас у креирању политичке будућности⁶. Учешћем у дебати која би требала да утиче на то како ће поједине традиције утицати на свест својих следбеника, надамо се ћемо овим чланком учинити скроман покушај подршке формирања демократских институција у многим бившим комунистичким земљама у којима Православна Црква наставља да буде, између осталог, неизбежна политичка и културна институција⁷.

ако су разноврсност и плурализам пожељни у друштву, онда стриктно у прагматичном смислу, унутар демократске владавине постоји већа могућност за механизме рушења тоталитарних и империјалистичких тенденција а у намери да се осигура разноврсност и плурализам. Недавна расправа о религији и јавном животу је само један од примера таквог механизма. Рушење у контексту империје не може имати већу наду него што је да једну форму тоталитаризма замени другом.

⁵ Између осталог, ова контрадикторност је евидентна, с једне стране, у познатој осуди руског патријарха Алексија II НАТО бомбардовања Србије, и с друге стране, патријархове чврсте одбране агресије Русије на Чеченију. Слични поступци московског патријарха одражавају контрадикторност и недоследност социјалног документа Руске Православне Цркве – *Православна Црква и друштво*, а посебно део о „Цркви и држави“. Такође, подршка Српске Православне Цркве демократским променама у Србији, уз истовремени покушај за увођењем обавезне веронауке у школама у Србији (види, Branko, *Keston News Service*, available at www.keston.org/knsframe.htm; страници приступљено 18. децембра, 2002. године). Такође, конфузија је евидентна и у покушају Грчке Цркве да подржи забрану књиге која на недоличан начин сугерише полне конотације у вези са Христом, као и њена улога у недавној расправи у Грчкој за уклањањем информације о верској припадности из личних докумената издатих од стране државе. Треба додати да Свети Синод није приговорио на само уклањање, него је захтевао да то буде само опција. Такође је упућен приговор да држава није консултовала Цркву пре него што је донела одлуку о уклањању. Многи Православни јерарси, у Грчкој као и ван Грчке, нису се сложили са званичним ставом Синода, сматрајући да Црква не треба да се меша у послове који су чисто ствар државе.

⁶ То су: Русија, Украјина, Белорусија, Југославија, Бугарска, Румунија, Грузија, Јерменија и Македонија. Иако никад није била под комунизмом, Грчку не би требало искључити са ове листе. Православни утицај је евидентан и у државама као што су Чешка, Словачка, Естонија и Албанија.

⁷ Постоје очигледне паралеле између овог пројекта и других текућих покушаја да се истражи компатибилност/некомпатибилност одређене верске традиције са демократијом. Тренутна дешавања у свету фокусирали су пажњу на ислам. За недавну дискусију о односу ислама и де-

*Религија, империја, теократија,
и мултикултуралност: византијски модел*

Најранији хришћански документи не дају јасне и доследне ставове о хришћанској теологији државе и културе. Хришћанство је било нарастајућа вера у саставу римске империје, чију је званичну религију одбацило и у супротности на коју је само себе дефинисало. Иако су оне одбациле њихову религију, хришћани су испољили доста двосмислен став у погледу политичких институција римске империје. Сама Христова прокламација да треба дати „цару цареву а Богу Божије“ (Мт. 22,21), иако не осуђује политичке институције као природно зло, не изгледа да ни им даје божански благослов, што ће касније Свети Апостол Павле да учини рекавши: „свака власт је од Бога дана“ (Рим. 13,1). Пад Вавилона у књизи Откровења (Откр. 17,1–18,24) одбацивање „света“ у посланицама Јовановим (Јов. 2,15), и метафора о „два пута“ коју налазимо у ранохришћанском документу *Дугахи*, такође сугерише нешто оштрији став према политичким институцијама у империји. Три опције – нужност, божанско одобравање, и осуда – преовлађују у раној хришћанској литератури.

Ова амбивалентност у погледу политичких институција промениће се у источном делу империје почетком четвртог века хришћанске ере доласком на трон Константина I (324–337). Милански едикт (из 313. године) је дао верску слободу, али је истовремено представљао први корак у успостављању хришћанства као основне вере империје (Frend: 482). То је био први корак јер је Константин прешао у хришћанство. Иако се научна расправа о аутентичности Константиновог обраћења наставља, није спорно широко распрострањено веровање у његово обраћење и подршку коју је Константин пружио хришћанским институцијама и Цркви, а која иде у прилог мишљења о његовом преобраћењу. Хришћанство није проглашено званичном државном вером све до 380. године, под царем Теодосијем I (379–395), али особито схватање хришћанске државе, хришћанске теократије, почело је да се обликује још под Константином, а нарочито у личности Јевсевија Кесаријског.

Иако је хришћанство у време Јевсевија још увек било у мањини, ово није спречавало Јевсевија да представља цара Константина као „Намесника Божијег“ а саму империју као слику царства небескога (Baynes: 48–51; Runciman 1977:22). Теолошки вид Јевсевијеве теократије јесте стриктни хришћански монотеизам: један император и његова империја су слика јед-

нократије, видети Sachedina. Наш лични став веома је сличан Захеидиновом у доказивању да не мора неопходно да постоји „сукоб цивилизација“ између одређене верске традиције и демократске владавине и да је могуће да верски језик артикулише демократске принципе. Додали бисмо да је осећај хитности за расправу о односу између ислама и демократије, резултирао тренутним и увек променљивим околностима на Блиском Истоку и западним и источним деловима Јужне Азије, и да исти треба проширити и на лабилну политичку ситуацију у источно-европским православним земљама.

ног Бога и Божијег началства (Fowden: 85–90). Јевсевије је понудио језик којим је описао хришћанског цара и хришћанску империју, а који је постао заједнички у каснијој византијској политичкој теорији, посебно када је хришћанство постало државом подржавана вера. Император, као хришћански владар хришћанске империје, коначно бива виђен не само као једна опција међу различитим теологијама државе, него као јасна конституционална форма „коју Бог жели и коју одржава“ (Baunes: 48).

Формација византијског схватања о хришћанској теократији јесте класичан пример верског утицаја на разумевање империјалне власти. Такође, власт императора је на овај начин оправдана у оквиру хришћанског теолошког делокруга, и са хришћанским теолошким категоријама. Али је у исто време евидентан и контекстуални карактер теологије државе. Неусклађено хришћанско разумевање државе, као што смо видели у списима из прва три века, добило је коначан облик у контексту империје чији се император преобратио у хришћанство и чији су потоњи императори, изузев Јулијана (Отпадника), били хришћани. Хришћански император донео је изазов хришћанима да промисле и поткрепе новонасталу и повољну структуру. Јевсевије и каснија византијска теологија разумеће новог хришћанског императора као носиоца Божије безграничне власти, под којим империја постаје начин да се хришћанство учини универзалним, које су разумели као истиниту поруку једног истинитог Бога. Јевсевије је уствари извршио „сакрализацију империје“ (Fowden: 89), описујући империју као друштво које је по Божанској вољи једног истинитог Бога, али је то успео тек пошто се хришћанство инфилтрирало у царску палату⁸.

Разумевање да је император Божији представник на земљи неизбежно је изазвало питање улоге епископа у теократији. Било је веома мало црквеног противљења према новонастајућем разумевању улоге хришћанског императора. Првобитни израз овог противљења дао је Јевсевије, који је иначе био епископ у Кесарији. Иако веома различите институције, улоге императора и епископа су схваћене и оправдане у унутар истог хришћанског оквира. Византијска теократија је од императора и епископа захтевала да сарађују а ради јединства у хришћанској империји, слици небеског царства, и ради јединства вере.

⁸ Постоје извесни докази да је Лактанције, који у својим *Божанским инстипиуцијама* даје теолошко оправдање верске слободе, имао неког утицаја на Константина. Овај утицај можда се проширио и на сам Милански едикт, за који бе се могло рећи да стоји у извесној тензији са Јевсевијевим разумевањем Константина и империје. Међутим, јасно је да је Јевсевијев модел послужио као оправдање разним облицима верске присиле у време, а и после владе Константина, у периоду док су византијски цареви покушавали да створе хришћанско друштво. Ако би се залагали да је верска слобода и толеранција теолошка ствар, док је присила више политичка брига, значило би да смо заборавили да веома специфично разумевање Божијег односа према свету обликује Јевсевијев модел. Јевсевијев модел не мора неизбежно да води у, али даје могућност за верску нетолеранцију на начин на који Лактанције *Божанске инстипиуције* то не чине. О Лактанцију види Digeser.

Јустинијан I (527–565) дао је класични израз разумевању ове хармоније, или *симфоније*, између императора и епископа, односно цариградског патријарха. Јустинијан је наставио Јевсевијеву теократску традицију, што се може видети из фразе које се њему приписане: „Божјом вољом управљамо империјом која нам је дана од Његовог Божанског Царства“, или „Само Бог, и цар који следи Бога, може да управља светом у правди“ (Runciman 1977:46). Јустинијан је правио разлику између *imperium* и *sacerdotium*, где се први израз односи на императора који је одговоран за „људске потребе“, а други се односи на свештенство, које је симболизирано у личности епископа, и „служи божанским стварима“ (Meuendorff: 48; Runciman 1977:46). У својој шестој *Новели* Јустинијан каже да „ако је свештенство у сваком погледу непорочно и има приступ Богу, и ако цареви владају у правди и једности над повереном им државом, општа хармонија (*συμφωνία τῆς ἀγαθῆς*) биће плод, и све што је корисно биће даривано људском роду (Meuendorff: 49). Међутим, Јустинијан је у крајњем случају потврдио да је император одговоран за хармонију између *imperium-a* и *sacerdotium-a*. Сам Мајендорф потврђује: „Црква и држава... представљају унутрашње јединство једног јединственог људског друштва, за чије добробање је одговоран сам(о) император“ (49; Runciman 1977: 46).

Апсолутни ауторитет императора у саставу империје није никада довођен у питање. Међутим, такав ауторитет није спречавао епископе, и конкретно цариградског патријарха, да функционише као „чувар савести императорове. У питањима морала император мора слушати свештенство“ (Runciman 1977:36). Не само у питањима морала, него и у питањима вере цариградски патријарх и монашка заједница често су приговарали императору. Међутим, важно је приметити да је постојало врло мало или пак нимало отпора према принципу хришћанске теократије у саставу црквене заједнице. Приговор императору није значајно и приговор систему. Патријарх и монаси тражили су хришћанског монарха и империју, само су желели да буду сигурни да је император православан у свом веровању и да је морално исправна личност. Иако су се кроз историју византијске империје тензије између *imperium-a* и *sacerdotium-a* распламсавале, и чак иако су ауторитет и независност патријарха у односу на императора порасли током опадања империје (Runciman 1977:146), принцип хришћанске теократије и империје није никада довођен у питање.

Теологија културе која је имплицирана у византијској теократији не придаје значај и вредност мултикултуралности. Преобраћањем римског императора у хришћанство дошло је до спорог али сигурног преобраћања римске империје од паганске у изричито хришћанску империју. Принцип културног јединства унутар империје постаје православно хришћанство са својим системом веровања, институција, деловања, литературе и уметности. Импера-

тори су видели себе као спроводице цивилних, али и верских закона. Током историје византијске империје, схватање да је „хришћанска“ култура, у којој суштински аспекти црквеног живота формирају суштинске аспекте империјске културе, било је непобитно колико и хришћанска теократија. Хришћанска теократија имплицирала је принцип „хришћанске“ културе. Иако се често о Византији говори као „мултинационалној“ империји, јасно је да друге „културе“ које су обухватале веровање другачије од владајућег Православља или пак неправославно веровање, нису уживале исте привилегије као устављене Православне Цркве унутар империје. Постоје докази и о верским гоњењима унутар империје, током различити периода (види Alexander). Византијска теократија је постала модел за теологију државе и културе широм православног света. Већина традиционално православног света после петнаестог века пала је под власт отоманске империје, а православно хришћанство постало је верска мањина у саставу империје која је пригрлила ислам као државом загарантовану и културално доминантну религију. Ова окупација заклањала је већину православних земаља од сукобљавања са политичким философијама и реформама периода просвећености. Русија је била изузетак, али је добро позната руска амбивалентност према западно-европској култури и истовремено одбацивање политичких реформи просвећености. После пада отоманског царства, већина православних земаља је присвојила форму националних држава, у којима је Православна Црква била државом загарантована. Византијска теократија је понудила модел за „православно хришћанско“ друштво: очекивало се да вођа државе буде православно хришћанин, Црква и држава да коегзистирају хармонично а ради добра „православно хришћанско“ друштва, а од државе се очекивало да помогне очувању „православно хришћанске“ културе. После другог светског рата, изузев Грчке, већина православних земаља пала је под власт комунизма, и тако даље одложила суочавање Православља са модерном демократијом⁹. Данас, с обзиром да је комунизам пао, и да је монархија пала у Грчкој, питање је да ли Православне Цркве могу да прихвате модерне демократске институције, заједно са демократском идејом о одвојености Цркве и државе и мултикултуралности, с обзиром да је кроз историју Православља једини теолошки оквир за теологију државе, на који се можемо позвати – био теократски, који лако не трпи мултикултуралност. Византијско хришћанска теократија служи као главна референца за савремену православно дискусију о демократији.

Полемика између Харакаса и Гуројана

Наслеђе византијске хришћанске теократије и утицај истог на полазну тачку у савременој православној расправи о демократији евидентно је у рас-

⁹ За кратку историју односа цркве и државе у историји Православне Цркве видети Papadakis. Такође види Runciman 1971.

прави између два савремена православна етичара, Стенлија Харакаса и Вигена Гуројана, као и у њиховом схватању односа између Цркве и државе¹⁰. Харакас је изнео своју позицију у чланку објављеном 1976. године под насловом „Православна теорија о Цркви и држави, и америчка демократија“¹¹. Иако је та година, као година прославе два века америчке државности одиграла немалу улогу у инспирацији за писање чланка такве садржине, сама размишљања су природни резултат каснијих генерација имигрантске цркве, нагнане да понуди нека схватања о односу Цркве и државе, за која не постоји историјски преседан. Иако Православна Црква није битисала у демократском друштву, прошлост за Харакаса још увек има решење за правилно разумевање тренутне ситуације Православне Цркве у склопу америчког демократског друштва, поготово у погледу проблема одвојености Цркве и државе.

Прошлост на коју се Харакас позива јесте византијска прошлост, а особито модел односа Цркве и државе који се често назива *симфонијом* или хармонијом. По Харакасу, *симфонија* која је постојала између Цркве и монархијске државе током византијске империје, чини парадигму за православно разумевање црквено-државних односа, без обзира на форму коју држава може да има. У погледу *симфоније* „Црква и држава сарађују као делови органске целине у испуњењу заједничких циљева, свака помажући и снажећи другу, а у исто време не изазивајући субординацију једне према другој“ (Narakas 1976: 399). Харакас додаје да „хармонични однос између државе и Цркве јесте резултат веровања да су и Црква и држава творевина једнога Господа“ (1976:399). Један Бог додељује свакој институцији, Цркви и држави, сопствену сферу утицаја: Црква је одговорна за духовне ствари, док је држава одговорна за световне ствари.

Харакас је јасно дефинисао „елементе“, како их он назива, који сачињавају симфонијски однос између Цркве и државе током периода Византије. Ови елементи су: (1) потврда да је Бог извор и Цркве и државе, (2) неза-

¹⁰ На овом месту је потребно неколико концептуалних појашњења. Главна тема нашег чланка јесте истраживање односа између Православља и демократије а кроз анализу расправе између Харакаса и Гуројана о схватању односа Цркве и државе. Препознајући разлику између схватања о демократији као „изричитој политичкој форми дефинисаној концептом владавине (народа) која може да има различите „државне форме“ и схватању државе као „институционалне структуре увек под провером легитимности, са задатком да извршава вољу политичког тела“, наша је намера да истражимо питање Православља и демократије учешћем у православној расправи о одвојености Цркве и државе. Схватање о одвојености Цркве и државе, било на који начин да је дефинисано и са било каквим ограничењима, неодвојиво је од савременог схватања демократије, без обзира коју „државну“ форму одређена демократија може да прихвати. Дефиниције *демократије* и *државе* које смо овдје поменули, преузели смо од Вилијама Швајкера, и захвални смо му на његовој помоћи у дефинисању неких кључних термина у овом чланку.

¹¹ За нешто новију објављену дискусију о америчкој демократији, види Narakas 1999. У овом новијем чланку, иако су размишљања по опусу нешто шира, Харакасов став остаје релативно непромењен, и методолошки и суштински.

висност и правоваљаност и Цркве и државе, (3) идентитет саставног тела, тј. да народ који припада Цркви и држави дели исту веру, (4) верска и политичка власт, тј. патријарх и цар, и (5) оно што Харакас назива „методи односа“, под чим подразумева испуњење назначених функција Цркве и државе, где Црква утиче на државу у правцу правичнијег друштва, а држава брани и штити Цркву (1976: 411–419). За Харакаса, ово су нормативни елементи за православно разумевање односа Цркве и државе.

Главни проблем који Харакас жели да реши јесте: да ли православни у Америци, који су традиционално разумели однос Цркве и државе по моделу *симфоније*, могу да прихвате одвојеност Цркве и државе у саставу овог друштва. Харакас нуди помало ироничан одговор на ово питање, сугеришући да реинтерпретацијом разумевања модела *симфоније* можемо прихватити америчку ситуацију о одвојености Цркве и државе. Другим речима, оно што видимо у односима одвојености Цркве и државе у Америци јесте *симфонија*, премда у другачијој форми него што је била у Византији. Али, како?

У погледу првог елемента, Харакас сматра да је Бог поменут у оснивачким документима као извор државе и темељ људских права. Други принцип, независност и само-управност Цркве и државе, јесте један од основних принципа на којима је ова држава заснована. Очекивали бисмо да ће Харакас наићи на несавладиву препреку са следећа два елемента, јединство вере народа и коегзистенција патријарха и цара. Харакас тумачи схватање о једној вери у смислу настојања за опште добро. Другим речима, Православна Црква постоји у друштву у којем не дели заједничку веру, него опште добро које је укључено, иако не у потпуности, у Православно учење о добру. Као што Харакас каже, „Православље може да измири сопствени идентитет са нацијом која постаје довољно широка и дубока да брига Цркве превазилази своје чланство и трага за добростањем свих народа“ (1976:414)¹². Схватање о заједничком (општем) добру део је Православне вере, и као некада једна вера у периоду Византије, сада служи као средишњи елемент јединства у земљи.

У погледу четвртог елемента: не постоји ни цар ни патријарх у овој земљи. Уместо патријарха, постоји Црква, која за Харакаса, предствалва вернике и разне степене свештенства, а уместо цара, замена није толико председник, него много више народ „који влада преко својих изабраних представника....дакле, сад се може рећи да Црква има и политичку власт кроз народ“ (1976:415). У народу Цркве, Црква и држава се сабирају зато што је народ Цркве уједно и народ државе. На крају, оно што Харакас назива „методи односа“, иако патријарх више не шапуће на уво цару, са циљем да

¹² Харакас додаје: „Прихватамо да није реч о истом идентитету састава народног тела који претпоставља теорија ‘симфоније’. Али ипак, ако православно хришћанство може да научи да се обраћа нацији као целини, да се бави заједничким проблемима свих народа у овој земљи, ако може да постане у извесној мери ‘душа’ нације, тиме би учинило велики корак у настојању да превазиђе ову непримењивост“ (1976: 414).

утиче на социјалне и легалне реформе, Црква има свој утицај на законодавство и јавну политику. Држава нуди заштиту гласа и интегритета Цркве, док Црква „својим примером, учењем и проповедањем...указује на циљ државе и друштва“ (Narakas 1976:415). Овако протумачено, сваки од пет елемената који су представљали основе византијског модела *симфоније*, могу да се уклопе и у амерички контекст одвојености Цркве и државе. По Харакасу, ово омогућава православним хришћанима да тренутни однос виде не као стран, него у доследности са њиховом традицијом. Шта више, на такав начин избегавамо „секта“ менталитет и охрабрујемо православне да учествују у јавном животу.

Виген Гуројан, јерменски православни етичар, заузима став потпуно супротан Харакасовом. Он сам не гаји носталгију за изгубљеним Константиновим добом, као што наслов једне од његових књига „*Етика њосле хришћанства*“ (1994), може да сугерише. У поглављу насловљеном „Православље и амерички поредак: *симфонија*, грађанска религија или нешто друго?“¹³, Гуројан директно напада Харакасов став речима, да постоји „утицај да је Харакас наставио тамо где су Константинова и Јустинијанова синтеза Цркве и државе стали“ (1987:147)¹³. За Гуројана, византијски модел *симфоније* је инхерентно прилагођавајући приступ односима Цркве и државе у којем је истинска природа Цркве жртвована ради интереса државе. Гуројан оптужује Харакаса за исти прилагођавачки став, сматрајући да Харакас пада у „исту замку културалног прилагођавања у коју су и водеће протестантске цркве у Америци гурале саме себе почетком прошлог века“. Даље, он критикује Харакаса да своди улогу Цркве, у односу на америчку демократију, на пуку функционалност у подизању социјалне свести и промовисању општег добра. У том смислу, за Гуројана (1987:145), Црква једноставно постаје само још једна интересна група. Шта више, са Харакасовим моделом *симфоније*, Црква губи своју критичку и пророчку оштрину *vis-a-vis* државе. Гуројан би каже, Харакас „да Православна Црква заузме место поред осталих водећих цркава у Америци, као помагач и чувар заједничке америчке вере и идентитета“.

Основа Гуројанове критике Харакаса јесте одређено размеевање Цркве, или да употребимо више технички термин, еклисиологије. За Гуројана (1987:157), православни разумеју Цркву примарно као богослужбену заједницу или специфичније као евхаристијску заједницу¹⁴. Црква егзистира као Црква у и кроз Евхаристију, у догађају у којем се заједница скупља да слави Бога. Међутим, сама Евхаристија је више него хвала Богу; она је тако-

¹³ За даља Гуројанова размишљања о схватању Црквеног односа према држави и култури, види “The Americanization of Orthodoxy: Crisis and Challenge”, у *Incarnate Love* (1987) и “The Struggle for the Soul of the Church: American Reflections” и “Church and Armenian Nationhood: A Bonhoefferian Reflection on the National Church” у *Ethics after Christendom* (1994).

¹⁴ Више о источно-православном разумевању евхаристијске еклисиологије видети у радовима Зизиуласа, Шмемана, и класични есеј Афанасјева.

ђе принос, у којем заједница приноси свет, симболично у виду хлеба и вина, Богу на освећење. У овом смислу Евхаристија има космичку димензију, тиме што то није чин за индивидуално спасење, него је догађај спасења целог космоса. У циљу наше анализе важно је да се присећамо да ово одређено разумевање Православне традиције потврђује да у Евхаристији заједница учествује у васкрслом телу Христовом, и на тај начин у „есхатону“. Евхаристијска заједница у основи је есхатолошка заједница и само као таква може да постоји као Црква.

Ово разумевање Цркве као есхатолошке заједнице, у и кроз Евхаристију, дефинише Црквену мисију у свету¹⁵. Због овог разумевања Цркве за Гуројана би била издаја праве природе Цркве ако би је свели на функционалну улогу у погледу државе или једне од деноминација заједно са осталима. Он сам каже да „поље црквене мисије није ништа мање него цело ткиво људског живота, не само индивидуе, него социјалних, економских, и политичких односа, институција и вредности људске заједнице“ (1987:143). Шта више, због свог есхатолошког идентитета, Црква мора да егзистира у сталној тензији са светом. Гуројан сматра (1987:143, 147) да постоји неопходна антиномија између Цркве и света коју *симфонија* неизбежно помућује. Антиномија мора да се одржава да Црква не би изгубила своју пророчку дистанцу према држави. За Гуројана, разлика или антиномија између Цркве и света/државе не значи и сепарацију или сектантство. „Сектантство“ је „недопустиво због христолошких претпоставки“ (1987:162). Логика је да се Црква разликује од света не да се повуче него да се ангажује у свету да би га преобликовала. Мисионарски циљ Цркве, због саме њене природе, је да преобрази свет да би остварио своје божанско назначење. Гуројан сматра „да није посао Цркве да намеће нову, наводно више праведнију етику власти у свету, него је пре позив народу Божијем да покаже Његову љубав према свету кроз њихову одану службу према Његовом Царству“ (1987:159)¹⁶.

Управо овакво схватање Цркве наводи Гуројана да одбаци, супротно Харакасу, одвојеност Цркве и државе, и чак и верски плурализам који је инхерентан демократским формама државне заједнице. За Гуројана, „немогуће је сматрати овакво уређење (мислећи на одвојеност Цркве и државе) као нормативно, с обзиром да исто није доследно са истином саме еклисиоло-

¹⁵ Морамо приметити да је *свeт* у овом случају изричито теолошки термин, и да није подударан са изразима ни *демократија* нити *друштво*. Разлог због којег помињемо овај термин овдје, што ће бити јасније у наставку, јесте да он чини суштински део Гуројановог разумевања односа Цркве и друштва, јер је држава део „света“ или неискупљене реалности.

¹⁶ Гуројана би требало питати како је могуће да евхаристијска заједница, као икона есхатолошке заједнице, не буде забринута „за етички праведнију власт“. Чак и под Гуројановом претпоставком, да иста није заинтересована за односе снага у политичкој заједници, у најмању руку, есхатолошка заједница онда мора да посведочи праведнију конфигурацију моћи. Овакав закључак Гуројана даје утисак да православна мисао не мари за правду. Али, ово исто није доследно са самим Гуројановим евхаристијским претпоставкама.

гије и сотириологије“ (1987:157). У таквом усклађењу, јуридикчко разумевање Цркве би заменило есхатолошку визију (Guroian 1987:156). Такође, на тај начин би дефинисали Цркву у приватном и функционалном смислу, што би било у супротности са самим разумевањем о ношењу поруке спасења целом свету (Guroian 1987:143). Религиозни плурализам који је осигуран и промовисан клаузулом о одвојености такође је проблематичан за Гуројана: „Шта више, екпанзија верског плурализма, помало парадоксално, у саставу све више секуларизованог друштва, није у сагласности са потоњим православним искуством света, са историјском дефиницијом о односу Православне Цркве према свету, или њеног искуства за свет“ (1987:142). У крајњој линији, Гуројан сматра, да одвојеност Цркве и државе тера Православну Цркву у разумевање саме себе, које је у супротности са њеном природом. Прихватајући ову дефиницију, Црква би дозволила да она сама, као и њена мисија, буду дефинисане државом. Црква прилагођава саму себе интересима државе, и за Гуројана, „постоји нешто инхерентно противречено код православних хришћана који долазећи заједно на молитву изјављују да су опитовали такво искуство и обећавају да ће се понашати у сагласности са истином, да би потом отишли у свет и добијали упутства од једног легалистичког устројства које изјављује да ништа од тога није баш тако“ (1987:159).

Расправа између Харакаса и Гуројана једним делом показује како православно црквено-византијско наслеђе на крају обликује дебату о односима Цркве и државе у самој православној мисли. Такође, занимљиво је приметити да је расправа, коју сам управо представио, вођена између Првославног Грка и Православног Јерменина, припадника две традиције које су имале различито искуство и оцену византијске прошлости. У практичнијем смислу, управо са овим наслеђем Православне Цркве, а посебно оне у источној Европи, морају да се носе, поготово што многе од њих покушавају да се крећу према више демократским структурама. Како ће Цркве реаговати на ово кретање, с обзиром да су црквено-државни односи у Православној Цркви увек били обликовани *симфонијом*?

Православље и демократија

Свака православна процена црквених односа према политичкој заједници мора да се сложи на теолошкој основи са Гуројановом тврдњом, даје византијски модел *симфоније* природно прилагођивачки и да може да има смисла само у теократском контексту а не и у демократском. Битан пропуст Харакасовог метода је то што имплицира да зато што је *симфонија* била модел у византијској прошлости морала би опстати као норма у православном разумевању односа Цркве и државе у садашњој ситуацији. Не постоје даљи покушаји да се *симфонија* оправда и као теолошки нормативна. У том смислу, прошлост, као што Гуројан сматра, није довољно оправдана да води право-

славне данас, и може чак да наведе православне да наставе са њиховим грешкама. Гуројан је такође у праву када тврди да правилно разумевање односа Цркве и државе за православне изискује прво и пре свега схватање природе Цркве, тј. еклесиологије. Већина православних не би оспоравала његову дефиницију *Цркве* као есхатолошке заједнице у и кроз евхаристијско сабрање које отелотворује поруку спасења и чија је мисија да промени свет. Међутим, такво разумевање Цркве не води и до Гуројанових закључака у погледу демократије и односа Цркве и државе.

Прва критика Гуројановог става говори о његовој неодрживости. Његово одбацивање прилагођивачког става је доста јасно; али он такође одбацује и сектанство као христолошки неодбрањиво, заједно са било каквим схватањем о хришћанској држави или јавном моралу¹⁷. Он одбацује, колико је нама познато, основне форме у којима се Црква односи према култури уопште: сектантску, културално прилагођивачку (хришћанска држава или национална црква), и деноминацијску форму¹⁸. Сам Гуројан очекује да би његов став могао да се етикетира као сектантски. Али, он одбацује такву идентификацију, јер сектантски став подразумева и повлачење Цркве из света. Супротно Хојервовом (*Hauegwas*) схватању, за Гуројана, Црква није просто само искупљена заједница која се разликује од света. Гуројаново евхаристијско разумевање Цркве, дефинише мисију Цркве као везивање са светом. Сама Црква је присуство спасења ради света. Међутим, Гуројаново одбацивање било каквог схватања о јавном моралу неизбежно га води у сектантски положај. У демократском и плуралистичком друштву, алтернатива културалном прилагођавању и сектанству, управо је ангажовање у јавном домену којије сачињен мноштвом гласова. Ако је порука Цркве у саставу плуралистичког јавног домена, као што је амерички контекст, таква да не узима у обзир разноврсност и мноштво унутар јавног домена, онда ће њена порука једноставно бити искључена¹⁹. Природа такве поруке би спречила

¹⁷ Изрази *јавни морал* и *заједничко добро* односе се на консенсус или јединство друштва око заједничких моралних вредности. Слажемо се са онима који тврде да демократија сама у себи имплицира одређено схватање о заједничком добру укључујући слободу, једнакост, правду, исправност, инклузивност, учешће, разноврсност, и другост. Конкретније, она укључује оне институције и структуре дизајниране да чувају и штите таква добра и која омогућавају простор за дијалог различитих мишљења у погледу даљих конкретних одређења демократских добара. Одређене форме разноврсности, као што су верска, политичка, и културална, представљају конкретне изразе и остварења заједничког добра демократске заједнице. Као што ћемо појаснити у наставку, наш чланак заступа Православну афирмацију комунитарног разумевања заједничког добра, које одбацује било какво виђење јавног живота као простора за једноставно испуњење приватних интереса, и види везу и одговорност према заједници. За комунитарно разумевање заједничког добра, види *Bellah et al.: 250–271, 335*. За корисну дискусију о схватању општег добра, види *Stiltner*.

¹⁸ Под *деноминацијском* мислимо постојање мноштва верских изрза у саставу јавног простора у којем је верска припадност добровољна и базирана на верској слободи.

¹⁹ Гуројан заступа да само прихватање од стране Цркве да једноставно буде један гласу у низу многих у саставу јавног домена, представља само по себи прилагођивачки став Цркве према демократским вредностима. Иако је ова врста прилагођивачког става, којег се Гуројан плаши, еви-

Цркву да има било какав утицај на демократски јавни домен. Црква постаје заједница која се просто односи само према себи, и на тај начин је секта²⁰.

Гуројан заступа да је Црква већ искључена из могућности да има било какав утицај на јавни живот чињеницом одвојености Цркве и државе. Ово нас доводи до другог проблема у Гуројановом ставу, а то је сувише монолитно разумевање о схватању одвојености Цркве и државе. Недавно су два научника писали да идеја о одвојености Цркве и државе, идеја која у природна демократским формама владавине, не мора неопходно да води приватизацији вере или њеном искључењу из јавног домена, као што Гуројан сматра. Обојица научника, Роналд Тиман, у *Religion in Public Life*, и Хозе Казанова, у *Public Religion in Modern World*, одбацују претпоставку да принцип одвојености Цркве и државе, а који је природан у секуларизацији јавног домена, неопходно подразумева и приватизацију вере²¹. Они сматрају да религија може да има, и да већ има, јавни глас а да тиме не прети секуларној разноврсности. На тај начин је Гуројанов став, да одвојеност Цркве и државе неопходно искључује веру из јавног живота, базиран на сувише уском разумевању овог принципа.

дентна у америчком друштву, то не мора неопходно да буде случај, поготово ако, као што у овом чланку намеравамо да покажемо у погледу Православне Цркве, таква плуралистичка, политичка заједница може да се оправда на унутањим теолошким основама.

²⁰ Иако због различитих разлога, овде се у основи слажем са Харакасом (1990:76), који у свом приказу књиге *Incarntate Love* сматра да Гуројаново разумевање Цркве у односу на друштво је на крају сектантско. Гуројанов покушај да спроведе социјалну етику између екстрема прилагођивачког и сектантског става, такође је евидентна у поглављу „The Americanization of Orthodoxy: Crisis and Challenge“ у *Incarntate Love*. (1987) Чињеница да критикује јерменску заједницу у Америци, да је на једној страни, дала приоритет етничком идентитету у односу на верски идентитет, а с друге стране, да је постала више американизована „некритички, и по цену Православне вере“ сугерише да његова „еклисијална“ етика има тенденцију ка сектанству. Понављамо, он нема намеру ка сектанству, али оставља нејасним шта мисли под тиме да неко постане „критички“ више американизован и да буде искрен према свом верском идентитету. За даљу расправу о томе шта Гуројан сматра да је заједнички искључује између америчке културе и православне хришћанске вере, види „The Struggle for the Soul of the Church: American Reflections“ у *Ethics after Christendom* (1994) и у његовом чланку из 1999. године објављеном у *Journal of Religious Ethics*.

²¹ Тиман пише: „Одређена морална и верска уверења могу да се развију са довољно уопштености да би допринела свеобухватном оквиру у којем може да се развије преклапајући консенсус. Ако је то случај, онда сигурно следи да верска убеђења на треба да буду спречена у обезбеђивању јавних оправдања унутар демократске владавине, све док та иста уверења искрено доприносе грађењу преклапајућег консенсуса“. (150) Казанова се противи онима који тумаче савремену културалну ситуацију у смислу „десекуларизације“ (види Бергеров исправљени рад, *The Desecularization of the World*). За Казанову, деприватизација не значи и десекуларизацију. Иако се религија можда појављује из приватизације, она је кроз историју модерне полако потиснута назад, али нема доказа „десекуларизације“ у смислу резликовања секуларних сфера (државе, економије, науке, образовања, закона, уметности, итд.) од верских принципа и норми. Казанова даље тврди да таква деприватизација није неопходно инхерентна у схватању о секуларизацији; нити то неопходно прети модерном разликовању институција: „Главни циљ и намера ове студије је да теоретски и емпиријски покаже да приватизација није модерни структурални тренд. Другим речима, у овој студији покушали смо показати да могу да постоје, и да постоје јавне религије у модерном свету које не доводе у опасност ни индивидуалну слободу нити модерне разноврсне структуре“.

Узимајући у обзире аргументе да одвојеност Цркве и државе не мора да доводи до искључења вере из јавног живота, Гуројан би можда сматрао да само схватање јавног живота, заједничког добра, и јавног морала засновано на демократским принципима доводи Цркву у компромис са својом природом и мисијом. Питање је да ли афирмација јавног простора који промовише разноврсност, верски плурализам, и јавни морал који није потврда црквеног морала, представља издају црквене природе и њене мисије? Да ли Црква може да проповеда поруку спасења целом свету и да прихвати верски плурализам политичке заједнице? Прихватајући Гуројанову интерпретацију православног схватања Цркве као есхатолошке заједнице у евхаристијском сабрању, ми бисмо одговорили, супротно Гуројану, да прихватање такве заједнице није издаја. И више од тога, позвани смо на то самом природом Цркве као есхатолошке заједнице.

Кључни принцип који срећемо овдје јесте да Црква јесте Црква, што ће рећи есхатолошка заједница у евхаристијском сабрању, путем вере и уверења а не присилом, принцип са којим би се Гуројан сложио²². Црквена мисија је да позива на спасење које је понуђено у Христу, не кроз христијанизацију државе, него кроз убеђивање других да слободно приступе евхаристијској заједници, тј. заједничком слављењу, служењу и приношењу Богу. Такво *убеђивање* је једини легитимни начин да проширимо границе Цркве кроз цео свет²³. Све док свет није укључен у Цркву кроз убеђење, Црква мора да се супростави политичкој заједници од које се разликује, али са којом је у неопходној вези, заједно са институцијама које администрира, симболише и изражава природа такве политичке заједнице. Настаје питање да ли Православна Црква може да подржава демократску форму политичке заједнице или државе или просто такве структуре види као нужно зло ради права и поретка?

Одговор на ово питање лежи у принципу убеђења који је природан Цркви као евхаристијској, и стога, есхатолошкој заједници. Ако се Црква односи према свету са убеђењем, онда да би била у сагласности са собом, Црква мора да прихвати заједницу од које се разликује, а која се садржи од верске, политичке и културне разноврсности и државу која афирмише и штити такву разноврсност. Форме политичке заједнице и државе које на најбољи начин изражавају и афирмишу такву разноврсност су демократске,

²² За расправу о односу „слободе савести“ и верског плурализма у Исламу, види Sachedina: „Познање слободе савести у стварима вере представља камен темељац куранског схватања верског плурализма, и међу-међуверски и унутар-верски“ (25).

²³ Кад кажемо *убеђење* једноставно мислимо да хришћанско веровање и учешће у хришћанској заједници никада не може да се уведе силом. Ако неко жели да пређе у православну веру, или било коју веру, тај прелаз мора бити плод уверења, на било који начин, да су православне тврдње истините. Такво уверење ни искључује могућност о поновном промишљању о истим, јер је вера више него често сукобљена са сумњом и изазовом. Такво уверење је само по себи предуслов за учешће у евхаристијској заједници, и у складу са православном теологијом Евхаристије, за добијање дара присуства Божијег које се нуди у Евхаристији.

јер ова разноврсност, делимично, управо значи демократију. Логика евхаристијске теологије захтева постојање демократске државе која је по дефиницији управо та институција која се разликује од Цркве, у којој је верска и политичка заједница симболизована, и која је неопходна самом чињеницом да сви људи света нису чланови црквене богослужбене заједнице. Важна поента овде је да, супротно Гуројановом ставу, постојање политички разноврсне заједнице у којој је Црква један глас међу другима, није издаја природе Цркве, него је напротив, неопходан резултат Цркве као есхатолошке заједнице. Уколико Црква није испунила своју мисију да убеди друге да постану део Божије евхаристијске заједнице, онда мора да прихвати постојање политичке и верске разноврсности. Држава као политички разноврсна заједница није у супротности, него пре у складу са схватањем Цркве као есхатолошке заједнице.

С друге стране, подршка демократским формама јавног морала и заједничког добра не представља некакав компромис за црквену мисију. Гуројан не може да сагледа православног хришћанина који у исто време прихвата мисионарску улогу у погледу света и прихвата ограничења постављена на глас Цркве у погледу схватања јавног морала. Али уколико је схватање о политички и верски разноврсној заједници неопходан резултат Цркве као есхатолошке заједнице у свету, онда није контрадикторно за Цркву да покушава да мисионари у свету и истовремено схвати потребу за заједничким добром око којег се разноврсне групе уједињују и формирају заједницу. Као што Харакас сугерише, заједничко добро је укључено, иако не у потпуности, у православне моралне принципе. Примера ради, у свом покушају да мисионари у свету Црква може да покуша да убеди друге да не чине убиства и да почну упражњавати пост. У односу на демократске форме заједничког добра, Црква мора да прихвати своја ограничења, и препозна да циљ није да се формира евхаристијска заједница кроз убеђење, него да се конструише заједница у којој су разноврсност и мултикултуралност афирмисани и заштићени, и у којој таква разноврсност и мултикултуралност морају бити принуђени уколико нису добровољно прихваћени. У случају овог исхода, Црква може да тврди да закони против убиства морају формирати неопходни део заједничког добра, али не и закони о посту, јер правила о посту претпостављају хришћанску заједницу формирану кроз убеђење и чији је крај другачији од истог у политичкој заједници²⁴. Дакле, није

²⁴ Тиман примећује: „Чак иако либерална друштва не могу да се сложе у погледу крајњег *шелоса* за сва људска бића, то не значи да она нису у стању да произведу ограничен али још увек реалан консенсус који се односи на заједничко добро за којим та друштва треба да теже“. (108) Гуројан би могао приговорити овде, сматрајући да крај не може постојати „свету“ осим јединства са Богом, који је и крајњи *шелос* Божије творевине. Иако је можда истина да евхаристијска еклесиологија имплицира да је једини *шелос* целог света јесте јединство са Богом, постојање политички разноврсне заједнице учињен је неопходним чињеницом да тај *шелос* још увек није испуњен.

контрадикторно за Цркву да истовремено буде укључена у мисионарење светом и предана подржавању јавне дискусије заједничког добра²⁵. На крају, схватање „Цркве“ у православној традицији као есхатолошке заједнице кроз евхаристијско сабрање захтева залагање у обе врсте активности. Још експлицитније, исто схватање даје подршку демократској форми владавине као најсагласнијој са њеним теолошким принципима²⁶.

Закључак

У овом чланку покушали смо да истражимо однос између Православља и демократије, сматрајући да је таква анализа неопходна с обзиром на тренутно стање конфузије политичке мисли у православној теологији, као и на присуство Православне Цркве у источној Европи и у саставу америчког друштва. Покушали смо да покажемо да је византијско наслеђе у великој мери обликовало православну дискусију о односу Цркве и државе, осликану у расправи између два православна етичара, Стенлија Харакаса и Виген Гуројана. Исто је довело и до конфузије и противречних одговора од стране Православних Цркава које су се сусреле са савременим проблемима. Православно прихватање демократије, учешће у демократским институцијама, и оданост заједничком добру нису у противречности са Гуројановим разу-

Тако, све до овог испуњења, постојање политички и верски разноврсне заједнице има *ипелос* који се разликује од црквеног, а тај телос је, судећи по логици евхаристијске еклисиологије, да формира заједницу разноврсности у којој је интегритет афирмисан и заштићен док не дође време када смо сви са Богом. Теоретски, једном када сви постанемо део евхаристијске заједнице, заједнице хвале, богослужења, и приноса Богу, постојање државе није више неопходно. Сматрамо да је ово у сагласности са Павловом теологијом, где је неопходност државе потврђена у Римљанима гл. 13, иако у 1. Коринћанима 6:1–11, хришћани, који се сматрају Телом Христовим, су осуђени јер прибегавају не-црквеним институцијама за решавање својих расправа. Наш став је једнак са ставом Вилијама Каване који у делу *Torture and Eucharist* сматра да „еклисиа није ни *ипелос* нити *икос*“ (269) и такође покушава да „развије политику усађену у Литургији“ (221).

²⁵ Наглашавање „заједничког добра“ указује да је схватање демократије најдоследније разумевању „цркве“ у Православној традицији у комунитарној форми демократије, са нагласком на „заједничком добру“ и схватању индивидуе у односу на заједницу. Схватање личности-у-односу у Православној традицији, засновано на схватању Бога као Тројице, даје даљу подршку у склопу исте традиције комунитарној форми владавине, иако нам дужина и ограничења овог чланка не дају довољно простора да разрадим ову тему. Тринитарна терминологија садржи у себи веома сличан афинитет са следећим комунитарним ставом: „Ми налазимо себе не независно од других људи и институција него кроз њих...Индивидуалност и друштво нису супротности него захтевају једно друго“ (Bellah et al.:246). Овакво схватање „индивидуалности“ требало би да умањи страх неких Православних мислиоца да је демократија синонимна са екстремним индивидуализмом.

²⁶ Поставља се питање да ли Црква, која себе схвата да је под божанском влашћу самога Бога, може да прихвати формирање демократске заједнице за коју је власт у народу. Питање се дакле односи на природу Божије власти и да ли иста постоји само где је то експлицитно у институционалним структурама. Здрав разум нам диктира да сматрамо да је Бог мање суверен у хришћанској држави која прихвата власт Божију али у исто време уводи анти-семитске законе, него у демократској држави где је интегритет људске личности у принципу афирмисан и заштићен. Прави проблем који се поставља јесте да ли демократске вредности могу бити легитимне без позивања на личног Бога. За питања у погледу божанске власти, види O'Donovan; за питања у погледу легитимности демократије и теизма, види Gamwell.

мевањем Цркве него су, напротив, природни резултат истог. *Ово није симфонија* него једноставно позитивно теолошко оправдање одређене форме владавине. Православна мисао, посебно њена евхаристијска теологија, и догмат о Светој Тројици, имају највећи афинитет према комунитарном разумевању демократије. Уколико обе покушају да се изборе да разумеју шта то значи постојати као *јединство у разноликости*, и како дати праву форму истовременог постојања *једној* и *многих*, утолико ће се јавити плодан и конструктивни дијалог између два тока мисли.

Са енглеској предео
Дарко Сјасојевић

Summary. This article is an attempt to explore the relationship between Orthodoxy and democracy, arguing that such an analysis is necessary given both the current state of confusion of political thought in Orthodox theology and the presence of the Orthodox Church in Eastern Europe and within American society. Furthermore, the article successfully demonstrates that the Byzantine legacy has shaped the Orthodox debate over church-state relations, particularly that between two Orthodox ethicists, Stanley Harakas and Vigen Guroian. It has also led to confusing and contradictory responses of the Orthodox churches facing contemporary problems. For Harakas, the *symphonia* that existed between the church and the monarchical state during the period of the Byzantine Empire constitutes the paradigm for Orthodox understandings of church-state relations, whatever form the state may assume. In relations of *symphonia* “the Church and State cooperate as parts of an organic whole in the fulfillment of their purposes, each supporting and strengthening the other without this causing subordination of the one to the other.” For Guroian, the Byzantine model of *symphonia* is an inherently accommodationist approach to church-state relations in which the true nature of the church is sacrificed to the interests of the state. Guroian understands the church as an eschatological community in and through the Eucharist, and this particular understanding defines the church’s mission in the world. Because of this understanding of church for Guroian, it would be a betrayal of the Orthodox Church’s true nature if it were reduced to a functionalist role vis-à-vis the state or another denomination alongside others. Aristotle Papanikolaou argues that Orthodox acceptance of democracy, participation in democratic institutions, and commitment to the common good are not contradictory to Guroian’s understanding of the church but, rather, are its natural result. *This is not symphonia* but simply a positive theological justification of a particular form of government. Orthodox thought, particularly its Eucharistic ecclesiology and its doctrine of the Trinity, has the greatest affinity with communitarian understandings of democracy. Insofar as both attempt to grapple with what it means to exist as a unity-in-diversity and how to give form to the simultaneity of the one and the many, a fruitful and constructive conversation should ensue between these two streams of thought.

Библиографија

- Afanassieff, Nicolas 1963
 „The Church Which Presides in Love.” In *The Primacy of Peter*; 57–110. London: Faith Press.
- Alexander, Paul J. 1978
 „Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries: Methods and Justifications.” In *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, 238–264. London: Variorum Reprints.
- Baynes, Norman H. 1955
 „The Byzantine State.” In *Byzantine Studies and Other Essays*, 47–66. London: Athlone Press.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton 1996
Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Updated ed. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter, ed. 1999
The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Branko, Bjelaja 2000
 “Yugoslavia: Will Religious Education Be Compulsory in Schools?” *Keston News Service*, 5 Decembe
- Casanova, José 1994
Public Religion in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanaugh, William T. 1998
Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ. Oxford: Blackwell Publishers
- Digester, Elizabeth D. 1999
The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome. Ithaca: Cornell University Press.
- Fowden, Garth 1993
Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity. Princeton: Princeton University Press.
- Frend, W. H. C. 1984
The Rise of Christianity. Philadelphia: Fortress Press
- Gall, Carlotta 1999
 „Serbian Orthodox Church Urges Milosevic and His Cabinet to Quit.” *New York Times*, 16 June: A1.
- Gamwell, Franklin I. 2000
Democracy on Purpose: Justice and the Reality of God. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Guroian, Vigen 1987
Incarinate Love: Essays in Orthodox Ethics. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- 1994
Ethics after Christendom: Toward an Ecclesial Christian Ethic. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- 1999
 „Human Rights and Modern Western Faith: An Orthodox Christian Assessment.” *Journal of Religious Ethics* 26/2: 241–247.
- Harakas, Stanley 1976
 „Orthodox Church-State Theory and American Democracy.” *Greek Orthodox Theological Review* 21: 399–421.
- 1990
 „Review Article: Vigen Guroian, *Incarinate Love: Essays in Orthodox Ethics*.” *Greek Orthodox Theological Review* 35/1: 71–81.
- 1999
 „A Theologian’s Reflections on the First Amendment.” In *Wholeness of Faith and Life: Ort-*

- hodox Christian Social Ethics*, part 3: *Orthodox Social Ethics*, 106–140. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Hauerwas, Stanley 2001
 „Christianity: It’s Not a Religion, It’s an Adventure.” In *The Hauerwas Reader*, 522–535. Ed. by John Berkman and Michael Cartwright. Durham: Duke University Press.
- Hedges, Chris 1997
 „Church’s Role in Serbia Protests May Block Reforms.” *New York Times*, 3 February: A3.
- Hopko, Thomas 1999
 „Orthodoxy in Post-modern Pluralistic Societies.” *Ecumenical Review* 51/4: 364–371.
- Meyendorff, John 1982
The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Milbank, John 1990
Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Mojzes, Paul, ed. 1998
Religion and War in Bosnia. Atlanta: Scholars Press
- Niebuhr, H. Richard 1951
Christ and Culture. New York: Harper and Brothers Publishers.
- O’Donovan, Oliver 1996
The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papadakis, Aristeides 1987
 „The Historical Tradition of Church-State Relations under Orthodoxy.” In *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, 37–60. Ed. by Pedro Ramet. Durham: Duke University Press.
- Ramet, Pedro, ed. 1987
Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century. Durham: Duke University Press.
- Runciman, Steven 1971
The Orthodox Churches and the Secular State. Auckland: Auckland University Press.
- 1977
The Byzantine Theocracy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russian Orthodox Church 2000*
The Orthodox Church and Society: The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. Bellville, MI: St. Innocent/Firebird.
- Sachedina, Abdulaziz 2001
The Islamic Roots of Democratic Pluralism. New York: Oxford University Press.
- Schmemmann, Alexander 1987
Eucharist. New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Sells, Michael A. 1996
The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia. Berkeley: University of California Press.
- Serbian Orthodox Church 2000a*
 „His Holiness Patriarch Pavle Received Dr. Vojislav Kostunica.” *St. Savva Youth Press Service of the Serbian Orthodox Church*, 26 September. Available at www.orthodoxnews.com. Accessed 18 December 2002.
- 2000b
 „Serbian Patriarch Appeals to Army Chief to Recognize Kostunica.” *Agence France Presse*, 6 October. Available at www.orthodoxnews.com. Accessed 18 December 2002.
- Stiltner, Brian 1999
Religion and the Common Good: Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Thiemann, Ronald 1996

Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy. Washington, DC: Georgetown University Press.

Witte, John, Jr., and Michael Bourdeaux 1999

Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls. Maryknoll, NY: Orbis Books

Zizioulas, John 1985

Being as Communion. New York: St. Vladimir's Seminary Press.