

ХРИШЋАНСКИ ИДЕАЛ ДРЖАВЕ У ЧЕТВРТОМ ВЕКУ И ДАНАС: Св. КОНСТАНТИН И ПОСТКОМУНИСТИЧКО ДОБА

Славиша Костић*
Хришћански културни
ценџар др Радован Бићковић,
Београд

Апстракт: У овом раду се покушава даћи виђење ангажовања Цркве у држави у 4. веку који се у православљу поима за идеални век и прави паралеле са модерним добом; хришћанство прво постаје дозвољена религија да би крајем истога постала државна религија. Акцент је даћи на одјек теолошког дефинисања односа између Цркве и државе каквој налазимо код Констанцијиновог дворског теолога Евсевија Кесаријског као и на појаву цезаропајизма који је условио модерне мишове о идеалној држави на челу са владарем – Божијим изабраником, који су до данас остали у традиционалним православним земљама, да би се преко тога сагледало функционисање Православне Цркве у модерном демократском друштву. Овде смо преиспитали колико је заправо таква теолошка визија православна по себи и каква би требала да буде улога водеће религије у јавном сектору у данашњем постсекуларном друштву.

Кључне речи: Црква, држава, Евсевије Кесаријски, Св. цар Констанцијин, посткомунизам.

Четврти век представља период када хришћанство задобија повлашћени статус у Римској империји и када постаје званична државна религија; након прогоњене религије изједначава се са осталим религијама под Св. царем Константином, да би под његовим наследницима хришћанство постепено постала главна религија царства и тиме се наметнула другим религијама. Тај скок се данас тумачи двојачко; са једне стране имамо оне који величају тај период, као златан период хришћанске епохе, када су *sacerdotium* и *regnum* били блиско повезани и дефинисани, што се мани-

* slavisath@gmail.com.

фестовало у царевој бризи за чистоту вере, пројављеној у сазиву Сабора или мисионарској експанзији, када је Црква имала велику сферу утицаја у јавном домену, дајући духовну подлогу целом друштву, док опет неки тај период карактеришу као „пад Цркве“, који се пројављује у својеврсној амбивалентности Цркве према социјалним проблемима, гоњењу супротстављених фракција, хришћанској острашћености према другим религијама и свеопштој клерикализацији друштва, а поврх свега означеног у појави цезаропапизма, при чему је Црква била потпуно у рукама цара, који је диктирао сферу делатности Цркве. Засигурно да „симфонија“ или „цезаропапизам“ представља дух прошлости, али се утицај те мисли протеже и на наше доба; било да се Црква залаже за повлаштену улогу у друштву позивајући се на историјски допринос у очувању националне свести или позивањем на „хришћанску нацију“ при чему се емитује један образац свести који се формирао у четвртном веку. Сазивање Великог сабора сада евоцира успомену на улогу цара у решавању постојећих проблема Цркве, што је дало повода у формирању одређених митова о решавању проблема националних држава у новом веку који су традиционално били везани за православно хришћанство. Некако се ова историјска епоха урезала у сећање Цркве, не само због централне улоге коју је имала у друштву, већ због тога што је сматрала да је са обраћењем Римског царства хришћанство достигло свој врхунац, због чега се Црква на неки начин одрекла историје. Црква је, по речима Шмемана, у периоду Византије постала статична, тако да је била усмерена ка висинама, а не унапред.¹ Савремени православни теолози су се критички освртали на тај период, покушавајући да укажу на смернице светоотачке мисли о мисији Цркве у свету као и да нагласе својеврсни курс који би Православна Црква требало да има у модерној држави.

Константинов обрт

Након донекле толерантног односа према хришћанима који је започео са римским царем Галијеном (260–268) који је трајао неких четрдесет година, када су они могли донекле слободно похађати богослужења, градити цркве, запошљавати се у државној служби, премда их је притом вребала непрестана правна несигурност, са царем Диоклецијаном се ситуација драстично мења. Већ 300. цар издаје указ, којим је наредио да сви војници морају приносити жртву боговима или напустити службу, да би након тражења савета од државног већа 23. фебруара 303. издао едикт

¹ Протојереј Александар Шмеман (1997: 283).

којим се забрањује јавно богослужење, чиме започиње брутално гоњење Цркве од стране цара Диоклецијана и његовог цезара Галерија на Истоку² као и цара Максимијана на Западу, докле је његов цезар Констанције Клор (отац цара Константина) врло немарно спроводио едикт у Галији и Британији, при чему је само разарао црквене зграде, али није подузимао утамничења ни смакнућа.³ Хришћанима се одузимала имовина, скидани су са својих служби, цркве би им разарали и били су убијани. То стање је потрајало до 311. када је цар Галерије увидео бесмисао гоњења због чега је издао едикт о толеранцији на подручју царства, при чему је хришћанство изједначено са другим култовима. Максимин Даја је гонио и после тога едикта хришћане у источним провинцијама царства и Египту, да би ту политику нетолеранције променио након победе Св. Константина над Максенцијем у бици на Милвијском мосту 28. октобра 312. По Евсевију, уочи одсудне битке са својим ривалом Максенцијем, Константин добија виђење да на штитовима своје војске постави знак *labarum*, тј. Христов монограм са којим је задобио победу над својим ривалом, што је касније постао царски симбол.⁴ Цар Константин је заједно са савладарем Ликинијем након конвенције у Милану, – којом је озваничио слободу исповедања вере, чиме је и престало гоњење Цркве – обезбедио хришћанима повратак имовине, и слободу вероисповедања чиме је спровео на делу Галеријев едикт. Разлози за Константиново окретање хришћанству су вероватно били искључиво унутарње природе; Константин је искрено пригрлио Христову веру, иако је тек 10 % његових поданика исповедало ту веру.⁵ У прилог његовог преобраћења говори новац који је кован приликом деценалија 315. у Тицинуму, потом из 317/318. на сребрном медаљону видимо Константинову главу покривену кацигом докле се на предњем рубу наслона кациге види јасан Христов монограм, што нам говори о личном Константиновом уверењу.⁶ Хришћани су у овоме видели дело Божијег промисла и Константина су сматрали Божијим изабраником, што на најбољи могући начин карактерише Лактанције, дворски учитељ на двору цара Константина, теолог који је заједно са Евсевијем одговоран за настанак политичке теологије Византијског царства која је форсирала причу о цару као помазанику Божијем:

² Timothy D. Barnes (1981: 22).

³ Karl Baus (2001: 428).

⁴ Eusebius, *LOC* 1,28 (1999: 81).

⁵ Докле се са друге стране, не може узети за озбиљно Евсевијево указивање да су цареви пре Валеријана, као нпр. Филип Арабљанин били хришћани. Евсевије, *Historia Ecclesiae* 6, 34; 6, 39; 7, 10 цитирано код Bill Leadbitter (2002: 11). Они су само толерисали хришћанску веру пошто су сматрали да несметано испољавање религије обезбеђује боље функционисање државе, чиме су омогућили везу између политике и религије.

⁶ Karl Baus (2001: 443–444).

Провиђење надмоћног божанства те је поставило (Константине) на царско достојанство, да би могао да са истинском побожношћу укинеш погубне одлуке других, да исправиш грешке, да омогућиш Очево милостивост зарад спасења људи.⁷

То уверење и сам Константин износи гувернеру Африке, указавши му да му је божанска воља поверила управу над универзумом.⁸ Св. Константин се већ својом посланицом 314. обраћа сабору у Арлу да би решио раскол донатиста. То није било први пут да Црква тражи помоћ од римског императора при решавању проблема; већ у трећем веку Павле Самосатски не жели да прихвати своје свргавање са епископског трона од стране Антиохијског сабора, тако да су хришћани из Сицилије у име њихове сабраће из Сирије тражили од императора Аурелијана (270–276) да од Павла изнуди повлачење са епископског трона.⁹ Године 324. Константин постаје једини владар Римског царства; тада све више почиње са политиком истицања првенства хришћанске вере. То није као на почетку подразумевало укидање свих судских одредби против части и добра хришћана, већ наредни едикт даје потврду првенства епископског судства у грађанским споровима: епископи су деловали као амбасадори у стварима високог политичког значаја, ауторитет 'свете религије', на којим се темељи пресуда правоверног епископа, осигурава његова праведност и брани је од сваког побијања. Цар није био благонаклон према јеретицима, забранио је окупљање павликијанима, новацијанима, валентиновцима, маркионитима и катафригијцима док је био снисходљив према присталицама паганства, поготово када је било речи о познатим личностима јавног живота.¹⁰ Касније у овом веку, негде око 362. цар Јулијан Апостата преузима на почетку своје верске политике Константинов курс према верској толеранцији; испрва у свом едикту изједначава религије, али је приликом запошљавања на више државне службе ценио паганско поверење, да би то касније протегало и на образовање.¹¹ Константин је и даље носио титулу *pontifex maximus* само што је сада више говорио о толеранцији према присталицама старе вере што је био његов програм владања. У том светлу морамо и посматрати његову

⁷ Lact. *Inst.* 7.26 – цитирано код John Penwill (2004: 23). О утицају који је Лактанције имао на цара Константина види Elizabeth DePalma Digeser (1994: 33–52).

⁸ Н. von Soden, *Urkunden zur Entstehungs-geschichte des Donatismus*, Bonn, 1913, бројеви 8, 9 и 14. Цитирано код Зорана Ђуровића, „Свети Августин и Свети Константин император“, *Иконографске студије* 6, 2013, 149–164. Касније то своје уверење понавља у свом првом едикту источним покрајинама након победе над Ликинијем 324. Eusebius, *LOC*, 2,28 (1999: 105)

⁹ Јевсевије, *Historia Ecclesiae* 7.30–18–19 цитирано код Timothy D. Barnes. (2001: 172)

¹⁰ Karl Baus i Eugen Ewig, (1995: 8–10).

¹¹ Karl Baus (1995: 54–56).

улогу на Првом васељенском сабору у Никеји, 325. године: он сазива, као некрштен, сабор, даје средства из државне касе да се учесници сакупе (*cursus publicus*), отвара га и потврђује његове одлуке. Без те потврде сабор не би могао бити екуменски нити би његове одлуке имале обавезујући карактер. Све то пак спада у домен овлашћења *pontifex-a maximus-a*, само што сада Константин употребљава један други термин који налазимо код Евсевија, епископ назначен од Бога за оне изван,¹² тј. људе који су изван светотајинског руковођења јерархије Цркве. За разлику од својих претходника који су били само арбитри у диспутима, он је провинцијским гувернерима дао у задатак да спроведу одлуке црквених сабора, некада би прелиминарно испитао епископа чиме би га ослободио оптужби, али ако би нашао *prima facie* случај, сазвао би сабор епископа и цео би случај њима проследио на разматрање.¹³

Евсевије Кесаријски је особа која је умногоме уобличио теоријски однос између Цркве и државе као и саму империјалну политику. Цара Константина је упознао 325.¹⁴ У том теоријском развоју односу између Цркве и државе је сажео неколико елемената; пре свега имамо пагански утицај који налазимо у култу цара, који се није могао тако лако пренебрегнути, на који су римски цареви од Октавијана Августа до Константина полагали доста пажње, који је посебно био јак у источним провинцијама Царства, потом имамо придодати хришћански аспект који на цара гледа као на икону Христа. Овде такође треба указати и на аспект старозаветног поимања царства, при поређењу царства са Црквом, при чему се цар сагледава као предводник нове изабране нације – хришћана.

Евсевије већ у свом раном делу *Припрема за јеванђеље* указује на улогу римског императора по питању јеванђелске историје: Христос се појављује у време Октавијана Августа. Након што је Август постао самодржац, многи владари бежаху уклоњени у време нашег Спаситеља.¹⁵ У овом одељку је Евсевије направио паралелу између Августа и Христа; као што је Август поразио своје супарнике, тако је и Христос поразио многе демоне који су контролисали многе нације и произвели многе ратове међу нацијама. У таквој обједињеној империји хришћанство се могло проширити међу многим народима јер је Евсевије то сматрао за Божије дело који управља свиме. У знатно каснијем делу *Беседа њоводом*

¹² Eusebius, *LOC*, 4, 24 (1999: 161).

¹³ Timothy D. Barnes (2001: 172).

¹⁴ Timothy D. Barnes (2009: 121, 4).

¹⁵ Цитирано код Aaron O. Johanson (2006: 178). Ово Евсевијево дело је написано 313. Cranz указује да је у овоме Евсевије преузео Оригенов став о улози цара у мисији јеванђеља који налазимо и код других ранохришћанских отаца: F. Edward Cranz (1952: 55).

тридесетогодишње владавине цара Константина, Евсевије се надовезује на претходну реченицу: „Две велике силе ... као што кренуше једном путањом ... повезаше се једна са другом у исто време и на исти начин.“¹⁶ Ова доцнија реченица изречена око 336. за поенту је имала Константинову одлуку из 310. која је представљала својеврсну увертуру за његов пакт са Црквом; након пада цезара Максимијана одлучује се да напусти римску тетрахијску теологију, тако да наместо полубога Херкула одабира бога Сунца чиме изражава нову политичку концепцију. Он је наине био бог целог царства, кога је поштовао Аурелијан, тако да је цар позван да влада судбином целе империје.¹⁷ По Евсевију, полијархија (систем којим су управљали четворица цезара од времена Диоклецијана) и рат су нешто што припада политеизму, док сада монархија и мир припадају хришћанству. „Сила нашег Спаситеља је уништила полијархију и политеизам демона, тако да је свим људима, и Грцима и варварима, обзнанила једно краљевство Бога. Римски начин управе под полијархијом је одстрањен и цела људска раса је приведена у јединствену конвенцију.“¹⁸ Недавно је Benjamin Brendon указао да је Евсевије у ствари у овоме копирао Филона Александријског који је величао цара Октавијана Августа као највећег и универзалног добротвора, који је у себи пројавио изузетне вештине владоца, док је владину многих окарактерисао као рђаву, пошто је мноштво гласова узрок свакојаког зла, услед чега их светина поштује попут олимпијских богова. Мноштво гласова воде ка владавини многих, што је узрочник свакојаких зала. Евсевије преузима такво Филоново сагледавање државе у својој беседи указујући да наспрам монархије стоји полијархија, коју изједначаје са анархијом и нескладом.¹⁹

Други битни сегмент Евсевијеве политичке теологије је учење о Логосу. Ту наилазимо на аријевско учење о Христу; наине имамо три поделе које налазимо у серији царских фигура: 1) Бог Отац, 2) Логос–Христос, и 3) Цар – икона Логоса–Христа. Евсевије се трудио да укаже на Логоса као архетипа, док је Константин његова икона. Бог је цар који се поштује и клањају му се сви људи, док посредством свог јединородног Логоса преко кога и кроз којег је цар драг Господу (тј. Константин) носи икону највишег Царства. Угледањем на највећег цара он на прави начин управља свим стварима на земљи. Логос приводи небо, земљу и највеће царство Оцу, док Константин приводи све људе на земљи Логосу и припрема их за његово царство. Докле је Логос уништио демоне, Константин је уништио видљиве непријатеље истине. Потом Евсевије излаже

¹⁶ Цитирано код Johanson (2006: 187).

¹⁷ Karl Baus (2001: 439).

¹⁸ Цитирано код F. Edward Cranz (1952: 56).

¹⁹ Benjamin David Brendon (2012: 78).

Божију монархију и излаже субординацију Логоса; једино је Бог добар, мудар и снажан; отац разума и мудрости и творац самога Царства и све власти. Једино Логос може људима пренети знање невидљивог царства и идеја. Као посредник између Бога и творевине, Логос је начинио човека царским заступником са надом у небеско царство. Кад су људи пали, он се оваплотио на земљи и обновио је семе царства. Цар Константин је приказан као најбољи пример Логосовог посредништва између Бога и човека. Константинова душа је прослављена прирођеним врлинама, он је примио божанско просветљење са неба. Он је разуман посредством универзалног Логоса, мудар посредством заједничарења са мудрошћу, он је истински победник који је обликован преко архетипске идеје великог цара и чији ум је обликован као у огледалу преко извора врлина које долазе од архетипске идеје. Цар представља идеалног цара и идеалног хришћанина, који премда је носилац царског достојанства, свестан је пролазности овога царства и непролазности небеског царства и сматра да сама империја има своје место у Божијем домостроју.²⁰ Своје учење о Логосу, Евсевије је позајмио из хеленске политичке философије; тачније политичког идеала Александра Великог. Пошто је одбацио ограниченост града–државе, Александар је за своју визију имао универзалну државу у којој ће сви људи бити обједињени у *Homonia* „јединство срца и ума“. У овоме је следио идеал новоуспостављене школе стоичке философије која је проповедала да се човек мора руководити универзалним законом, који управља свим људима, и тај закон је Логос; универзална држава ће их водити ка примени тог закона, док по Плутарху, Александар Велики представља примаоца Логоса.²¹ Потом Евсевије позајмљује од другог стоика Диотогена принцип цара као идеалног грађанина – али у овом контексту као хришћанина, пошто је Диотоген говорио да цар у свом царству представља прикладно понашање душе, тако да народ тежи прилагођавању своје душе царској. Хеленска позиција је указивала на цара као представника божанства код његовог народа, тако да је цар у исто време испуњавао и улогу посредника, па чак и Божијег представника, тако да посредством ове визије Евсевије развија хришћанску перспективу, указујући да се цар стара за душе свога народа.²²

Сада долазимо на наредни сегмент Евсевијеве политичке мисли у којој он сагледава хришћане као нови етнички ентитет. Најпре Евсевије указује на Божију силу која се манифестује код хришћана која се доказује кроз њихова дела, а не у речима. Кроз таква дела хри-

²⁰ F. Edward Cranz (1952: 54).

²¹ Benjamin David Brendon (2012: 71).

²² Benjamin David Brendon (2012: 64).

шћани призивају све народе да их следују, пошто је Христос прорекао да ће се његово учење проширити целом свету да буде сведочанство свим народима. Евсевије је посебно наглашавао напуштање древних паганских обичаја код народа који су примили хришћанство. Њихово обраћење које је проузроковало напуштање древних пракси и сујеверја, узроковало је формирање засебног ентитета. Сваки народ поседује неко одређено обележје које га карактерише. По Евсевију то обележје има негативну карактеристику, пошто представља пагански траг, сујеверје, безбожништво. Након усвајања хришћанства народи су напустили такву нерационалну карактеристику и усвојили су пут следовања Христу, који карактерише: побожност, рационалност и истина.²³ Зарад овога је прихватио Павлову мисао о хришћанском универзализму садржану у 1 Кор. 2 и Рим. 13, 1–7, која је битно утицала на формирање односа Цркве према власти и покоравана народа Божијег цару, што је за последицу имало сагледавања цара као вође народа Божијег, поређења га са Мојсијем.²⁴ Овај сегмент је присутан у модерној тези о хришћанској нацији у САД, а готово је слабо присутан код православних у њиховом изједначавању са изабраном нацијом.

Међутим, какво је било заправо држање Константиново према религијама након 313. а посебно када је постао једини владар од 324? Harold Drake нам је дао неке смернице везане за Константинову владавину; најпре нам указује да је Константин био вешт политичар, што се понајвише одгледа у третирању религија.²⁵ Кратко након што је преузео контролу над источном империјом, Константин је издао окружно писмо *О третирању пољитијеизма* где је указао на следеће ствари:

Говорим о овим стварима пошто сам их испитао у већој мери него што то моја уобичајена брига дозвољава, пошто не желим да моја вера у истини буде сакривена, посебно када сам чуо неке људе како говоре да су неки обичаји храмова и моћ таме узели маха. Заиста сам морао да приопштим ове ствари свим људима, пошто је насилна опозиција покварене заблуде претерано усађена у неким душама, на

²³ Johnson (2006: 200–210).

²⁴ У том смислу је и потребно тумачити речи 'епископ за народ изван јерархијског устројства'. Цар се у Евсевијевој политичкој мисли посматра као лидер хришћанске нације који треба да се о њој брине и стара; помињање Мојсија у првим вековима хришћанства је указивало на идеално испуњавање службе епископа код Климента Александријског, докле је код Филона Александријског и Евсевија Мојсије био синоним за побожног цара. Види одличан чланак који говори о томе: Claudia Rapp (1998: 685–695).

²⁵ Битна су два утицајна чланка овог аутора који нам пружају слику о Константиновој верској политици: *Lambs into the Lions* (1996: 3–36) и *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy* (1995: 1–15)

штету нашег обичног спасења... Управо зато нека нико не користи своја убеђења тако што ће наносити штету другоме, него нека свако, колико је то могуће, примени оно што је разумео и научио на корист свог суседа; у супротном нека одступи од свог покушаја. Јер једна је ствар вољно превазићи конфликт ради бесмртности, а друга присилити остале због страха од казне.²⁶

Овде наилазимо на Константинову реторику; он покуша да се приближи милитантним хришћанским групама, тако што им указује на пример бескрајне стрпљивости једног мученика а у исто време их тежи застрашити казнама. При сагледавању хришћанства, главни интерес је био усмерен ка томе да различите фракције стави под исти кишобран зарад јединства империје који су потом следили и други императори.²⁷ Што се пак тиче његовог односа према паганима, према њима је тежио да води помирљиву политику, посебно имајући на уму већину римских сенатора који су били многобошци и у исто време жречеви јавне религије.²⁸ На тај начин је следио римску политику која је желела да види у „слободном култу“ незаобилазни фактор за стабилност римских институција. Због тог јаког паганског језгра унутар Сената и града Рима, Константин је померио своју престоницу у Константинопољ. У својој политици је морао да спусти тензије код радикалних хришћана, који још нису имали довољног поверења према држави и који су испољавали бес према паганским храмовима, док је у исто време морао да угледне пагане разувери од страха управљеног према успону хришћанства. Хришћанској Цркви је одмах након 313. давао имања, зграде и повластице да би их уверио у истинитост свог обраћења.²⁹ Његова политика се састојала у покушају извесног вагања према свим странама, са давањем примата хришћанској вери. Међутим, Евсевије упозорава на појаву одређених конвертита у овом периоду, који су покушали прикрити своја уверења, због чега представљају ‘кугу друштва’ и на изванредан начин су по Drake-у узроковали пометњу, пошто би се приклонили радикалним фракцијама

²⁶ Превод одељка Евсевија *Vita Constantini*, ii.60.2 код Н. А. Drake (1996: 21). Упореди: Eusebius, *LOC* (1999: 114).

²⁷ Треба се само сетити покушаја измирења са монофизитима преко монолителства ка чему је тежио цар Ираклије у седмом веку као и покушаје уније са Римом од 14–15. века.

²⁸ Сенат је у великој мери био многобожачки. Константин је водио помирљиву политику са сенаторима, што није био случај са његовим наследницима, тако да је до краја четвртог века трајала борба између цара и сената, да би кулминација била у избацивању кипа победе 375. под царем Грацијаном. О томе видети више код Peter Brown (1961: 1–11) и Thomas D. Barnes (1995: 135–147).

²⁹ О Константиновом даривању Римској Цркви види чланак Bill Leadbitter (2002: 1–14).

или су стремили ка црквеним позицијама ради задобијања одређеног статуса у друштву.³⁰

Међутим, политика извесне верске толеранције није красила Константинове наследнике; цар Констанције II је уздизао хришћанске конзуле и преторијанце више него паганске, тако да постепено од 337–361. паганске конзуле можемо наћи само на Западу, који су били назначени од стране цара Констанса, да би напослетку само једног паганског конзула назначио 355. као награду за приврженост династији.³¹ Затим, једино се за време Констанција 359. дешава да цар јавно заповеда епископима Истока и Запада да се заједнички састану, и при томе цар узима водећу улогу у теолошкој дебати захтевајући од њих да се састану у Арминијуму и Селевкији и да потврде исповедање вере које је донето на сабору у Сирмијуму, што се није десило од Никејског сабора 325–379. Ни један други цар нити његов повереник нису председавали неком црквеном сабору.³² Затим је Констанције подржавао аријанску фракцију, док је Констанс подржавао православну, што је довело до великог подвајања унутар империје, што су посебно на својој кожи осетили водећи јерарси Цркве попут Св. Атанасија Великог. На неки начин је то произвело отпор паганства означеног у владавини цара Јулијана (361–363). Сличну политику својих претходника је заступао цар Валенс (365–378) који је средствима државне моћи: хапшењем, депортацијом и многоструком присилом, тежио обезбеђивању вредности једне групе, у овом случају омијаца, насупрот православним епископима, да би на крају и Св. Атанасија Великог и Св. Василија Великог оставио на њиховим катедрама. Ту имамо позив од православних епископа упућен клирицима и лаицима на отпор против државне власти, уколико би их присиљавала на признање аријевске вере и уколико би одлучивала границу епископија.³³ Стање се, пак, мења са доласком Теодосија на власт 380, када Црква постаје државна религија, да би потом увео забрану приношења паганских крвних жртава, затварање паганских храмова, фаворизовање православне фракције насупрот неправославних. Ту видимо и отворено противљење Св. Амвросија Миланског неким државним потезима испрва цара Валентијана II који је желео да неке цркве у Милану додели аријевцима, што је заснивао на границама државне моћи насупрот Цркви. У своме писму обавештава да се неће појавити пред царским судом, јер лаици не могу у верским питањима судити клирицима, већ у таквим

³⁰ Н. А. Drake (1996: 24). Користан чланак који говори о престижу за епископску функцију код сенатора у четвртном веку: Frank. D. Gillard, „Senatorial Bishops in the Fourth Century“ (1984: 153–175).

³¹ Timothy D. Barnes (1993: 167).

³² Timothy D. Barnes (1993: 169).

³³ Karl Baus (1995: 83–85).

случајевима епископи по обичају требају судити хришћанским царевима. Цар по њему није господар већ помоћник и заступник, ову је тезу посебно озваничио када је цара Теодосија позвао на јавно покајање због масакра у Солуну 390.³⁴ Држава сада отворено помаже Цркви у њеној делатности, ослобађа клир од неких служби и неких порезних давања, епископи бивају укључени у судство, докле друге религијске заједнице не потпомаже, нити има некакав неутрални став према њима.

Реаговање Православне Цркве на добијање статуса државне религије: један поглед

На први поглед бисмо могли закључити да је Црква врло лагодно ушла у савез са државом због тога што је задобила повлаштени статус. Неко би рекао да је јерархија једва то дочекала. Како било, Црква је условно речено била левичарска по своме опредељењу и нису сви били одушевљени великим приливом конвертита, повластица и дарова Цркви. Црква се наметнула Римској империји обухватном и чврсто укорењеном црквеном организацијом те многоврсном харитативном помоћи многима који су осиромашили и запали у беду, високим етосом који је код аскета и мученика сачуван до саме смрти и који се показао надмоћан паганском моралу.³⁵ Црква је била усмерена на преображај срца и ума у људима, а не на промену спољашњег поретка, ма колико сва социјална побољшања била важна. Након Константиновог обрта, немали број хришћана почео је да поставља питања: да ли цареви могу да признају Христа и да верују у њега? По њима је цар заузет стварима овог света, док Црква није од овог света. Посебно су за време Константинових наследника изашле на видело све nelaгодности сарадње Цркве и империје. Монаштво се посебно раширило за време владавине царева наклоњених аријанству у 4 веку, када је дошло до огорчене борбе Цркве и империје. Стога успон монаштва у четвртом веку и сведочи о покушају да се избегне проблем царства, да се изгради аутономно друштво изван граница царства. Како је O' Neill указао, монаштво је одувек постојало у Цркви, на почетку је следовало образац јеврејског монаштва које се пројављивало у различитим заједницама, које су пролонгирале целибат све до експлозије монаштва крајем трећег и почетком четвртог века.³⁶ Те заједнице су понајвише

³⁴ Karl Baus (1995: 85).

³⁵ Како је то правилно приметно Hans Küng (2007: 56).

³⁶ J. C. O'Neill (1988: 270–286).

биле засноване на следовању ка највишим хришћанским идеалима, а посебно аскезе, самоодрицања, међусобног дељења имања и непоседовању личне имовине и биле су усмерене на службу другима. Самим тим природно су се опирале сваком државном култу, залагали су се за равноправност и за дијалог. Занимљиво да тежњу за религијском толеранцијом налазимо код једног ригористе попут Тертулијана који се залагао за разлаз хришћанства са класичном културом, али је сматрао да је слободно вероисповедање начело људског и природног права и да је религија нешто што се треба исповедати слободно, а не под притиском, док је Лактанције указивао паганима да своју веру треба доказивати, учити и објашњавати, пошто је верник бескористан Богу уколико није посвећен и није у вери.³⁷ Стога смо од времена Константина имали два облика хришћанске заједнице; једну мирољубиву хришћанску заједницу која је била верна идеалима јеванђеља и другу која је била радикалнија и нетолерантнија, која је желела да по сваку цену оствари превагу над осталим религијама. Најбољи изданак прве групе су представљали монаси. Они су побегли од мешања са светом, под Христовом заставом, побегли су од благостања и лажне безбедности овог света. Тежиште аскетског вежбања није било у давању посебних завета, већ више у извршавању оних општих и суштинских завета, који сваки хришћанин даје приликом свог крштења. Св. Василије Велики је приликом свог покушаја успоставе градског монаштва, желео да распламса дух заједништва, да би монаси управо у урбаним језгрима показали образац новог друштва у виду противтеже разорним токовима оног доба. По њему, монах треба да раскрсти са свим сталежима света, да прекине све друштвене везе и обавезе и да започне нови живот. Тај нови живот је општежиће, да би кроз то пројавили чланство у другој заједници – Цркви. У почетку је то био покрет лаика, који нису тежили да постану свештеници, пошто су сматрали да је то степен власти. Служење другима је одувек била норма монаштва, они су се одрицали своје воље и давали предност преданом раду.³⁸ Због тога је Св. Василије оснивао болнице, старачке домове и странопријемнице, управо показујући да монаси треба да испољавају највећу димензију љубави према ближњем: старање према болесницима и путницима. Рад има за првенствени циљ помагање сиротима и болеснима, а не задовољавање сопствених потреба.³⁹ Он се одупирао духу индивидуализма који је ис-

³⁷ Tertullian, *Apologeticum*, xxviii. 1 и Lactantius, *Divinae institutiones*, том 19, цитирано код Н. А. Drake (1996: 11).

³⁸ Протојереј Георгије Флоровски (1982: 36–39).

³⁹ Најопсежнија студија о филантропији монаха налазимо код Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, NJ, Rutgers Uni-

пољавала тадашња Кесарија, сматрајући заједно са Св. Јованом Златоустим приватну својину кореном друштвених зала. Пахомијева заједница у Табени била је у исто време насеобина, школа и радни табор који је помагао околним мештанима. Колико су ове монашке заједнице биле на гласу говори нам реорганизација паганског свештенства цара Јулијана; на име том свештенству је Јулијан дао строге смернице за њихово деловање и њихов лични живот. Морали су водити строг и моралан живот, те вернима бити узор побожности, тако што су били дужни да у храмовима тумаче паганску доктрину, да тачно изводе обред богослужења, да у својим заједницама гаје дух братства тако што ће се бринути за сиромашне и болесне, сходно пракси „безбожних Галилејаца“.⁴⁰

Монашки став према толеранцији долази до значаја у пустињачкој традицији. Makrides је користећи *Изреке џустинијских отаца* указао на велики број дискусија између монаха и путника других хришћанских фракција, па чак и паганских жреца, у којима је преовладавао дијалог и толеранција према другим религијама код монаха у Египатској пустињи.⁴¹ Затим треба поменути и мисију које су аскете попут столпника остварили у Сирији у петом веку, када је рецимо један Св. Симеон Столпник у војсци имао већи углед од цара. Наравно, не треба прећутати ни примере нетолеранције монаха за време јеретичких спорова што је свакако за осуду, али то је већ питање политичке манипулације. Међутим, такође је проблем када из наше визуре гледамо на комплетну ситуацију у 4. и 5. веку, јер су принципи религијског плурализма били непознати ондашњем свету који још није знао за принципе отвореног друштва, већ се сврставао по верској и националној линији.⁴² Ипак, како нам Harakas указује код источних светих отаца постоји извесни консензус по питању ненасиља, јер су на рат гледали као нужно зло, што опет указује да је у православљу одувек постојала опозиција према званичној држави.⁴³

Св. Јован Златоусти је најизразитији представник левичарске фракције Цркве. Он је веома важан за нас не само зато што је представник православног богословља, већ и због политичке теологије коју је заступао. Имао је прилике да буде сведок владавине цара Констанција II, Вален-

iversity Press, 1968), док о улози монаха у оснивању болница види Timothy S. Miller Timothy S. Miller, *The Birth of Hospital in Byzantine Empire*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1985.

⁴⁰ Karl Baus (1995: 55).

⁴¹ Nicholas Makrides (2012: 235–268).

⁴² Што можемо видети из визуре дешавања током 4. и почетком 5. века у Александрији које описује John McGuckin (2004: 8–12).

⁴³ Stanley Harakas, *No Just War in the Fathers*, <http://www.incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/>, приступљено 20. 5. 2013. г.

са, дакле аријанских царева који су пролонгирали своју веру у Антиохији и преузимали цркве од православних, као и Теодосија Великог који је цркве вратио православнима. Своје третирање монархије је образложио у неколико списа: *Поређење цара и монаха*, за који се сматра да датира из 378,⁴⁴ у ком је величао монашки живот, руководећи се стоичким поимањем аскезе, при чему је врлина сама по себи добра и основа је за истинску срећу, и таква мудрост је једина истинска слобода и богатство. Монах представља испуњење хришћанске философије и због тога је изнад самога цара.

За нас је најважнији спис *Омилије на Књићу пророка Осије*,⁴⁵ који датира из 386–387. у ком се обрађује однос између свештеника и цара. Старозаветни цар је хтео да запали кадионицу у Соломоновом храму али су га свештеници зауставили, предочивши му да су само Аронови синови назначени за то. Цар је погрешно поступио, због чега је морао да напусти олтар. Како је цар и даље инсистирао да остане у олтару, задобио је губу. Златоусти потом указује на то да је ароганција била проблем код цара, да би у четвртој беседи уважавао храброст свештеника који се није уплашио царске помпезности и моћи, већ је сматрао себе јачим пошто је бранио Божији закон. Он велича свештеничку службу која надмашује царску, док највећом увредом сматра цареву жељу да уђе у олтар у који смеју само да уђу свештеници.⁴⁶ Ово је у сукобу са литургијским привилегијама византијског цара који је могао ући у олтар, палити кадионицу, проповедати, благосиљати народ трикиријама, примати причешће попут свештеника,⁴⁷ пошто Златоусти указује да је цар један од верног народа који не треба да буде изнад осталих, већ да дела као члан Цркве у својој функцији. Међутим, у начелу, цар је приликом свог крунисања исповедао веру чиме је указао да ће радити на очувању вере, чиме је теологија државе и културе Православне Цркве обликована у царству у којем је религија била под заштитом државе и самим тим главни принцип јединства.

Године 387. након *Побуне сѿаиша*,⁴⁸ када је народ са страхом и дрхтањем очекивао суд цара, Златоусти изјављује: „Ако сте хришћани ни-

⁴⁴ St. John Chrysostom, *A Comparison Between a King and Monk* (1988). О политичкој теологији Јована Златоустог се руководимо књигом J. H. W. G. Liebeschuetz (2011), посебно pp. 216–223.

⁴⁵ PG 56, 95–140.

⁴⁶ *Нот.* 5, 1 (PG 56, 130–1). Св. Јован Златоусти следећим речима велича свештеничку у односу према царској дужности: „Као што видите позиција свештеника је већа него она у цара... Господ је учинио да царска глава буде потчињена упозорењима свештеника.“ Цитирано код J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 218).

⁴⁷ Deno J. Geanakoplos (1965: 391–392).

⁴⁸ Године 387. пред Велики пост народ се побунио због великог пореза који је разрезао цар Теодосије I. У разјарености, светина изврже руглу и полуца статуе цара и царева породице. Епарх града је предузео оштре мере против побуњеника. Због овога је

један земаљски град вам не припада. Ми припадамо небесима и наше место је тамо.⁴⁹ Потом он указује на то да цар са његовим двором припада овом, земаљском свету.⁵⁰ Он наглашава да је за Цркву боље када је цареви гоне, него када гоњења утихну и када се хришћани могу опустити. Јер када су хришћани гоњени они су сталоженији, обзирнији и искренији. Хришћанство је супериорније од паганизма, због тога што му нису потребне људске части, и зато што боље просперира без подршке царева.⁵¹ За разлику од Евсевија који је сматрао Божијим промислом то што је Римска империја примила хришћанство, Златоусти то поима као последњу етапу доласка антихриста⁵² и сматра да хришћани своје диспуте требају решавати међу собом, а не уплитати грађанске судове. Вероватно је овде Златоусти рефлектовао све проблеме који су стајали иза аријанских спорова и покушај саме државе да одреди на чију страну ће се сврстати, што је имало за негативну последицу даљу ескалацију сукоба међу самим хришћанима, посебно монасима, док је наредни проблем представљала чињеница да је сама Црква постала имуна на социјални проблем. Златоусти је ишао тако далеко да је осуђивао сјај храма указујући да нема користи ако се доносе драгоцени дарови у храм, а Христос се оставља напољу да трпи хладноћу и голотињу. Политичке структуре су позитивне, једино што могу преко застрашивања од казни да омогуће формацију врлина и потребне су зато што људи у својој почетној фази духовног развоја морају да прођу ову етапу.⁵³

Политичка симфонија Цркве и државе у посткомунистичком добу

Када погледамо историјат односа Цркве и државе у четвртном веку и у модерном добу наићи ћемо и на подударности и на разлике. У уму православних је остала повезаност између Цркве и државе, тзв. симфонија. То вуче корена из Византије, јер је византијски цар покушао искористити Цркву за неке своје политичке потезе, свргавајући непослушне патријархе са њихових катедри. Теза византијског цара Лава Исавријан-

Епископ антиохијски Флавијан морао да иде код цара Теодосија у Константинопол да би отклонио царев гнев и да би посредовао за помиловање. Тада је Златоусти изрекао своје знамените проповеди о статуама: *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* (PG 49, 15–223).

⁴⁹ *De stat.* 17, 12 (PG 49, 178).

⁵⁰ *Hom. in 2 Cor.* 26.4 (PG 61.580) цитирано код J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 219).

⁵¹ J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 219).

⁵² *Hom. in 2 Thess.* 4.1 (PG 62.486) цитирано код J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 219).

⁵³ Aristotle Papanikolaou (2012: 25).

ца, по којој је он цар и свештеник, осликава претензије царева које се нису никада до краја оствариле у пракси, на шта указује Лоски:

Уместо овог синтетичког и органског јединства божанског и човечанског (Византинци) су се кретали ка конфузији два елемента, поделили су их и дозволили су да један апсорбује и потчини други. Најпре су пореметили божанско и људско у свештеном височанству цара. И као што је у конфузној идеји аријанаца Христос био хибридно биће, више него човек а мањи него Бог, исто тако цезаропапизам – овај политички аријанизам – је колабирао без обједињења привремених и духовних сила и начинио је аутократу већим од шефа државе, без могућности да буде истинска глава Цркве.⁵⁴

У непрекривеној тежњи за остваривање цезаропапизма у четвртном веку, није чудо зашто су сами цареви били наклоњени аријанству, докле је Црква тежила ка ослобођењу од репресије државног утицаја пројављеног преко мешања у само устројство Цркве, како у њено дисциплинско устројство тако и по питању учења. Хероји вере попут Св. Атанасија Великог, Св. Василија Великог и Св. Јована Златоустог су својим деловањем омогућили не само правилно исповедање вере већ су кроз своју аскетску и социјалну делатност пројавили истинско делање Цркве, тако да је и у каснијим вековима Црква пројавила превагу над питањима вере, управо следујући принцип ових јерарха Цркве. Међутим, трагедија унутар концепције државе у историјској епохи лежи у томе што су „православни“ за свој концепт о симфонији узимали концепте који нису одговарали православном богословљу; Евсевије је унео политичко аријанство, док је Петар Велики у 18. веку унео протестантски модел унутар православне еклисиологије, чиме је укинуо патријархат, тако што је синодални апарат назвао „Духовни колегијум“ на чијем челу је био оберпрокуратор. Није стога чудо што су се крајем деветнаестог и почетком двадесетог века пројавили различити хришћански политички покрети у Русији, који су потраживали обнову монархије било кроз одржавања неодређеног статуса или кроз обнову симфоније којом се потраживала већа независност Цркве од секуларне државе, преко обнове патријархата. Епископи и свештеници су већином били против аутократије руских царева и тражили су већу независност Цркве од царске државе. Сматра се да је око 90 посто црквених великодостојника са радошћу дочекало револуцију у Русији.⁵⁵ Сличну ситуацију налазимо и у другим

⁵⁴ *La Russie et l'Église universelle* (Paris, 1889), p. xxv. Цитирано код Cyril Toumanoff (1946: 218).

⁵⁵ Gregory L. Freeze, „Church and Politics in Late Imperial Russia: Crisis and Radicalization of the Clergy“ у *Russia under the Last Tsar: Opposition and Subversion, 1894–1917*, ed. Anna Geifman, 264–284 (Malden: Blackwell, 1999) цитирано код Aristotle Papanikolaou (2012: 32).

православним државама, румунски краљ Александар Куза (1859–1866) је дао примат Румунској Цркви да би је искористио за своје амбициозне пројекте. Црква је била доведена под власт владе и преузет је византијски принцип односа Цркве и државе, сви су владари били крштени у Православној Цркви, подстицали су очување православне културе, да би преко Цркве имали гласачко тело. Румунска Црква је била слободна од страних утицаја ради бољег функционисања локалне власти највише пројављеног у легитимисању моћи националног лидера, али није имала аутономију при контроли манастирских добара, преко номинације и свргнућа свога поглавара.⁵⁶ Српска Црква је исто тако била под контролом државе, подсетимо да је краљ Милан Обреновић свргао Митрополита својим указом 18. октобра 1881. и довео на трон Митрополита Теодосија, под Карађорђевићима је била малтене под министарством вера, докле је под Патријарховом надлежношћу било обављање врло важних црквено-државних обреда, миропомазање и крунисање владара. Ситуација је била слична и са Грчком и Бугарском Црквом.

Под комунистичким режимом Цркви се омета рад, премда и тада држава покушава да контролише Цркву зарад својих интереса. Комунисти су искористили симфонију као параван за тиху подршку антирелигијској пропаганди. Црква је у Русији била релативно слободна само унутар сопствених редова, било јој је онемогућено било какво делање осим богослужења, забрањена јој је била просветна и мисионарска делатност те било какав ангажман у друштвеној сфери. Тако да рецимо 1948. наилазимо на формулацију Руске Цркве о сфери социјалног делања, при чему је социјална неправда зло које не припада црквеној сфери.⁵⁷ У Румунији је за време комунизма министарству вера дата потпуна власт над религијским животом, држава је контролисала избор епископа. Православна Црква је призната као религијска група која је бескомпромисни подражавалац комунистичке политике, а заузврат је влада толерисала извесни ниво црквене активности (дајући могућност да се свештеници образују на институтима који су при универзитетима у Сибију и Букурешту и објављивање одређене теолошке литературе).⁵⁸ Слична ситуација је била у Србији и Бугарској.

Грчка је једина православна земља која није потпала под комунистички блок, и која се најпре модернизовала 1974. Новембра месеца 1974. Грчка Црква је морала да редефинише односе са државом. Она је 14. јануара 1975. одбила одвајање Цркве и државе али је увела си-

⁵⁶ Lavinia Stain & Lucian Turcescu (2007: 18–20).

⁵⁷ Георгије Флоровски (1995: 45)

⁵⁸ Lavinia Stain & Lucian Turcescu (2007: 22–23).

стем *Synallilia* преко чега је сачувала традиционалне односе са државом, али у ставу са духом времена и модерном еклесиологијом. Главна критика је била усмерена на питање религијске слободе и заштите индивидуалних и политичких права. Црква је ту исказала традиционалну повезаност између Грчке Цркве и грчке нације, премда није нацију изједначила са православљем, докле са друге стране није желела да се изједначи са другим верама, већ да има заслужено место. Црква је додуше допустила могућност да председник буде друге верске припадности, докле би теоријска могућност да друге религије или друге конфесије уче у школи означавало нехришћанско или нерелигијско друштво. Црква се са друге стране опире било каквом упливу државе у црквене послове. Држава је тада Грчку Цркву изједначила са осталим религијама,⁵⁹ премда и даље има повлаштени статус. Бугарска је након слома комунизма практично изједначила религије које су регистроване, чланом 6 Устава Бугарске, с тиме да Бугарска Православна Црква има статус традиционалне религије Бугарске. Међутим, ово је једина земља у којој се десио раскол након пада комунизма 1992, када је настао Алтернативни православни синод, услед оптужби Уједињених демократских снага на рачун званичне Цркве због сарадње са комунистичким режимом. Они су и стајали иза Алтернативног синода, који је постојао до 2004. када су се епископи покајали и вратили у крило Цркве, док су остали само неки истрајни свештеници без епископа.⁶⁰ Руска Православна Црква је 2000. издала социјални документ *Православна Црква и друштво: Основи социјалне концепције Православне Цркве*. Иако у томе документу одбацује било какво идентификовање са државном Црквом, Руска Црква очекује да ће се примењивати принцип симфоније између државе и Цркве, при чему ће православље имати привилеговани статус у руском друштву и да ће Црква имати удео у обликовању грађанског друштва у Русији. Иако не одбацује религијски плурализам, јасно је да наглашава плурализам који неће претити православљу унутар руске културе.⁶¹ У Румунији након претходно креираних неколико модела, од 2007. се тежи сарадњи Цркве и државе али заснованој на немачком принципу: партнерства и аутономије. То зна-

⁵⁹ Athanasios Basdekis (1977), 56–57. Треба указати да се принцип либералне демократије, па и саме Европске уније заснива на неутралности државе према религијском исповедању појединца, тако да ту основу морају да испуне старе и нове државе чланице Европске уније. John Madley дефинише неутралну државу као ону која се непристрасно односи према својим грађанима и неутрална је по питању њиховог начина живота. Види код Lavinia Stan & Lucian Turcescu (2011: 6).

⁶⁰ Lavinia Stan & Lucian Turcescu (2011: 22).

⁶¹ Aristotle Papanikolaou (2012: 48–49) и Paul Valliere (1997: 301–306).

чи да Црква сарађује са државом, али и да има своју аутономију. Практично партнерство подразумева сарадњу у области социјалног живота Румуније; посебно се то огледа у помоћи особа заосталих у развоју као и мањинама попут Рома. У ту сврху је потписан протокол о сарадњи Цркве и државе у области социјалне инклузије 2. октобра 2007. између Патријарха Данила (Чоботеје) и премијера Калина Попеску-Тарићеанија, који подразумева протокол о десетогодишњој сарадњи.⁶²

Други битан моменат који налазимо је етноцентризам који налазимо код цркава у посткомунистичком добу. Присетимо се Евсевијевог говора о хришћанској нацији и цару као предводнику исте. Након појаве словенских православних држава и националних православних цркава, људи су православну веру везивали за етнички идентитет. Насупрот Евсевијевој ставу по коме је нација нешто што носи одређено паганско обележје, док хришћани творе нову нацију, у овом случају православље се везује за национално обележје и само национално биће. Томе дугујемо и улогу коју је православље имало код појединих народа у очувању националног идентитета; Васељенски Патријарх је био милет-баша, тј. етнарх грчког народа, док је Пећки Патријарх био етнарх српског народа. Затим је свештенство имало значајну улогу у националном ослобођењу одређеног народа, тако да се искључиво везује за националну државу. Иако је 1879. етнофилетизам осуђен од стране Цариградског сабора он је остварио битну улогу код православних народа. Као таква Православна Црква је лако послужила као савезник не само новонасталих држава у новом веку, већ је комунистичким режимима послужила ради остваривања одређених циљева. И у Русији, Румунији и Бугарској комунистичке власти су фаворизовале Православну Цркву дајући јој одређени примат над осталим религијама, управо због пређашње националне улоге, док су остале религијске фракције које су имале контакте са иностранством биле у репресији. Цезаропизам се пројавио и у смислу претензије одређених јерараха за остваривање државне функције; први премијер Албаније је био православни Епископ Фан Ноли 1924, док је Митрополит кипарски Макарије III био председник републике Кипар (1960–1977). Након пада комунизма су се традиционалне земље идентификовале са православљем тако да се Црква вратила у јавни сектор. Националне цркве су подржавале и штитиле национални идентитет. Због наглашене везе између националног и верског идентитета имамо ексклузивистичке ставове. Верска хетерогеност се држи као претња политичкој и друштвеној стабилности, а придодато ли томе и постојање „менталитета неосвојивих држа-

⁶² Lavinia Stain & Lucian Turcescu (2010: 155–156).

ва⁶³ који је захватио биће Цркве услед борбе за преживљавање под репресивним, ауторитарним и атеистичким режимима, имамо проблем у формулисању социјалне доктрине Православне Цркве, као и изостајање заједничких одговора Православних Цркава на све кључне проблеме савременог друштва. Овде треба придодати и улогу одређених конвертита у православљу, који је сличан као и код оних у четвртном веку, јер су се често пута идентификовали са националним функцијом православља и форсирали су екстремну идеологију која нема ничег заједничког са православљем, при чему су покушали да Православну Цркву искористе за своје уске интересе.

Како било, Православне Цркве су позване да буду равноправни партнер не само у дијалогу са Европском унијом већ и савременим светом. Члан I–52 Лисабонског уговора гарантује да Унија „поштује и не прејудуцира статус под националним законом“ цркава и религијских организација или заједница као и философских и неконфесионалних организација земаља чланица, докле у исто време подржава отворени, транспарентни и регуларни дијалог са овим црквама и организацијама. Питање је како Црква схвата своју сарадњу са државом и како формулише демократске принципе. Било да се решења налазе у квазимесијанским решењима попут краљевине, чак и таква решења траже вредности демократије. Традиционалним православним земљама стога може бити од помоћи теолошка мисао православних теолога који су деловали или делају у иностранству. Лидер ослобођења од традиционалистичких образаца везаних за функцију Цркве унутар државе је био Сергије Булгаков који се залагао за самостално делање Цркве унутар државе ка чему је води Промисао која је тежи ослободити од паразитских формација која су запосели њено тело кроз многе векове.⁶⁴ Првенствено је под тим подразумевао ограниченост социјалног деловања и мисије, што није могла урадити услед привилеговане позиције у држави; у Византији је цар слао мисије услед ширења царства, докле у исто време Црква није самостално организовала мисије, за разлику од рецимо Несторијанске цркве која је имала успешну мисију на Истоку, управо зато што је била остављена себи. Сличну ситуацију је доживела Антиохијска Православна Црква у 20. веку у САД; имала је мисионарску експанзију управо зато што је била препуштена себи. Привилеговани положај је Цркви смањио сферу деловања; по речима Шмемана, Византија је била само нека врста чекаонице за Небо и ништа више од тога. Црква – поистоветивши се од почетка са ин-

⁶³ Како је то одлично формулисала Ina Merdjanova (2011: 52).

⁶⁴ Aristotle Papanikolaou (2012: 42).

туицијом, коју ми условно можемо назвати десничарском – као да је препустила ону другу, условно речено левичарску интуицију, својим непријатељима, тако да је временом борба за већу човечност, за милосрђе и правду постала борба против самог хришћанства.⁶⁵ Мајендорф је указивао на постулате демократије, али је указивао да вера укључује и друштвене обавезе не само према члановима Цркве већ и државе. Промене у друштву се дешавају под утицајем верских убеђења оних појединаца који учествују, и на тај начин преноси та убеђења, у политичко и законодавно деловање. Црква охрабрује и увек ће охрабрити вернике да учествују у политици и да буду одговорни јер ако то они не ураде, урадиће неко други. Њихова свест, коју просвећује јеванђеље и Црква, јесте њихова водиља приликом деловања у јавној служби.⁶⁶ Narakas је реинтерпретирао симфонију у следећих 5 елемената: 1) Афирмација Бога као извора Цркве и државе. Бог се помиње у оснивачким документима САД као извор државе и као подлога за људска права; 2) Самосталност и довољност за Цркву и државу. Некадашњи битни елемент симфоније – једна вера се интерпретира у смислу заједничког добра, што подразумева православно поимање *добра*, које се остварује у искању благостања за цео народ; 3) Идентитет тела једне вере. Православна Црква егзистира у друштву у којем не дели специфичну веру већ заједничко добро, које православно хришћанство подразумева када учи о нацији као целини, када показује интерес за уобичајене проблеме људи у земљи, када тежи да постане у некој мери душа нације, што представља осетно напредовање у превазилажењу неприменљивости симфоније, која представља народ Цркве и државе; 4) Религијски и политички ауторитет – Патријарх и цар. Уместо цара и Патријарха у САД имамо народ и јерархијске степене клира, народ влада преко својих представника. Иако данас немамо цара, Црква сада може да се обраћа политичким ауторитетима преко свога народа; 5) Метода односа Цркве и државе. Иако је Црква одвојена од државе партнерство Цркве и државе се пројављује на следећи начин: Црква остварује утицај на законодавство и јавну политику. Држава пружа подршку за глас и интегритет Цркве, докле Црква кроз пример, учење и проповед указује на циљ државе и друштва.⁶⁷ Papanikolaou сматра да ако је човек позван на заједничарење с Богом које се одувек врши у сарадњи са другим, онда политика мора да подразумева аскетску праксу. Политика је форма пракси које људи укључују када остварују

⁶⁵ Протојереј Александар Шмеман (1997: 283).

⁶⁶ Јован Мајендорф (2007: 96–98).

⁶⁷ Aristotle Papanikolaou (2012: 58–59).

однос са странцем, уколико се изражавамо хришћанским речником. То претпоставља праксе које долазе преко покушаја остваривање хришћанске борбе у стицању љубави. Политички простор који осликава евхаристијско разумевање Цркве, посебно у смислу истицања непоновљивости свих људских бића је либерална демократија.⁶⁸

Закључак

Требало би да сагледамо могућност креирања једног конструктивног односа Цркве и државе, да у исто време обратимо пажњу на улогу религије у савременом друштву. Требало би понајпре уочити бројност једне религије као принцип који је битан, јер приликом изједначавања свих религијских заједница са водећом религијом стварамо фрустрацију код најбројније верске заједнице у једној држави. Задатак Цркве, уколико представља водећу верску заједницу унутар државе, је садржан у Христовим речима: „Који хоће да буде велики међу вама, нека вам буде служитељ“ (Мт. 20, 26), што подразумева друштвено ангажовање, не само у давању креативних одговора на политичке појаве и кретања у друштву, већ и ангажованост у социјалној мисији као што то налазимо у примеру односа Румунске Цркве са државом, потом у међурелигијском дијалогу где би требало заступати и помоћи другим религијским заједницама, при чему се пројављује помоћ другоме у невољи, што подразумева залагање и упознавање својствености тог другог преко веронауке или у другим облицима отворених и искрених ангажовања, с тиме да се преко тога нешто више сведочи о самој вери Цркве.⁶⁹ О томе је говорио још Св. Јован Златоусти који је сматрао да Црква има урођену активност која јој омогућава остваривања социјалног ангажовања и проповедање вере ван крила државе, што представља снагу са којом може изнети све тешкоће.

Милански едикт је засигурно Цркви донео слободу деловања и пружио јој могућност уплива у друштво и остваривања конститутивне улоге. Наравно, у природи човека је да покуша да свет потчини својим егоистичким потребама. Константин је желео да омогући друштвену сферу делања Цркви, међутим код његових наследника је убрзо она поимана као институција за остваривање државних циљева, и нису гледали да

⁶⁸ Aristotle Papanikolaou (2012: 195–200).

⁶⁹ Навешћемо реченицу Elizabeth Prodromou која наглашава „да православље може постојати, а можда се и одржати у условима плурализма који поштују политичке слободе и људска права.“ Е. Prodromou, „Orthodox Christianity, Democracy and Multiple Modernities“, www.goarch.org/special/pluralistic2002/presentation/prodromou, цитирано код Ina Merdjanova (2011: 54).

себе преобразе преко њеног јеванђелског учења или да им она послужи као критика њихових државничких вештина. Њима би требало да захва-лимо што смо примили веру и културу, докле у исто време би требало да осудимо менталитет подвргавања Цркве националним и себичним ин-тересима. Требало би се подсетити речи које је бл. Августин упутио по-литичарима: „Сретнима називамо оне који праведно владају, ако се са-ми међу језицима што их до неба часте и са претеране понизности оних који их поздрављају, не узносе него се сећају да су људи; ако од своје моћи чине слушкињу Божијег величанства ради што већег поштовања; ако се Бога боје, љубе га и поштују; ако више љубе оно царство у којем се не плаше имати савладаре; ако одређују казне ради управљања и чувања државе, а не да би задовољили мржњу према непријатељима.“⁷⁰ Такође би требало имати на уму да свако царство, па и хришћанско, подлеже суду историје и да би хришћани требало да буду више усмерени ка буду-ћем Царству Божијем, трудећи се притом да у овом земаљском на што бољи начин оваплоте јеванђелске идеале.

* * *

Библиографија

Примарна литература:

Avgustin, Aurelije (1982), *O državi Božjoj (De Civitate Dei)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, svezak prvi, s latinskog preveo Tomislav Ladan.

Chrysostom, John (1988), *A Comparison Between a King and Monk / Against the Opponents of Monastic Life*, (Studies in the Bible and Early Christianity, Vol.13) Edwin Mellen, trs. David B. Hunter.

Eusebius (1999), *Life of Constantine*, trans.with introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart G Hall Clarendon Press, Oxford.

Златоусти, Јован, *Бесега о сѣаѣуама – Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* (PG 49, 15–223).

Златоусти, Јован, *Омилије на Књију пророка Осије*, PG 56, 95–140.

Секундарна литература:

Basdekis, Athanasios (1977), „Relationship between Church and State in Greece under the Constitution“, *The Ecumenical Review*, 52–61.

Barnes, Thomas D. (2001), *Athanasius and Constantius – Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press.

⁷⁰ Aurelije Avgustin, *De Civitate Dei* (1982: 393).

Barnes, Thomas D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press.

Barnes, Thomas D. (1995), „Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy“, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 85, 135–147.

Barnes, Thomas D. (2009), „Eusebius of Caesarea“, *The Expository Times*, 1–14.

Baus, Karl i Ewig, Eugen (1995), *Velika povijest crkve*, drugi tom, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Baus, Karl i Ewig, Eugen (2001), *Velika Povijest Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Brendon, David, Benjamin (2012), „Eusebius of Caesarea’s Oration in Praise of Constantine as the Political Philosophy of Christian Empire“, *Boise State University Theses and Dissertations*. Paper 337, <http://scholarworks.boisestate.edu/td/337>, приступ 5. 5. 2013.

Brown, Peter (1961), „Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy“, *Journal of Roman Studies*, Vol. 51, 1–11.

Constantelos, J. Demetrios (1968), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Cranz, Edward F. (1952), „Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea“, *Harvard Theological Review*, Vol. 45. No. 1, 47–66.

Digeser, De Palma, Elizabeth (1994), „Lactantius and Constantine’s Letter to Arles: Dating the Divine Institutiones“, *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 1, No 1, 33–52.

Drake, Harold (1995), „Constantine and Consensus“, *Church History*, Vol. 64, No 1, 1–15.

Drake, Harold (1996), „Lambs into the Lions: Explaining Early Christian Intolerance“, *Past & Present*, No. 153, 3–36.

Ђуровић, Зоран (2013), „Константин Велики у списима светог Августина“, *Иконографске студије* 6, 149–164.

Флоровски, Георгије (1995), „Социјални проблем у Православној цркви“, *Хришћанство и култура*, Београд.

Флоровски, Георгије (1982), „Противречност хришћанске историје“, *Теолошки погледи* 1–2, 25–47.

Geanakoplos, J. Deno (1965), „Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism“, *Church History*, Vol. 34, 381–403.

Gillard, D. Frank (1984), „Senatorial Bishops in the Fourth Century“, *Harvard Theological Review* Vol. 77, 153–175.

Harakas, Stanley, *No Just War in the Fathers*, <http://www.incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/>, приступљено 20. 5. 2013.

Johnson, Aaron P. (2006), *Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica*, Oxford University Press.

O'Neill, C. J. (1988), „The Origins of Monasticism“, *The Making of Orthodoxy, Essays in Honor of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, 270–286.

Leadbitter, Bill (2002), „Constantine and the Bishop: The Roman Church in the Early Fourth Century“, *The Journal of Religious History*, Vol. 26, No 1, 1–14.

Küing, Hans (2007), *Katolička crkva: kratka povijest*, s njemačkoga preveo Ante Stamać, Zagreb.

Liebeschuetz, J. H. W. G. (2011), *Ambrose and John Chrysostom, Clerics between Desert and Empire*, Oxford: Oxford University Press.

Мајендорф, Јован (2007), *Сведочење (хришћана) светију*. Краљево.

Makrides, Nicholas (2012), „Religious Toleration in the Apothegmata Patrum“, *Journal of Early Christian Studies*, No. 2, 235–268.

McGuckin, John (2004), *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, SVS Press.

Merdjanova, Ina (2011), „Pravoslavno kršćanstvo u pluralističkom svijetu“, *Concilium*, broj 1, 45–59.

Miller, S. Timothy (1985), *The Birth of Hospital in Byzantine Empire*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

Papanikolaou, Aristotle (2012), *The Mystical as Political*, University of Notre Dame Press, Indiana.

Penwill, John (2004), „Does God Care? Lactantius V. Epicurus in De Ira Dei“, *Sophia*, Vol. 43, 23–43.

Rapp, Claudia (1998), „Imperial ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop'“, *Journal of Theological Studies*, Vol. 49, 685–695.

Stan, Lavinia & Turcescu, Lucian (2007), *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, Oxford University Press.

Stan, Lavinia & Turcescu, Lucian (2011), *Church, State and Expanding Europe*, Oxford University Press.

Stan, Lavinia & Turcescu, Lucian (2010), „The Romanian Church and democratization: twenty years later“, *International Journal for The Study of the Christian Church*, Vol. 10, Issue 2–3, 144–159.

Toumanoff, Cyril (1946), „Cesaropapism in Byzantium and Russia“, *Theological Studies*, 7.2, 213–243.

Valliere, Paul (1997), „Russian Orthodoxy and Human Rights“, *Religious Diversity and Human Rights*, ed. Irene Bloom, J. Paul Martin and Wayne L. Proudfoot, New York: Columbia University Press.

Шмеман, Александар (1997), *Православље на Зајпагу*, Светигора, Цетиње.

Примљено: 18. 4. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

THE CHRISTIAN IDEAL OF STATE IN FOURTH CENTURY AND TODAY: ST. CONSTANTINE AND POST-COMUNIST ERA

Slaviša Kostić

Christian Cultural Centre Dr Radovan Bigović, Belgrade

Summary: The aim of this article is to present vision on engagement of Church within state in 4 century which in Orthodoxy usually has seen as ideal century. Therefore, it is draw parallel of Church-State relations between 4 century and in modern time: Christianity first became permitted religion and finally public religion. Accent is laid upon theological definition of Church-State relationship which is mostly formed by Constantine court theologian Eusebius of Cesarea likewise on arise of cesaropapism which has produced modern myths of ideal state with God chosen ruler, even persist today in traditionally Orthodox countries and through that analysis to perceive functioning Orthodox Church in modern democratic society. In this article it is also investigate is that kind of theological vision natural to Orthodox in itself and what would be the role of main religion in public sphere in post secularist era.

Key words: Church, state, Eusebius of Cesarea, St. Constantine, post-communism.