

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ

Давор Цалто*
Институти за студије
културе и хришћанства

Апстракт: У овом чланку* аутор разматра неке од основних претпоставки односа Православне Цркве и друштвеног развоја – схваћеној не само у смислу богаћења једној друштва већ и у смислу подизања нивоа образовања људи, развоја демократских институција, права итд., осврћући се у завршном делу на однос Цркве и државе и пошеницијалне ојасности од метафизичкој ојравадања друштвеној уређења, односно посветовначења Цркве.

Кључне речи: друштвени развој, друштво, држава, Црква, личности, људско достојанство

Однос Православне Цркве и друштвеног развоја је веома комплексна тема и немогуће би било у једном саопштењу указати макар само на њене основне аспекте. Ипак, имајући у виду да је проблематика још увек релативно нова и недовољно истраживана, овом приликом ћу се позабавити анализом односа православља и друштвеног развоја схваћеног не само у смислу богаћења једног друштва већ и подизања нивоа образовања људи (нпр. писмености, како класичне тако и компјутерске), развоја демократских институција, права, одговорности и слобода појединца, развоја грађанског друштва и правне државе, развоја еколошке свести, као и подизања општег културног и цивилизацијског нивоа једног друштва.

Иако све ове теме, свака појединачно, заслужују нарочиту пажњу, овде ћу се бавити неким основним претпоставкама односа пра-

* davordzalto@gmail.com

** Рад представља незнатно измењену верзију саопштења поднетог на конференцији „Религија и економија“ која је одржана у Београду 24. јуна 2011. године, у организацији Хришћанског културног центра и фондације Конрад Аденауер.

вославља и друштвеног развоја, како са методолошког тако и са садржинског становишта.

Као што сам већ поменуо, однос православне вере према друштвеном развоју, као и појединим аспектима овог развоја, није подробно истраживан. Својеврсну прекретницу у том смислу представљао је скуп *Православни дух и етика књижевности*, одржан у Бечу од 7. до 9. марта 2005. године. Иако је том приликом, као што се из самог наслова скупа види, апострофиран однос православља према *књижевној* и економском развоју, поједини реферати су осветлили и неке опште аспекте односа друштвеног развоја и православља.

О било ком од ових питања да говоримо, суочавамо се са препреком не само одређења појма *друштвени развој* већ и појма *православље*. Као што сам већ истицао на другим местима,¹ изузетно је тешко појмовно одредити Православну Цркву из теолошке перспективе, дакле из перспективе саме Цркве. Слично је и са појмом *православље*. О православној вери можемо говорити са становишта православне традиције, теологије појединих отаца Цркве, затим са становишта мистичког или литургијског искуства вере, али и са једног социолошког становишта, преко анализе институције Цркве, њених структура и њиховог деловања у конкретном историјском периоду и на конкретном простору.

Ова разлика је веома важна будући да нису ретки примери када се оно што је православље и Црква у свом доктринарном и/или литургијском виду значајно разликује од онога што је пракса појединих институција и организација тзв. „видљиве цркве“, у њеном, дакле, административном и друштвено-политичком виду. Овде се не ради само о томе да су људи нужно грешни и неспособни да се уздигну до максималистичких захтева хришћанства. Реч је о томе да се одређене праксе, које су директно супротне основним истинама Еванђеља, често легитимишу специфичним тумачењима и (квази) теолошким аргументима.

Као што Василиос Макридес показује у свом раду *Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке*, Православна Црква, као уосталом и друге верске институције, није кроз историју била несклопа сопственом богаћењу као и блиским везама са богатим и утицајним члановима друштва,² барем кад је реч о времену после IV века. На доктринарном, пак, плану, често се сусрећемо са ставом да богатство само по себи није лоше, али да треба са њим „располагати ‘правилно’ и

¹ Уп. Џалто, 2010: 135, 136.

² Макридес, 2009: 232.

‘праведно’³. Иза овог, али и других ставова појединаца, како из клира тако и међу лаицима, не крије се никакав нарочит „став“ Православне Цркве у односу на економски развој или богаћење. У целини гледано, Православна Црква је, како наводи исти аутор, допуштала више слободе и флексибилности верницима по питању држања верских принципа и канона него што је то био случај у западном хришћанству.⁴ У фокусу православне теологије и практичног деловања Цркве нису били преваходно покушаји стандардизације друштвене и политичке реалности или прописивања одређених правила која, ако се следе, сама по себи доводе до испуњавања „обавезе“ верника и њиховог спасења. Преведено на популаран језик савремене православне теологије, етика је била последица онтологије, а не обрнуто.

Међутим, већ у овој тачки се можемо упитати да ли постоји нешто у самом учењу Православне Цркве, у самој њеној теологији, што би могло инспирисати афирмативан или пак негативан однос верника, али и свих који се на овај или онај начин налазе под утицајем црквеног учења и деловања, према друштвеном развоју?

Личност човека између „овога“ и „онога“ света

Мислим да би се могла изнети оцена да се у центру православне теологије, поготову новије, налази појам *личности*. Појам личности нам говори о самом начину постојања из перспективе православне вере. Стога је једно од централних теолошких питања питање развоја човекове личности као и питање њеног спасења. Одговор на питање о развоју и спасењу човекове личности се крије у хришћанском схватању љубави – љубави према Богу и према човеку. Међутим, љубав као пут ка личносном начину постојања човека води преко ослобођења човека од „овог света“. Ослобођење од „овог света“ не треба разумети као ослобађање од „материјалног“ зарад „духовног“ већ као ослобађање од нужности (свих врста, укључујући и оне биолошке) зарад слободног постојања.

Овде се суочавамо са једним антагонизмом. „Овај свет“ хришћанство негира као нешто привремено и као нешто што само по себи не носи истинитост. Истина је у *Царству Небеском* које долази као есхатолошки догађај. Али, насупрот томе, „овај свет“ није могуће ни просто одбацивати већ, из хришћанске перспективе, управо *шај* свет треба спасавати. Тако људска личност постаје и „овде“ и „сада“ и „тамо“ и „онда“.

³ Макридес, 2009: исто.

⁴ Макридес, 2009: 232, 233.

Овде наравно нећу анализирати овај проблем по себи, већ само у вези са централном темом, а то су последице овог парадокса по однос православља према друштвеном развоју.

Не од „овог света“ али у „овом свету“

Ако горе изнету дихотомију преведемо на језик друштва и његовог развоја, можемо извући базично два закључка: с обзиром на то да је истина овога света у есхатону и да ћемо тек тамо, у Царству Небеском, гледати „лицем у лице“ по речима апостола Павла, онда нарочит активизам и брига за овај свет и није нешто чиме хришћани треба да буду оптерећени. Овај свет пролази, а хришћани се спремају за онај који долази. Речено стихом из српске народне поезије, „земаљско је за малена (тј. краткотрајно) царство, а небеско увек и довека“. Чини се да овај став потврђују и Христове речи: „Марта, Марта, бринеш се и узнемираваш се за много, а једно је потребно. Марија је, наиме, изабрала добар део који јој се неће одузети“ (Лк. 10, 41–42).

Други пак закључак би могао бити управо супротан: баш зато што се у Царству Небеском открива истина о овоме свету, неопходно је почети са „пророковањем“ Царства већ овде и сада. А то пророштво укључује и активну бригу за свет и његова бића.

Да ли ова дихотомија може бити превладана и да ли њено превладавање може имати последице по однос православља према друштвеном развоју?

По мом мишљењу, ову дихотомију је могуће превладати тако што ће у фокус поново бити стављен реализам људске личности и њене потребе. Ако је хришћански однос према другоме утемељен на љубави, онда је, чини се, могуће извести из њега одређене консеквенце које су применљиве и на питање друштвеног развоја, како је оно овде постављено. Однос љубави има пре свега свој *духовни*, односно есхатолошки или, конкретније, литургијски аспект. Штавише, сви други *пракћични* аспекти проналазе у овом есхатолошком аспекту свој смисао. Али, са друге стране, и есхатолошки аспект љубави није лишен свог односа са оним што се одвија „сада“ и „овде“. Напротив, све што *чинимо* и што *јесмо* „сада“ и „овде“ задобија своју потврду у есхатону. Тако, по Христовим речима, „уколико учинисте једном од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мк. 25, 40) и „уколико не учинисте једном од ових најмањих, ни мени не учинисте“ (Мк. 25, 45). Чињење је у овом поглављу веома јасно дефинисано: гладноме дати да једе, жедноме да пије, странца угостити, нагога оденути, болесног и утамниченог посетити (Мк. 25, 35–36). То је делатна љубав, која не само да одражава љубав према другоме, већ је показатељ и саме вере, која је без дела (и то дела љубави) *мртва* (уп. Јак. 2, 26). Однос

дакле оног свакодневног, најживотнијег и најпрактичнијег, и оног литургијског и есхатолошког, јесте узајаман. Ови аспекти хришћанског живота се прожимају и чувају један другог од западања у апстрактну спиритуалност, која ће презрети реализам човекове личности и њених потреба, као и од западања у „бриге о многоме“ које ће довести до губитка свести о ономе што је најважније, спасоносно и једино истинито.

Овде се поставља питање да ли се овакав темељни хришћански став према човеку, а преко човека и према свему постојећем, може барем у одређеној мери пренети на друштвену и политичку сферу? Да ли се, са друге стране, друштвена и политичка сфера могу просуђивати на основу оваквог хришћанског и црквеног становишта?

Мој став по овом питању је афирмативан. Уколико се једно друштво развија на начин да се остварена добит, поред даљег подстицања производње и привредног раста, такође дистрибуира како би се искорењивало сиромаштво, култивисао животни простор људи, или улагало у боље образовање и здравствену заштиту, онда то јесте брига једног друштва о конкретним људима који га чине, и то веома делатна, веома практична. Да ли је сама та брига инспирисана хришћанском (или неком другом) вером и љубављу према другоме, или пак „само“ хуманошћу и жељом да се чини добро најшире схваћено, јесте за једно друштво и за појединце који га чине од секундарног значаја. Чак и ако се добро чини из крајње секуларних разлога, из једне потпуно деесхатологизоване идеје о *добру*, ипак се не може порећи један хришћански мотив и хришћанска вредност – а то је жеља за афирмацијом људске личности и њеног достојанства. Мислим да је сличан одговор могуће дати и по питању других аспеката развоја друштва на које сам указао: образовање људи које, ако се схвати у свом изворном смислу, треба да води развоју личности, актуелизацији способности које свако носи у себи као потенцијал, али и критичком мишљењу, што је као вредност све мање заступљено у савременом образовном систему. Такође, развој демократије, са којим су образовање и економска стабилност у веома блиској вези, развој грађанског друштва и правне државе – бар у свом идеалном облику – треба у фокусу да има квалитет живота, слободу и достојанство сваке људске личности. Коначно, и поменути еколошки аспект, брига за животну средину или, како би верници рекли, Божију творевину, не може сама по себи да буде спорна са хришћанске тачке гледишта, као што то не може бити ни уљудно понашање и култура свакодневног живота, или пак слобода појединца – док год иста на јасан начин не угрожава слободу и достојанство другог. Све наведено би требало да одликује развијено друштво, а у неким, истина малобројним, друштвима ова су начела у великој мери и остварена.

Из овога се види да сам развој друштва не би требало да буде споран, уколико није базиран на експлоатацији другог, пљачки, (нео) колонијализму и сл., што се најчешће у пракси дешава. Неретко се могу чути критике из различитих хришћанских кругова против дела развијеног света који често има империјалне склоности (којих, истини за вољу нису лишени ни неразвијенији и сиромашнији делови света), а које су усмерене против развоја као таквог, тековина демократије, правне државе и сл. Често се све те тековине као и идеја самог развоја одбацују, и то се правда хришћанском вером и хришћанским погледом на свет. Овакве критике напросто промашују мету (будући да не постоји корелација између степена уређености и демократичности једног друштва и агресивности односно мирољубивости политике коју то друштво/држава води у међународним односима), и чине велику неправду многим вредностима које су, макар као идеали ка којима се стреми, успостављене у развијеним друштвима, на тековинама модернизма и просветитељства.

Чини се да вредности које сам поменуо на почетку рада као карактеристике развијеног друштва, макар у његовој идеалној форми, не долазе у конфликт са православном вером већ, напротив, битно афирмишу саму људску личност и њено достојанство, у мери у којој је то у „овом свету“ могуће.

Доктрина и ситуација „на терену“

Ако ово разматрање, које је пре свега имало доктринарни и вредносни аспект, наставимо посматрањем ситуације „на терену“, можемо бити изненађени чињеницом да не постоји ниједна земља са већинским православним становништвом која би се могла окарактерисати као развијена у смислу који сам навео, нити је сасвим близу постизања тог идеала. Напротив, и поред тога што је од 12 земаља у свету са доминантно православном популацијом чак 10 европских и једна евро-азијска, углавном све се суочавају са изразитим проблемима у функционисању демократије, правне државе, високој корупцији, раширеном сиромаштву, релативно ниском степену просвећености становништва и сл. Могуће је, наравно, увек истицати бројне разлоге који утичу на такав друштвени развој (нпр. историјске) који заиста јесу веома комплексни. Међутим, можемо се запитати да ли је само православље у својој историјској манифестацији допринело садашњем друштвеном и економском стању у земљама у којима је већинска вера и у којима је, штавише, блиско везано са националним идентитетом и државношћу. Ово питање је веома занимљиво с обзиром на горе изнете закључке у погледу саме православне вере и

њеног односа према развоју друштва који је, чини се, у великој неслагласности са праксом.

Када је реч о модерном добу, многи конзервативни кругови говоре о спутаности православља у двадесетом веку услед бољшевичке диктатуре у Русији и других контратеистичких режима, услед чега и није могло бити речи о било каквој развијенијој друштвеној делатности и позитивним утицајима православља и Цркве на друштво. Заборавља се, међутим, при томе да је у време царске Русије ситуација такође била далеко не само од идеалне већ и прихватљиве. Енормно богатство аристократије и крајња беда највећег броја људи у привредно веома неразвијеној земљи каква је била царска Русија, у начелу узевши не говоре о благотворном утицају православља у ширем друштвеном контексту. Сведоци смо, такође у двадесетом веку, и веома израженог процвата тоталитарних система у већински православним земљама, што је за последицу имало репресије према сопственим грађанима епских размера.

Да ли православље стоји у некој вези са свим овим феноменима који су карактерисали и данас умногоме карактеришу већински православна друштва?

Један од могућих одговора је онај који се приписује старцу Арсенију, руском свештенику који је дуго низ година провео у заточеништву под бољшевичком влашћу. Он кривицу за долазак бољшевика на власт и потоњи терор пре свега види у институцији Цркве, у свештеницима али и обичним верницима, који су заправо напустили веру. Као продукт безверја, које „смо ми припремили“, долазе сви логори, муке и страдања.⁵ Одговор би дакле био да упркос формалној припадности већине становништва Православној Цркви и коришћењу православља као идеолошког горива у политичке сврхе, вера заправо одсуствује. Овоме би се могао додати и други веома раширен феномен, који није специфичан само за православно хришћанство – одсуство познавања саме вере међу номиналним верницима. Сведоци смо чак да и они ко-

⁵ „Изгубили смо много тога доброг и вредног. А ко је за то крив? Власти? Не, ми смо сами криви, ми сада само жањемо оно што смо сами посејали. (...) Нисмо народ образовали како треба, нисмо му пружили основу за јаку веру. Упамтите то! Зато су ти људи тако брзо заборавили на нас, своје свештенике, на своју веру, зато су учествовали у рушењу цркава, а понекад чак и предводили њихово уништавање. (...) Семе безверја је пало на тле које смо ми сами припремили. Све остало ниче са тог тла: логор, наше муке, страдање невиних.“ Нав. у: Слуга Божји Александар, *Отац Арсеније (1893–1973): јеромонах, политички затвореник, духовник* (оригинално издање: *Servant of God Alexander, Father Arseny 1893–1973: Priest, Prisoner, Spiritual Father*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), овде цитирано према интернет издању у преводу Ане Смиљанић, доступно на: <http://svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/Arsenije/Arsenije11.htm>.

ји практикују неки вид побожности или посећују цркву често не знају у шта то хришћани заправо верују.⁶ Самим тим ни доктринарни аспекти о којима је било речи, а чија афирмација у друштву може допринети друштвеном развоју, остају непримењена и нереализована. Као да се и верници и клир задовољавају традиционалистичким формама побожности и обичајном религиозношћу. Ово објашњење би у суштини говорило да православље и није имало нарочиту шансу да битније утиче на друштво, будући да је историјски уместо аутентичног хришћанства увек на сцени била његова идеологизација и експлоатација у политичке сврхе, кроз разне форме етно-филетизма и етатизма.

Разлог пак за непрекидне идеологизације православне вере (која у том смислу није специфична у односу на хришћанство или веру уопште) је можда могуће пронаћи у начину на који је држава бивала схваћена из православне перспективе. Историја показује да се пречесто долазило у искушење да се држава концептуално утемељи и оправда на мистички и метафизички начин. У сваком од ових покушаја се пројављује неспособност да се држава схвати као функционална категорија, која нема некакав метафизички значај, нити јој је такав значај потребан. Сваки покушај оправдавања државе као религијске или метафизичке категорије води ка својеврсној секуларизацији Цркве, будући да се компетенције Цркве и религиозног живота, у шта спада и мистичко искуство и метафизичка питања, изводе из саме Цркве, док превасходна брига теологије и Цркве постаје не Царство Небеско него управо „овај свет“. Наравно, сваки овакав покушај се нужно испоставља као апсурдан уколико се пође од неких основних начела православне онтологије и антропологије. Уколико се држава, пак, схвати као превасходно функционална категорија, чији је задатак да брине о „стварима овога света“, о безбедности, животном стандарду, правима и слободама грађана и сл., онда то свакако представља једно секуларно схватање државе и друштва, али се тиме истовремено чува сама Црква и православље од секуларизације, како „споља“ тако и „изнутра“. Могла би се чак успоставити и корелација у смислу да што се више држава покушава утемељити и оправдати мистичко-метафизички то је извесније да ће доћи до секуларизације саме Цркве, што се онда испоставља као изузетно велики проблем за православне хришћане, за разлику од секуларизације државе и друштва.

Крајњи закључак који би се могао извући јесте да је у социјалном и политичком смислу православљу страна догматизација било којег

⁶ О овоме речито говоре подаци недавно објављеног истраживања религиозности грађана Србије. Према истима, на пример, чак 39% испитаних изјављује да не верује у Васкрсење (било Васкрсење Христово или васкрсење мртвих), иако се чак 77% изјаснило да припадају православној вероисповести. Видети: Младеновић (ур.), 2011.

историјског поретка моћи или система. Православље се испоставља као пре свега „анархистички“ оријентисано (али никако склоно *анархији*), па стога на неким фундаменталним принципима/учењима Цркве и није могуће изградити било какав систем моћи осим по цену фалсификовања саме вере.

Са друге пак стране, православна вера не може а да не афирмише човека, људско друштво и целокупну творевину, па самим тим не може а да не афирмише и развој друштва у свим његовим аспектима. Па ипак, оно на шта нас православна вера непрекидно опомиње јесте да се једина апсолутна вредност у „овом свету“ налази у људској личности, и да (зло)употреба или чак жртвовање конкретних људи ради остварења било каквих циљева, укључујући и „добробит“ заједнице, никако не може бити прихваћено и оправдано.

Библиографија:

Buss, Andreas, 2010: „Sociology of the Eastern Orthodox Tradition“, у: *Теме – часопис за друштвене науке*, 01/2010, 31–54.

Борђевић, Драгољуб Б., Јовановић Милош, 2010: „Социологија православља?“, у: *Теме – часопис за друштвене науке*, 01/2010, 11–29.

Борђевић, Драгољуб Б., Јовановић Милош (прир.), 2010: *Могућности и дometи социјалног учења православља и Православне цркве*, Београд: Конрад Аденауер, Јунир.

Кубурић, Зорица, 2002, *Вера и слобода. Верске заједнице у Југославији*, Нови Сад: ЦЕИР.

Макридес, Василиос, 2010: „Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке“, у: *Теме – часопис за друштвене науке*, 01/2010, 225–238.

Младеновић, Андријана (ур.), 2011: *Религиозност у Србији 2010. Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог ставова према процесу европских интеграција*, Београд: Хришћански културни центар, Центар за европске интеграције, Конрад Аденауер.

Цалто, Давор, 2010: „Vox Populi, Vox Dei“, у: *Хришћанство и демократија*, Београд: Konrad Adenauer Stiftung – Хришћански културни центар, 133–148.

Примљено: 31.5.2012.

Исправљено: 9.7.2012.

Одобрено: 27.7.2012.

ORTHODOX CHURCH AND SOCIAL DEVELOPMENT

Davor Džalto

Institute for the Study of Culture and Christianity

Summary: *In the present article the author considers some of the fundamental prepositions of a relation between the Orthodox Church and the social development – a relation perceived not only as an enrichment of a society but also as a way for educating people, for the development of democratic institutions, law etc. In the final part of the article, the author reflects on the relation between the Church and the state as well as on the potential danger of metaphysical justification of the social system, i.e. on the secularization of the Church.*

Key words: *social development, society, state, Church, person, human dignity*