

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Марко Д. Вековић

**УЛОГА ПРАВОСЛАВНИХ ЦРКАВА У
ПРОЦЕСИМА ДЕМОКРАТИЗАЦИЈЕ У
ГРЧКОЈ, СРБИЈИ И РУСИЈИ**

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCE

Marko D. Veković

**THE ROLE OF THE ORTHODOX
CHURCHES IN THE DEMOCRATIZATION
PROCESSES IN GREECE, SERBIA AND
RUSSIA**

doctoral dissertation

Belgrade, 2017

МЕНТОР:

проф. др Мирољуб Јевтић, редовни професор Факултета политичких наука
Универзитета у Београду

ЧЛАНОВИ КОМИСИЈЕ ЗА ОДБРАНУ:

академик проф. др Предраг Пузовић, члан Академије наука и умјетности Републике
Српске и редовни професор Православно-богословског факултета Универзитета у
Београду

др Драган Новаковић, научни саветник у пензији Института за политичке студије у
Београду

проф. др Мирољуб Јевтић, редовни професор Факултета политичких наука
Универзитета у Београду

Датум одбране: _____

ЗАХВАЛНИЦА

Ова дисертација не би угледала светло дана без подршке великог броја људи. Пре свега ту мислим на мог ментора, проф. др Мирољуба Јевтића, чији су савети, критике и сугестије били од пресудног значаја за мој рад. Поред тога, године рада поред и уз њега су утицале на мене као човека и учиниле да будем ово што сам данас. Због свега тога сам му неизмерно захвалан.

Захвалан сам и на подршци коју сам имао од колега и колегиница са Факултета политичких наука у Београду, али и пројекту „Цивилно друштво и религија“ (бр. 179008), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја, у оквиру ког је ова дисертација израђена.

Посебно сам захвалан и двојници ментора из Сједињених Америчких Држава. Професор Леонард Свидлер са Темпл Универзитета из Филадельфије ме је научио да нико не зна све ни о једној теми на свету, те да стално треба учити и преиспитивати себе. Захвалан сам и покојном Алфреду Степану са Универзитета Колумбија, који ме је научио да наука може бити забавна и охрабрио ме да наставим са овим истраживањем.

И на самом крају, захвалан сам својој породици на потпуној, неизмерној и безусловној подршци за мој рад и одлуку да се бавим истраживачким и наставно – научним радом. Моја породица је толико бројна (Хвала Богу на томе!) да се плашим да неког не изоставим, те ћу стога овде поменути само два имена, којима и посвећујем ову дисертацију, оца Драгана и мајку Драгицу – Лалу. Ово је ваш рад колико и мој.

У Београду, 5. децембра 2017.

Марко Вековић

УЛОГА ПРАВОСЛАВНИХ ЦРКАВА У ПРОЦЕСИМА ДЕМОКРАТИЗАЦИЈЕ У ГРЧКОЈ, СРБИЈИ И РУСИЈИ

Сажетак

Студија *Улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији* истражује улогу православних верских актера, тј. православних цркава, у процесима демократизација у Грчкој, Србији и Русији. Занемаривање улоге и утицаја религије на политику и политичко понашање је до релативно скоро био стандард у политиколошкој литератури. Насупрот томе, наша студија полази од чињенице да је религија важан елемент за објашњавање и разумевање политике и политичког понашања, да верски актери имају потенцијал за политичко деловање и да је ова област истраживања једна од фундаменталних области у политичким наукама. У складу са тим, ова студија има за циљ да да скроман допринос даљем развијању политикологије религије.

Ова студија је имала три главна истраживачка циља, и то: а) да истражи развој, стање и степен демократије у доминантно православним земљама у свету и да на тај начин изазове тезу о инкомпатибилности православља и демократије, б) да истражи и опише улогу православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији и в) да покуша да објасни од чега је та њихова улога зависила. У истраживању смо користили квалитативне и квантитативне методе, које укључују методе анализе садржаја докумената, компаративну методу као и основну статистичку методу. Централна научно-истраживачка метода коју смо користили у овом раду јесте компаративна (упоредна) метода. Поред упоредног приказа развоја, стања и степена демократије у доминантно православним земљама, у студији смо користили компаративну методу за упоређивање улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији (зависна варијабла), те покушали да објаснимо те специфичне улоге уз помоћ низа независних варијабли.

Наше истраживање је показало да је процес демократизације обухватио и доминантно православне земље и да се, углавном, завршио успостављањем релативно стабилних демократских режима. Поред тога, због свог историјског,

културолошког и надасве политичког значаја, православне цркве су били важни актери у процесу демократизације. Транзиција из ауторитарних ка више демократским формама владања је захватила доминантно православне земље након пада комунизма, и за посебно истицање тог процеса смо предложили увођење појма „православни талас демократизације“. Истраживањем случаја и специфичних искустава Грчке, Србије и Русије са демократизацијом смо утврдили да су православне цркве у ова три случаја имале различите улоге у процесу демократизације. У објашњавању њихових улога, уместо на православну политичку теологију, ми смо се фокусирали на низ независних варијабли (институционални однос са државом, историјско – политички контекст, тип режима као и питање ко је био иницијатор демократизације) и на тај начин покушали да објаснимо њихово различито политичко понашање у процесима демократизације. Искуства демократизације Грчке, Србије и Русије нам говоре да је свака од наведених варијабли имала одређени утицај на улогу православних цркава.

Студија *Улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији* би требало да покаже да је улога религије и верских актера од значаја за истраживање и разумевање демократизације, а да однос православља и демократизације има потенцијал за будућа истраживања у овој области.

Кључне речи: религија, политика, православље, православне цркве, улога, демократизација, Грчка, Србија, Русија, политикологија религије

Научна област: политичке науке

Ужа научна област: политичка теорија, политичка историја и методологија политичких наука

УДК: 271.2(495+497.11+ 470)(043.3)

321:322:271.2(495+497.11+470)(043.3)

THE ROLE OF THE ORTHODOX CHURCHES IN THE DEMOCRATIZATION PROCESSES IN GREECE, SERBIA AND RUSSIA

Abstract

The study *The Role of the Orthodox Churches in the Democratization Processes in Greece, Serbia and Russia* explores the role of the Orthodox Christian religious actors, namely the Orthodox Churches, in the democratization processes in Greece, Serbia and Russia. Until just recently, neglecting the role and influence of religion into politics and political behavior was usual in the Political science literature. Contrary to that, our study is based on an assumptions that religion is an important element for explaining and understanding politics and political behavior, that religious actor have a potential to act politically and that this field of research is one of the most important fields in Political science in general. Therefore, this study has a goal to be a humble contribution to the future development of the politology of religion.

This study had three main research goals, and these are: a) to explore the development and level of democracy in the dominant Orthodox Christian countries in the world and by that to challenge the incompatibility thesis between Orthodox Christianity and democracy, b) to explore and describe the role of Orthodox Churches in the democratization processes in Greece, Serbia and Russia and lastly, c) to try to explain their roles. In our research we used both qualitative and quantitative methods of research, including methods of qualitative document analysis, comparative method and basic statistics. Main research method of our study was the comparative method. We used this method to present our findings on the development and level of democracy in different dominant Orthodox Christian countries, as well as to compare the roles of Orthodox Churches in the democratization processes in Greece, Serbia and Russia (a dependent variable) and later on, to try to explain these specific roles by using a number of independent variables.

Our study showed that the process of democratization took place in the dominant Orthodox Christian countries too, and that it ended up, in general, in establishing the relatively stable democratic regimes. Due to its historical, cultural and above all political

importance, Orthodox Churches were important actors in this process. Wave of transition from authoritarian towards more democratic regimes has taken over dominant Orthodox Christian countries after the fall of communism in Eastern Europe. That is why we suggested naming this group of transitions as the “Orthodox Wave of Democratization”. On the other side, our research on Greece, Serbia and Russia and their experiences with democratization showed us that the Orthodox Churches had different roles in this process. In order to explain these roles and specific political behavior of Orthodox Churches, we focused on the number of independent variables (Church-State relations, historical and political context, type of regime and the question who initiated democratization process), rather than Orthodox political theology itself. Evidences from Greece, Serbia and Russia showed that all of the above stated variables had a certain influence on the role of the Orthodox Churches.

We argue that the study *The Role of the Orthodox Churches in the Democratization Processes in Greece, Serbia and Russia* should show that the role of religion and religious actors is of importance for researching and understanding democratization, and moreover, that the relationship between Orthodoxy and Democratization has a potential for future research in this field.

Keywords: religion, politics, Orthodox Christianity, Orthodox Churches, role, democratization, Greece, Serbia, Russia, politology of religion

Scientific area: Political Science

Subfield: Political theory, political history and methodology of political science

UDC: 271.2(495+497.11+ 470)(043.3)

321:322:271.2(495+497.11+470)(043.3)

Списак табела и графика

Табела 1. *Држава и црква у Грчкој према подацима РАС базе*

Табела 2. *Држава и црква у Русији према подацима РАС базе*

Табела 3. *Држава и црква у Србији према подацима РАС базе*

Табела 4. *Објашњавање улоге православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији*

График 1. *Како објаснити политичку амбивалентност верских актера? Логика аргумента*

График 2. *Доминантно православне земље и суштинска демократизација 1989 – 2015. године*

График 3. *Број демократија и ауторитарних режима у доминантно православним земљама 1989—2015. године*

График 4. *Државно регулисање религије у Русији 1991—2008. године*

График 5. *Државно регулисање религије у Србији (СР Југославији) 1991—2008. године*

САДРЖАЈ

| | |
|--|------------|
| Захвалница..... | i |
| Резиме..... | ii |
| Abstract..... | iv |
| Списак табела и графика..... | vi |
| УВОД..... | 1 |
| I ТЕОРИЈСКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА..... | 9 |
| 1. Истраживачки проблем..... | 11 |
| 2. Преглед литературе..... | 13 |
| 2.1. Религија и демократизација..... | 14 |
| 2.2. Грчка, Србија и Русија: три земље, три различита пута?..... | 19 |
| 3. Обнова верског живота након пада комунизма: припадање без веровања?..... | 29 |
| 4. Како објаснити политичке активности православних верских актера?..... | 32 |
| II ДЕМОКРАТИЗАЦИЈА И ПРАВОСЛАВНИ СВЕТ..... | 38 |
| 1. Проблем мерења демократизације..... | 39 |
| 2. Како мерити демократизацију?..... | 42 |
| 3. Православни свет и демократизација..... | 45 |
| 4. Да ли постоји православни талас демократизације?..... | 50 |
| III ПРАВОСЛАВЉЕ И ДЕМОКРАТИЗАЦИЈА У ГРЧКОЈ..... | 54 |
| 1. Грчка црква као доминантан верски актер..... | 56 |
| 2. Војна хунта и Грчка црква (1967 – 1974.)..... | 63 |
| 2.1. Анатомија државног удара 1967. године..... | 64 |
| 2.2. Хунтина црква?..... | 68 |
| 2.3. Кипарско питање, пад хунте и демократизација..... | 75 |
| 3. Објашњење улоге Цркве за време владавине војне хунте..... | 82 |
| 4. Савремена улога Грчке цркве: секуларизам на чекању?..... | 88 |
| IV ДЕМОКРАТИЗАЦИЈА У РУСИЈИ И УЛОГА РУСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ..... | 105 |
| 1. Руска православна црква као доминантан верски актер..... | 106 |
| 2. Историјски однос Цркве и државе у Русији..... | 111 |
| 3. Пут ка интеграцији Цркве и државе у посткомунистичкој Русији: од Јељцина до Путина..... | 135 |
| 3.1. <i>De jure</i> и <i>de facto</i> : руски „президентијализам“..... | 136 |

| | |
|---|-----|
| 3.2. Борис Јељцин и „невидљива рука“ РПЦ (1991 – 1999.)..... | 139 |
| 3.3. Владимир Путин и РПЦ (2000 – 2008.): асиметрична симфонија?..... | 153 |
| 3.4. Дмитриј Медведев и РПЦ (2008 – 2012.)..... | 166 |
| 3.5. Владимир Путин и РПЦ након 2012. године..... | 169 |
| 3.6. Руска православна црква и политичке партије у Русији..... | 176 |
| 4. Држава, Црква и демократизација Русија: објашњење односа..... | 181 |

V СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА КАО АКТЕР ДЕМОКРАТИЗАЦИЈЕ

| | |
|---|-----|
| СРБИЈЕ | 193 |
| 1. Српска православна црква као доминантан верски актер..... | 194 |
| 2. Историјски однос Цркве и државе у Србији..... | 199 |
| 3. Српска православна црква као актер демократизације Србије..... | 219 |
| 3.1. Црква и политика у периоду 1990 – 2000. године..... | 220 |
| 3.1.1. Ставови СПЦ према важним друштвеним и политичким питањима..... | 223 |
| 3.1.2. Однос субјеката политике према СПЦ..... | 239 |
| 3.1.3. Политичка делатност СПЦ у периоду 1990 – 2000. године..... | 245 |
| 3.1.3.1. Меморандум Светог архијерејског Сабора СПЦ из маја 1992. године..... | 248 |
| 3.1.3.2. СПЦ и рат у Босни и Херцеговини..... | 249 |
| 3.1.3.3. СПЦ и студентски протести (1996 – 1997.)..... | 253 |
| 3.1.3.4. СПЦ и рат на Косову и Метохији 1999. године..... | 259 |
| 3.1.3.5. Пети октобар 2000. године и улога СПЦ..... | 261 |
| 3.2. Политичка улога СПЦ након 2000. године: обнављање симфоније?..... | 262 |
| 4. Објашњавање улоге СПЦ у процесу демократизације Србије: СПЦ као „водећи актер демократизације“?..... | 272 |

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА.....280

ЛИТЕРАТУРА.....293

| | |
|--|-----|
| Прилози..... | 317 |
| Биографија аутора..... | 320 |
| Изјава о ауторству..... | 322 |
| Изјава о истовестности штампане и електронске верзије докторског рада..... | 323 |
| Изјава о коришћењу..... | 324 |

УВОД

Један од задатака политичке науке јесте да објашњава политичко понашање. Између осталог, то подразумева и објашњавање политичког понашања верских актера. У складу са тим, ово истраживање настоји да објасни политичко понашање православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији. На тај начин, овај рад се сврстава у област политикологије религије¹, са намером да покуша да да скроман допринос њеном развоју и сазнањима.

Међутим, у објашњавању и разумевању политичког понашања, политичких исхода, па и политике уопште, политиколози све до скоро нису придавали готово никакав значај религији. Овај став је емпиријски проверен у истраживању Стивена Кетла (Steven Kettell), који је показао да је у периоду 2000 – 2010. године у водећим политиколошким часописима објављено 7245 чланака, али да „само 184 чланка имају неке везе са религијом, што чини просек од 2,54%“². Та чињеница је утицала на стварање једне празнине у научном сазнању, која је донекле попуњена настанком и развојем политикологије религије.³

¹ Погледати више о политикологији религије у: Miroљub Jevtić, „Political Science and Religion“, *Politics and Religion Journal*, Vol. 1, No. 1, 2007, pp. 59-69.

² Steven Kettell, „Has Political Science Ignored Religion?“, *PS: Political Science & Politics*, Vol. 45, No. 1, 2012, pp. 94. Занемаривање религије је утицало на чињеницу да кровна светска политиколошка асоцијација, тј. IPSA (International Political Science Association) званично формира истраживачки комитет „Религија и политика“ (RC 43) 1999. године. Европски конзорцијум за политичка истраживања је оформио истраживачку групу „Религија и политика“ 2006. године. Са друге стране, занимљиво је да је светска социолошка организација ISA (International Sociological Association) основала комитет за социологију религије (RC 22) још 1959. године.

³ Према истраживању Мирољуба Јевтића, ова дисциплина, са прецизно дефинисаним предметом и пољима истраживања, је по први пут у целом свету уведена у систем високог образовања на Факултету политичких наука Универзитета у Београду у школској 1993/1994, погледати више о њеном развоју у: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2009, стр. 13-17. Погледати и друге изворе који потврђују ову чињеницу, рецимо: Stella Marega, „Philosophy, Religion and Politics. Contributions and Challenges of Politology of Religion“, рад презентован на конференцији „Philosophy, Religion and Public Policy“, University of Chester, 8-9th April 2014, доступно на: https://www.academia.edu/6554654/Philosophy_Religion_and_Politics._Contributions_and_Perspectives_of_Politology_of_Religion, приступљено 22. октобра 2017.; Сергеј С. Стрелњиков, *Садејство политичке културе и професионалног сазнања у условима модернизације Русије*,

Занемаривање улоге религије и верских актера у истраживању демократизације, као једне од најважнијих области политиколошких истраживања, се посебно истиче. Већина класичних радова из ове области је готово потпуно занемарила феномен религије и улогу верских актера. Та чињеница се променила у последњих пар деценија, од када се појавио велики број истраживања у овој области⁴. Широк преглед литературе из области религије и демократизације уверио нас је да постоји недостатак студија које би се бавиле односом православних верских актера, односно православних цркава, и њиховом улогом у процесима демократизације у доминантно православним земљама. Управо из тог разлога одлучили смо се да посветимо наше истраживање овом проблему, те да на тај начин покушамо да дамо допринос постојећој литератури. Одлучили смо се за упоредну анализу случајева Грчке, Русије и Србије из неколико разлога. Првенствено због тога што све три земље имају доминантног верског актера чија је улога у друштву не само верска, него и политичка. Друго, динамика процеса демократизације није била иста у овим земљама, те стога ни улога православних цркава није била иста. На тај начин ћемо покушати да објаснимо од којих је фактора зависила улога православних цркава у процесима демократизације у ове три земље. Треће, сматрали смо да једна компаративна студија која се бави православним земљама мора укључити и две вероватно најважније (у политичком смислу, пре свега) доминантно православне земље на свету – Грчку и Русију. Поред тога што ова два случаја дају одређени

докторска дисертација, Универзитет у Тјумену, Русија, 2014, стр. 10, 98, 151; “Anambra’s night of desecration”, доступно на: <http://omokuwa.com/2013/11/anambra-night-of-desecration-by-mobolaji-sanusi/>, приступљено 22. октобра 2017.; Погледати детаљније у: Мирољуб Јевтић, *Искушења политикологије религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2014, стр. 12-14. Важно је напоменути и да је Јевтићев рад о политикологији религије објављен и у: „Theoretical Relationship Between Religion and Politics“, *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 70, No. 2, 2009, pp. 409-418. О развоју политикологије религије на немачком говорном подручју видети: Ian Innerhofer, “A Short Portrait, Development of the ‘Political Science of Religion’ in the German Speaking Countries”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 2, No. 1, 2008, pp. 193-196.

⁴ Погледати: Alfred Stepan, “Religion, Democracy, and the “Twin Toleration”, *Journal of Democracy*, Vol.11, No. 4, 2000, pp. 37-57; Gary King, Kay Lehman and Norman Nie (eds.), *The Future of Political Sciences: 100 Perspectives*, Routledge, New York, 2009; Marko Veković, “Religion and Democratization: Framing Religious and Political identities in Muslim and Catholic Societies, by Michael D. Driessen”, *Democratization*, Vol. 22, Issue 2, 2015, pp. 795-796.

легитимитет истраживању које спроводимо, бављење Грчком и Русијом је у неку руку био и логично, услед тога што се највећи број претходних истраживања из ове области управо односио на њих. На самом крају, бавили смо се и случајем Србије из разлога што сматрамо да је искуство ове земље са демократизацијом другачије од претходна два, поготово из угла политичког деловања доминантног верског актера. Поред тога, сматрамо да је укључивање Србије у ово истраживање природна и логична одлука. Детаљније образложење избора ове три земље се налази у теоријском оквиру рада.

Поред тога што је однос православља и демократизације занемарен у литератури, постојећа истраживања су често била под притиском разних идеолошких матрица које су утицале на доношење неретко тенденциозних закључака. Управо из тог разлога, ми смо поставили себи три главна циља у овом истраживању, и то: а) да истражимо развој, стање и степен демократије у земљама са доминантном православном популацијом у целом свету, те да на тај начин изазовемо тезу о инкомпатибилности православља и демократије, б) да опишемо улогу православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији, и в) да покушамо да објаснимо од чега је та њихова улога зависила. У складу са тим циљевима, оформили смо и хипотетички оквир овог истраживања.

Полазимо од генералне хипотезе која гласи: *процес демократизације је обухватио и земље са доминантно православним становништвом и углавном се завршио са успостављањем релативно стабилних демократских режима. Због свог историјског, културолошког и надасве политичког значаја, доминантни православни верски актери, односно православне аутокефалне цркве, имали су одређену улогу у том процесу.* У правцу доказивања, или оповргавања, ове хипотезе истраживаћемо које су то доминантно православне земље на основу најсавременијих и најрелевантнијих извора. Након тога, бавићемо се питањем које од њих су биле, или и даље јесу, у процесу демократизације. Резултати до којих будемо дошли овим истраживањем ће нам помоћи и у доказивању наше прве посебне хипотезе, која гласи: *Разумевајући таласе демократизације као „групу транзиција из недемократских у демократске режиме које се дешавају у специфичном временском*

периоду и које значајно надмашују транзиције у супротном смеру“ (Huntington, 1993: 15), посебна хипотеза гласи да су доминантно православне земље оформиле специфичан талас демократизације за који предлагемо назив – „православни талас демократизације“. Верујемо да би евентуално доказивање постојања тзв. „православног таласа демократизације“ било вредан допринос литератури о односу православља и демократизације, који би донекле могао да изазове тезу о инкомпатибилности православља и демократије уопште.

Наша друга посебна, као и низ појединачних хипотеза, усмерене су ка другом и трећем циљу нашег истраживања. Друга посебна хипотеза односи се на улогу православних верских актера у процесима демократизације и усмерава наше истраживање не према православној политичкој теологији, него према скупу фактора, већином институционалних, за које верујемо да су утицали на конкретно политичко понашање православних цркви у процесима демократизације. Она гласи: *Иако православна политичка теологија представља идејни покретач акција православних цркава у сфери политике, специфична улога православних цркава у процесу демократизације је зависила од правног уређења односа Цркве и државе, историјско – политичког контекста деловања, типа режима из којег је кренула транзиција ка демократији и од тога ко је био иницијатор демократизације.* Дакле, на овај начин зависна варијабла нашег истраживања постаје улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији, док је низ независних варијабли развијен у правцу објашњавања тог понашања. Независне варијабле су развијене у појединачне хипотезе, којих има четири. Прва од њих се фокусира на институционални однос између православних цркава и држава, и гласи: *За очекивати је да ће православни верски актер бити активнији у процесу демократизације онда када ужива институционалну независност од државе и политичких центара моћи. И обрнуто. Онда када држава и Црква имају блиске институционалне односе, праћене тенденцијом државе да контролише верске актере, није за очекивати да ће православне цркве имати простора за демократизирајуће активности.* Поред институционалног односа Цркве и државе, истражујемо и како историјско – политички контекст деловања утиче на улогу

православних цркава. Тај конкретан задатак смо формулисали кроз другу појединачну хипотезу, која гласи: *Улога православних цркава у процесу демократизације зависила је од историјско – политичког контекста у којем је започео процес демократизације.* Ово је веома важна претпоставка управо због чињенице да смо се одлучили да упоређујемо три различита случаја у којима је улога цркава морала да буде под утицајем контекста историјске и политичке ситуације у којој се целокупна земља налазила. Не треба заборавити да су православне цркве важни фактори идентитета и државотворности православних нација, а нарочито у Грчкој, Русији и Србији, те да је судбина земље често била и судбина Цркве. Даље, сматрамо да су и типови режима који су претходили демократизацији у овим земљама битно утицали на политичку улогу цркава. У складу са тим, формулисали смо и нашу трећу појединачну хипотезу, и то на следећи начин: *Постоји корелација између улоге верских актера и типа режима у оквиру којег је кренуо процес демократизације. Што је систем ауторитарнији, то је тенденција ка контролисању верских актере већа, а самим тим њихов оквир за делање мањи. И обрнуто.* И на самом крају, покушали смо да објаснимо деловање и улогу православних верских актера у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији тако што смо се фокусирали на питање ко је био иницијатор процеса демократизације. Иако сматрамо да су православне цркве биле важни актери у тим процесима, ипак би било донекле наивно тврдити да су оне биле иницијатори или доминантни актери у том процесу. С тим у вези, наша последња, четврта појединачна хипотеза, гласи: *Улога православних цркава у процесу демократизације зависи и од тога ко је иницијатор тог процеса. За очекивати је да верски актери буду активнији у оним процесима демократизације који су кренули од организација цивилног друштва, за разлику од осталих процеса покренутих од стране других иницијатора.* У складу са овако постављеним хипотетичким оквиром, уз раније развијен методолошки поступак који ће бити детаљно образложен у теоријском делу рада, сматрамо да ћемо успети да одговоримо на три главна постављена циља овог истраживања.

Верујемо да ће наш фокус на институцијама, пре него ли на православној политичкој теологији, бити успешнији начин за објашњавање улоге православних верских актера у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији. Иако на тај начин не желимо да искључимо важност православне политичке теологије на политичко понашање православних цркава, верујемо да је овакав приступ прво у складу са најсавременијим истраживањима, а друго, да ће бити много продуктивнији за евентуалне закључке до којих будемо дошли овим истраживањем.

Очекивани резултати нашег истраживања су вишеструки. У научном смислу, надамо се да ћемо донекле успети да попунимо празнину у научном сазнању и савременој литератури када је у питању однос православља и демократизације. Уколико бисмо успели да докажемо постојање „православног таласа демократизације“, верујемо да би у том случају успели да дамо и оригиналан допринос литератури. Поред тога, потенцијално бисмо отворили једно сасвим ново поље истраживања, које би укључило и остале доминантно православне земље и њихова искуства са демократизацијом. Самим тим, обим сазнања би се значајно повећао, а разумевање улоге православних цркава било веће и друштвено и научно корисније. Наш методолошки поступак и хипотетички оквир за објашњавање политичког понашања православних цркава би у том смислу такође био одређени допринос научној литератури. Са друге стране, ово истраживање има тенденцију да понуди и одређени друштвени значај својим закључцима. Како је познато, православне цркве су важни друштвени актери у доминантно православним земљама, те је опис и објашњење њихове улоге од великог значаја за политичку науку уопште. На самом крају, овим истраживањем намеравамо да допринесемо, онолико колико је у нашој могућности, даљем развијању политикологије религије и њеном још дубљем утемељењу као једне од фундаменталних политиколошких дисциплина, без чијих сазнања политичке науке остају непотпуне, па самим тим и мање корисне.

Структурално, наш рад ће бити подељен на пет поглавља, након којих следе закључна разматрања и списак коришћене литературе. Прво поглавље ће бити посвећено теоријском оквиру рада. У том делу указаћемо на истраживачки проблем и потребу да се једно овако истраживање спроведе. Кроз критички преглед литературе

ћемо указати да је религија једна од важних детерминанти демократизације, те да је однос православља и демократизације запостављен у литератури. Указаћемо и на ревитализацију верског живота након пада комунизма у доминантно православним земљама, те да је логично за претпоставити да су верски актери, а нарочито доминантне православне цркве, имале утицај на друштвено-политичке токове. Посебна пажња биће посвећена теоријском приступу објашњавања политичких тежњи верских актера.

Друго поглавље ове дисертације ће се бавити стањем демократије у доминантно православним земљама данас. Проблематизоваћемо проблем мерења демократизације и приказати неколико приступа из савремене литературе које ћемо касније применити на доминантно православне земље. Циљ овог дела дисертације јесте да предложи нов појам у теорији о религији и демократизацији – „православни талас демократизације“ (The Orthodox Wave of Democratization).

Треће поглавље дисертације ће се бавити питањем улоге Грчке цркве у процесу демократизације Грчке, који је кулминирао 1974. године. Анализа ће се састојати из неколико делова. Прво ћемо указати на општа историјска места о развоју Грчке цркве, те православља код Грка, и потврдити важност овог верског актера у друштвено-политичком животу. Поред тога, анализираћемо институционални однос Цркве и државе након Другог светског рата у Грчкој за време војне владавине 1967-1974. године и касније. Посебан акценат ће бити стављен на активности које је Грчка православна црква имала у том периоду. На самом крају указаћемо на неке савремене догађаје у којима је Црква играла битну улогу.

У четвртом поглављу бавићемо се питањем каква је улога Руске православне цркве у политици Русије од пада комунизма, и какве импликације она има на процес демократизације. Поред истицања важности Руске православне цркве за Русију и руски народ, али и целокупни православни свет, указаћемо на институционални однос Цркве и државе након пада комунизма и покушати да објаснимо како је он утицао на активности Цркве у друштвено – политичком животу Русије од пада комунизма. У том смислу, бавићемо се улогом Цркве за време председника Бориса

Јељцина (1991 – 1999) и нарочито након доласка Владимира Путина на власт 2000. године, па све до данас.

Поглавље број пет ове дисертације покушаће да одговори на питање каква је била улога Српске православне цркве у процесу демократизације Србије од пада комунизма 1991. године. Познато је да је након пада комунизма верски живот процветао у православним земљама, и Србија се не разликује од тог обрасца. Након кратког историјског осврта на улогу и важност СПЦ за стварање и одржање идеје српске државе и државности, указаћемо на историјски институционални однос између Цркве и државе, са посебним фокусом на период од пада комунизма 1991. године и деловање СПЦ за време Слободана Милошевића. Централни део овог поглавља ће бити анализа политичких активности СПЦ у процесу демократизације Србије до 2000. године. Поред тога, бавићемо се активностима Цркве и након 2000. године, посебно се фокусирајући на њену интеракцију са државом.

У закључном поглављу ћемо сумирати налазе, дати одговор на постављена истраживачка питања и навести које смо хипотезе успели да докажемо, а које смо оповргли. Компаративном анализом ћемо приказати како су се православне цркве политички понашале у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији. Такође, навешћемо која су питања у оквиру области православља и демократизације остала отворена за дискусију, те указати на могуће опције будућих истраживања.

I ТЕОРИЈСКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

„*Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht*“⁵

Institut für Religionspolitologie, Duisburg

У овом истраживању полазимо од разумевања демократизације као процеса „транзиције од недемократских ка демократским формама владања“⁶ и сматрамо да верски актери имају важну улогу у том процесу. Такав приступ теоријски смешта предложено истраживање у област односа религије и демократије која је у међувремену постала једна од најважнијих дебата у широј области политикологије религије.⁷ Самим тим, ово истраживање припада младој политиколошкој дисциплини – политикологији религије – и има за циљ да покуша да дâ мали допринос њеном развијању.

Оно што је важно истаћи код истраживања односа религије и политике уопште јесте чињеница да политиколози дуго времена нису придавали значај религији као фактору који може да утиче на политику и политичко понашање. Време, али и конкретна политичка пракса, показали су да је то била грешка. Међутим, уколико се сагледа шири контекст развитка друштвених наука, занемаривање религије је донекле разумљиво. Централни одговор се налази у тези о секуларизацији (*secularization thesis*). Ова теза, чији корени сежу далеко у историју, премда највише добија на значају у време Просветитељства, је нарочито узела маха у шездесетим годинама XX века. Суштинска порука ове тезе се заснива на аргументу да ће развој друштва (модернизација) на свим пољима довести до нестанка религије, односно,

⁵ Крилатица Института за политикологију религије из Дуизбурга, Немачка. У преводу значи „ко не разуме религију, не разуме ни политику“. Институт је основан 1996. године.

⁶ Michale Sodaro (ed.), *Comparative politics: A Global Introduction*, McGraw Hill, New York, 2007, p. 22.

⁷ Видети више у: Alfred Stepan, “Religion, Democracy, and the “Twin Toleration”, *Journal of Democracy*, Vol.11, No. 4, 2000, pp. 37-57; Gary King, Kay Lehman and Norman Nie (eds.), *The Future of Political Sciences: 100 Perspectives*, Routledge, New York, 2009; Marko Veković, “Religion and Democratization: Framing Religious and Political identities in Muslim and Catholic Societies, by Michael D. Driessen”, *Democratization*, Vol. 22, Issue 2, 2015, pp. 795-796.

како се буде повећавао степен развијености друштва, улога религије ће се смањивати. Велики број емпиријских истраживања је ишао у прилог овој тези и све је говорило да идемо ка свету у којем религија неће бити релевантан фактор. Најтипичнији заступник тезе о секуларизацији је Питер Бергер (Peter Berger). У чланку „A Bleak Outlook is Seen for Religion“ из 1968. године, Бергер вели следеће: „реално је за очекивати да ће се верници у 21. веку наћи само у малим сектама, окупљени са циљем да се одупру светски распрострањеној секуларној култури“⁸. Своју тезу Бергер је годину дана касније проширио и додатно аргументовао у класику социологије религије *The Sacred Canopy: Elements for Sociological Theory of Religion* (1969) у којој пише о секуларизацији као процесу „у којем се сектори друштва и културе ослобађају доминације верских институција и симбола“⁹.

У складу са тим, Миролjub Јевтић примећује да је религија „*веома ретко била предмет политиколошких истраживања* (италик, М.В.), и то је као резултат дало објашњење политичких процеса, политичког живота, политичких организација, политичких режима, политичких партија и сл. само у једном материјалистичком оквиру који је занемаривао религију...“¹⁰. Овај став је касније и емпиријски проверен и потврђен, у истраживању раније поменутог Стивена Кетла¹¹. Међутим, показало се да је религија и даље важан феномен у савременом свету, што је утицало да горепоменути Бергер тридесет година касније уреди зборник под називом *The Desecularization of the World: Resurgent of Religion and World Politics* (1999) где у уводној напомени признаје да је теза о секуларизацији била погрешна и наставља „претпоставка да живимо у секуларизованом свету је погрешна. Свет данас... је жестоко религиозан као што је увек био, а у неким местима и још више. То значи да је један део литературе из области историје и друштвених наука који се везује за

⁸ „A Bleak Outlook is Seen for Religion“, *New York Times*, 25. фебруар 1968. Овде наведено према: Monica D. Toft, Daniel Philpott and Timothy S. Shah, *God's Century, Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, New York & London, 2011, p. 1.

⁹ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements for Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, 1969, p. 107.

¹⁰ Миролjub Jevtic, „Political Science and Religion“ ... p. 60.

¹¹ Види фн. 2 овог рада.

„тезу о секуларизацији“ суштински погрешан (италик М.В.)¹². У готово свим релевантним изворима из области политикологије религије, теза о секуларизацији и њена критика је једна од почетних тачака. У складу са тим, сматрали смо важним да истакнемо да је то такође почетна теоријска тачка нашег истраживања.

1. Истраживачки проблем

Проблем којим се бавимо у овом истраживању јесте однос између религије и демократизације, или прецизније, улога православних цркава у процесима демократизације. Иако је литература из области религије и демократизације у порасту, очигледан је недостатак студија које се баве православним хришћанством. У складу са тим, истраживачко питање од којег полазимо гласи – *какву улогу су имали доминантни верски актери, односно аутокефалне православне цркве, у процесима демократизације Грчке, Србије и Русије? Од чега је та улога зависила?* Претпоставка од које полазимо јесте да су наведени верски актери имали одређену улогу у процесу демократизације у тим земљама и у овом истраживању желимо да утврдимо каква је та улога била и како се може објаснити¹³.

Одлучили смо се за ова три случаја (Грчка, Србија и Русија) из неколико разлога. Прво, сва три случаја имају доминантног актера у верској сфери – Грчку цркву, Српску православну цркву и Руску православну цркву. Међутим, иако наизглед слични, верујемо да ова три случаја представљају различите улоге

¹² Peter Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent of Religion and World Politics*, Ethnics and Public Policy center, Washington DC and William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999, p. 2. Овај зборник је преведен и код нас: *Десекуларизација света, препород религије и светска политика*, Питер Бергер (ур.). Медитеран, Нови Сад, 2008. Поред тога, занимљиво је погледати како је текао развој политикологије религије, у нпр.: Мирољуб Јевтић, *Проблеми политикологије религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2012, стр. 7-12, или: Мирољуб Јевтић, *Искушења политикологије религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2014, стр. 7-30.

¹³ Треба истаћи да немамо тенденцију да тврдимо да је улога верских актера била важнија од било којег другог фактора (унутрашњег или спољашњег) који може утицати на сложен и динамичан процес демократизације, већ само да докажемо да су и верски актери имали одређену улогу у том процесу и да покушамо да објаснимо од чега је та улога зависила.

православних верских актера у процесу демократизације, што ћемо истраживањем пробати да докажемо. Друго, процес демократизације се није одвијао у истом временском периоду нити у истом историјском контексту. Грчка је са једне стране прошла кроз тај процес након Другог светског рата, док су Србија и Русија кренуле тим путем након пада комунизма. Треће, што је посебно важно, Грчка је већ дуго стабилна демократија, Србија је релативно скоро и донекле успешно успела да пређе тај пут, док је Русија и даље у процесу транзиције. И на самом крају, сматрамо да упоредно истраживање односа православља и политике не сме изоставити случајеве Грчке и Русије због њихове изванредне важности за православни свет. Последишно, ова два случаја су веома заступљена у доступној литератури, што је био важан разлог да управо њих одаберемо за наше истраживање. Заједно са случајем Србије, сматрамо да је компаративни моменат задовољен и да предложена small-n компаративна студија обећава занимљиве резултате.

На први поглед, преглед литературе из област религије и демократизације, са једне стране, јасно показује доминацију извора који се баве питањем односа демократије и римокатолицизма, протестантизма и ислама, док са друге, указује на очигледан недостатак студија које би се тицале односа савременог православља и демократије¹⁴. У том смислу, аутор се слаже са оценом Ирине Папкове да се све до појаве Хантингтоновог дела о „сукобу цивилизација“ може рећи да „емпиријских истраживања како православље може утицати на политичке исходе скоро да и нема“¹⁵. Међутим, важно је додати да је и на том пољу направљен значајан помак у последње време, нарочито након пада комунизма и обнове верског живота, али и да су анализе и извори генерално дескриптивне студије случаја које су се тицале опште улоге верских актера у политичком животу, без компаративног момента. Такође је важно истаћи да постојећа литература из области православља и демократије генерално била под утицајем претежно западног научног обрасца у којем се православље доживљавало као религијска традиција која нема пуно тога заједничког

¹⁴ Elizabeth H. Prodromou, “The Ambivalent Orthodox”, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 62-75. Irina Papkova, *The Orthodox Church and Russian Politics*, Oxford University Press, 2011.

¹⁵ Irina Papkova, *The Orthodox Church and Russian Politics*, Oxford University Press, 2011, p. 5.

са идејама демократије. Међутим, поглед широм православног света данас нас може натерати да се запитамо да ли је то заиста тако?

Грчка и Кипар су у међувремену постале стабилне демократије, док су остале доминантно православне земље морале да чекају „окидач“ за демократизацију. Тај окидач су дочекале са падом комунизма и данас се може рећи да се процес демократизације православних земаља углавном завршио са успостављањем мање-више стабилних демократских режима. У складу са тим, може се рећи да су се и православне земље или придружиле Хантингтоновом „трећем таласу демократизације“¹⁶ или новом „четвртном таласу демократизације“, или пак формирале неки свој специфичан православни талас. Оно што је важно истаћи јесте да је паралелно са процесом демократизације ишао је и процес ревитализације верског живота и обнављање улоге верских актера у друштвено-политичким збивањима. У складу са тим, сматрамо да је логично претпоставити да су они имали одређену улогу у тим збивањима.

У складу са истраживачким проблемом и предметом истраживања, ово истраживање има два три главна циља: а) да истражи развој, стање и степен демократије у доминантно православним земљама, б) да опише улогу православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији, и в) да покуша да објасни од чега је та улога зависила.

2. Преглед литературе

У овом делу рада ћемо приказати кратак преглед литературе из области религије и демократизације, покушати да укажемо на главне трендове и дебате и начин на који се наше истраживање уклапа у савремене токове. Поред општег односа религије и демократизације, у овом делу рада ћемо приказати и критички преглед

¹⁶ Погледати више: Samuel P. Huntington, *The third wave: democratization in the late twentieth century*, University of Oklahoma Press, 1991.

литературе у вези досадашњих сазнања о улози православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији.

2.1. Религија и демократизација

Не би било исправно тврдити да између религије и демократизације постоји узрочно-последична веза. Штавише, литература о демократизацији често занемарује улогу религије и верских актера, па би преглед класичне литературе из области демократизације лако могао да нас наведе на закључак да „религија нема никакав, или скоро никакав“¹⁷ утицај и улогу у овом процесу. Стога би се дало закључити да једно овако истраживање није теоријски утемељено.

Уколико погледамо неке од важних извора у литератури о демократизацији, видећемо да су они готово потпуно занемарили утицај религије. Рецимо, Адам Пшеворски (Adam Przeworski) сматра да „кад се сви други фактори узму у обзир, преостаје закључак да религија није узрок [демократизације, прим. М.В.]“¹⁸. Поред тога, зборник *Transition from Authoritarian Rule* (1986, више издања), у ком су по први пут упоређивани процеси транзиције у већем броју земаља и чији је један од главних закључака да демократизација не мора нужно да се заврши успостављањем демократских режима, је такође занемарио улогу религије и верских актера¹⁹. Још један незаобилазан извор у теорији о демократизацији јесте и *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (1996, код нас преведена 1998). Поред тога што су аутори у овој студији увели

¹⁷ Mirjam Künkler, Julia Leininger, “The multi-faceted role of religious actors in democratization processes: empirical evidence from five young democracies“, *Democratization*, Vol. 16, No. 6, 2009, p. 1084, Note 2.

¹⁸ Адам Пшеворски је професор политичке економије са New York University. Погледати нпр.: Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, New York, 1985; Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, New York, 1991. Овде цитирано према: Сејмур М. Липсет, Џејсон М. Лејкин, *Демократски век*, Александрија прес, Београд, 2006, стр. 240.

¹⁹ Погледати више: Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, Laurence Whitehead, *Transitions from authoritarian rule. Comparative perspectives*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.

и пост-комунистичку Европу у литературу, дефинисали главне типове недемократских режима и начина транзиције као и проблематизовали концепт консолидације демократије, они отварају простор за улогу политичке културе и религије у овом процесу. Међутим, иако идентификују вредност религије и верских актера, поготово у пост-комунистичким друштвима, из њихове студије се може закључити да су се они држали по страни и да се нису мешали у овај процес. Барем не толико да би се њиховој улози морала посветити посебна пажња²⁰.

Да је занемаривање улоге религије у литератури о демократизацији била грешка показали су и време и пракса. Покрети за ослобођење од ауторитарних власти широм света су често били подржани, или чак покренути, од стране верских актера из различитих традиција, нарочито у другој половини XX века. Последично, религија постепено добија своје место у литератури о демократизацији²¹.

О томе пише Семјуел П. Хантингтон (Samuel P. Huntington) у *Third Wave Democratization in the Late Twentieth Century* (1991). У овом раду, Хантингтон предлаже идеју о таласима демократизације²² и тврди да религија важна компонента тог концепта²³. У поглављу „Религијске промене“ Хантингтон указује да су, за разлику од првог и нарочито другог таласа демократизације где су већина земаља биле протестантске, у трећем таласу то биле претежно доминантно католичке земље, и да 1988. године „католичанство и/или протестантизам јесу доминантне религије у

²⁰ Погледати више: Juan J. Linz, Alfred Stepan, *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996. Код нас преведено: Хуан Линц, Афролд Степан, *Демократска транзиција и консолидација: Јужна Европа, Јужна Америка и посткомунистичка Европа*, Филип Вишњић, Београд, 1998.

²¹ Одличан приказ опште слике односа религије и демократије видети у: Peter L. Berger, „The Global Picture“, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 76-80.

²² Погледати више: Семјуел П. Хантингтон, *Трећи талас демократизације на крају двадесетог века*, Стубови културе, Београд, 2004. Неслагање са теоријом о таласима демократизације видети у: *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*, Adam Przeworski (ed.), Cambridge University Press, New York, 2000. Или у: Renske Doorenspleet, „Reassessing the Three Waves of Democratization“, *World Politics*, Vol. 52, No. 3, pp. 384-406.

²³ Поред религијских промена унутар Римокатоличке цркве, Хантингтон истиче и губитак легитимности ауторитативних режима, економски напредак, ефекат „грудве снега“ и спољне факторе, који су заједно утицали да дође до трећег таласа демократизације. Видети више у: Семјуел П. Хантингтон, *Трећи талас демократизације на крају двадесетог века...*

тридесет девет од четрдесет шест демократских земаља²⁴. Као важан аргумент за објашњавање тог феномена он истиче демократске промене које су се десиле унутар Римокатоличке цркве након Другог Ватиканског концила (1962 – 1965)²⁵. Хантингтон закључује да је западно хришћанство (римокатолицизам и протестантизам), заједно са друштвено – економским напретком, постало важан предуслов за демократију²⁶. Овде је важно истаћи и чињеницу да он не види православно хришћанску традицију као фактор промовисања демократизације у трећем таласу. Касније је овај аргумент додатно проширен у његовом вероватно животном, али по закључцима често преиспитиваном и довођеном у питање делу о сукобу цивилизација – *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1993, 1996). Поред тезе да ће међународни конфликти у пост – комунистичкој ери бити засновани на постојећим цивилизацијским разликама (у којима религија игра централну улогу), овај извор потврђује позитивну корелацију између западног хришћанства и демократије, док у исто време истиче забринутост за будућност демократије у православним, исламским и конфучијанским земљама. Штавише, Хантингтон тврди да је „мало за очекивати да ће православни народи развити стабилне политичке системе“²⁷. Због једностраности приступа, западноцентристичког обрасца и тенденције симплификавања стварности, Хантингтон је често био мета критика.

²⁴ Семјуел П. Хантингтон, *Трећи талас демократизације на крају двадесетог век...* стр. 77.

²⁵ Други Ватикански сабор, или скраћено Ватикан 2 (Vatican II) је једна од прекретница у историји Римокатоличке цркве. Прочитати више о неким фундаменталним одлукама у: Leonard Swidler, „Toward a Catholic Constitution: The Copernican Turn – In the Catholic Church, and World”, <http://astro.temple.edu/~arcc/copern.htm>, приступљено 23. јануара 2017.

²⁶ Семјуел П. Хантингтон, *Трећи талас демократизације на крају двадесетог века...* стр. 72-85.

²⁷ Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, pp. 22-49. Касније је овај рад објављен као књига (1996), преведено на наш језик као: Семјуел П. Хантингтон, *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*, ЦИД, Подгорица, 2000. Његова аргументација се заснива на следећим изворима: Max Webber, *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley, 1978; Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations*, Fertig, New York, 1923; Richard Pipes, *Russian under the Old Regime*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1974.

Допринос дебати о односу религије и демократизације дао је и Алфред Степан (Alfred Stepan). У свом тексту о „узајамној толеранцији“ између верских и државних власти (twin toleration), Степан се пита „да ли су сви, или само неки, верски системи политички компатибилни са демократијом“²⁸. Он у литературу уводи појам „узајамне толеранције“, којим означава „минимална ограничења за деловање политичких институција у односу на верске власти, али и за вернике и групе у односу на политичке власти“²⁹. Степан држи да је важност овог концепта од фундаменталног значаја, поготово за верске традиције за које се сматра да су препрека за демократизацију: ислам, конфучијанизам и православље. Поред упућивања на могуће заблуде у вези односа религије и демократије³⁰, када је у питању православље, Степан се пита зашто православље није дало допринос демократизацији као римокатолицизам или протестантизам и каже да то сигурно није због теолошких препрека већ због специфичних организационих форми и традиција које православље као религија негује. Због тога што црква гаји цезаропапистички принцип односа са државом, православна црква не може да буде аутономан актер. Према Степану, све док су лидери државе и друштва антидемократски, демократска опозиција у оквиру цивилног друштва неће добити значајну ефективну подршку од православне цркве³¹.

На критици Хантингтоновог приступа, а на трагу Степана, Елизабет Продрому (Elizabeth Prodromou) у свом раду „The Ambivalent Orthodox“ налази средњи пут³². Продрому се фокусира на концепт плурализма и каже да православље

²⁸ Alfred Stepan, „Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'“, *Journal of Democracy*, Vol. 11, No. 4, 2000, p. 27. Важно је напоменути да постоји и проширена верзија овог текста: Alfred Stepan, „The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'“, in: *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, 2001, pp. 213-253.

²⁹ Alfred Stepan, „Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'“... p. 37.

³⁰ Те заблуде су различитог карактера, и то: *емпиријски*, где се тврди да није добро једноставно претпоставити да је одвајање религије од државе, односно секуларизам, услов постојања демократије; *доктринарно*, треба се чувати оцена да су одређени верски системи сами по себи демократски, или недемократски, већ преферира појам мултивокалности; *методолошки*, не постоје једнозначни услови настанка демократије и на крају, *нормативно*, требало би се пазити либералних одредаба, поготово оних које сматрају да религији није место у јавној сфери. Видети више у: *Ibidem*, p. 40.

³¹ *Ibidem*, p. 53.

³² Elizabeth H. Prodromou, „The Ambivalent Orthodox“, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 62-75.

показује одређену дозу амбивалентности према тој идеји која краси демократске режиме. Она сматра да је плурализам кључни концепт и да нам однос православља према њему може помоћи да схватимо однос православља према демократизацији³³. У својој анализи Продромау се фокусира на изворе учења и теолошке доктрине (теологија стварања, антропологија личности и православни концепт Тројства Бога) које подржавају идеју плурализма. Оно где она види проблем са плурализмом и православљем није, дакле, у теолошким основама, већ у специфичном историјском искуству које нам показује да су православне земље (пре)често биле плен нехришћанских освајача³⁴.

Поред теоријских студија, литература о религији и демократизацији се развија и кроз емпиријска истраживања. У том смислу је карактеристичан допринос Монике Д. Тофт, Даниела Филпота и Тимоти С. Шаша (Monica D. Toft, Daniel Philpott, Timothy S. Shah). За наш рад је нарочито интересантно поглавље „Religion and Global Democratization“. Овде аутори наводе оригиналну класификацију улога које верски актери могу имати за време демократизације, у складу са конкретним активностима које су они имали. Ово је вредан теоријски допринос који ћемо користити у нашем истраживању. У складу са активностима које су верски актери имали, њихов допринос демократизацији може бити као: 1) водећи актер (leading actor); 2) подржавајући актер (supporting actor); 3) слободни јахач (free rider) или 4) отпораш (reactionary resister)³⁵. Поред тога, да би се један верски актер квалификовао као „демократизирајућа снага“, он мора да спроводи барем једну од наведених активности: 1) Протест или организована опозиција ауторитарној владавини; 2) Верска церемонија или програм који промовишу анти-ауторитарне ставове; 3) Координација или сарадња са међународним или транснационалним актерима у циљу слабљења ауторитарног режима или јачање транзиционе демократске владе; 4) Активно подстицање или подршка домаћим опозиционим групама и актерима и 5) Медијација у преговорима између политичких актера са циљем транзиције ка

³³ Ibidem, p. 63.

³⁴ Ibidem, p. 66.

³⁵ Monica D. Toft, Daniel Philpott, Timothy S. Shah, *God's Century, Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, New York and London, 2011, p. 94.

стабилнијем и демократичнијем поретку³⁶. Према њима, када се ови критеријуми примене на 78 случајева демократизације у периоду 1972-2009. године, долазимо до закључка да су у чак 48 случајева (62%) верски актери имали демократизирајућу улогу. Импресиван је и квалитет ангажовања верских актера у овом процесу, према подацима до којих су дошли ови аутори: у чак 30 од 48 случајева верски актери су играли главну/водећу улогу³⁷.

2.2. Грчка, Србија и Русија: три земље, три пута?

Полазна тачка анализе улога православних верских актера у процесима демократизације Грчке, Србије и Русије јесте постојећа литература из ове области.

Што се тиче случаја Грчке, за њу треба рећи да је то једна од најважнијих православних земаља на свету. Са дубоком традицијом заснованој на православној вери, у Грчкој се често може чути да бити „прави“ Грк подразумева бити и православац. Грчка црква у таквом амбијенту има повлашћен положај у друштву, што се најбоље може видети и из уставне одреднице о православљу као државној вери. Поред тога, Црква је централна друштвена институција која ужива висок степен поверења својих грађана. О свим овим темама постоји широк опсег литературе. Међутим, када је у питању однос Грчке цркве и режима војне хунте (1967 – 1974.), тема која наше истраживање посебно интересује, видећемо да то није случај.

Што се тиче периода владавине војне хунте, сматрамо да је најбоље користити рад Кристофера Вудхауса (Christopher M. Woodhouse) и књигу *Успом и пад грчких пуковника (Rise and Fall of the Greek Colonels, 1985)*. Његова анализа догађаја на готово дневном нивоу, а понегде и из сата у сат, представља користан увид у живот војне хунте. Међутим, што се тиче улоге Цркве, треба истаћи да Вудхаус није нашао

³⁶ Ibidem, p. 94-95.

³⁷ Ibidem, p. 95. Треба напоменути да су аутори свесни чињенице да, иако верски актери имају одредницу као *главна/водећа* улога, то не значи да су били једини или најбитнији фактори у демократизацији. То само значи да су били међу најважнијим промотерима демократије у друштву.

за важно да се посвети и улози Грчке цркве, сем на неколико спорадичних места. Иако је то можда разлог за помислити да Црква није била важан актер у том периоду, наше истраживање ће показати сасвим супротно. О улози Грчке цркве за време владавине војне хунте је делимично писао и поменути Степан, који сматра да у њиховом односу треба истаћи барем три чињенице. Прво, треба имати у виду да су постојале две војне хунте, једна успостављена 1967. а друга 1973. године, те да су и једна и друга у првим месецима своје владавине поставиле на место лидера Цркве особу која им је била блиска. Друго, литература не говори нити у једном виду значајнијег отпора војној хунти који је дошао од стране или из Цркве. И на крају, можда и најважније, Степан тврди да након успостављања демократије 1974. године, Црква није ни у ком смислу представљала опозицију том процесу, нити имала неке анти-демократске тенденције. Додуше, Црква јесте имала одређене захтеве у смислу осигуравања своје позиције, али суштински она је подражала процес консолидације демократије након 1974. године³⁸. За наш рад су ово важне смернице у смислу у ком правцу треба усмерити истраживање. Међутим, ми истичемо да Степанов рад оставља празан простор за истраживање у барем два смера. Прво, он се није бавио конкретним деловањем Цркве и државе у том периоду, тачније њиховом интеракцијом, и са друге стране, он не објашњава због чега је та интеракција имала баш такав смер, правац и облик. То је управо место које наше истраживање намерава да попуни. Поред Степана, треба истаћи и рад Димитриса Асимакоуласа (Dimitris Asimakoulas) који се бавио протестима у Грчкој у овом периоду. Његова анализа се бави формирањем два идентитетска круга унутар грчког друштва и на неколико места истиче допринос православља у том идентитетском питању. Међутим, када су у питању протести за време војне хунте, Асимакоулас, нажалост, не налази Цркву као важног актера³⁹. Да је улога Црква за време војне хунте у Грчкој недовољно истражена потврђују Ефи Фокас (Effie Fokas) и Елизабет Продромоу (Elizabeth Prodromou). У приватној кореспонденцији са њима смо утврдили ту чињеницу, док је

³⁸ Наведено према: Alfred Stepan, „Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'“... pp. 53-54.

³⁹ Dimitris Asimakoulas, „Translating 'Self' and 'Others': Waves of Protest Under the Greek Junta“, доступно: epubs.surrey.ac.uk/4956/2/AsimakoulasCyclesProtestVaronEditsDRAFT3.docx, приступљено 14. марта 2017.

Фокас нарочито истакла да је то „табу тема“ у Грчкој. Из тих разлога, ми смо се одлучили да претражујемо доступне новинске архиве Радио Београда, али и електронске базе података страних дневних новина, како би дошли до увида у однос Грчке цркве и режима војне хунте и евентуално дали допринос постојећој литератури.

Када је у питању савремена улога Грчке цркве у политичком животу, литература је очекивано богатија. Теме радова који су нама занимљиви се обично баве положајем Грчке цркве у савременом друштву, као и њеним одговорима на неке од изазова које савремено друштво поставља. Ту се посебно истичу захтеви Европске уније по питању верског плурализма и положаја Грчке цркве, на идентитетска питања, али и на неке скорије изазове, као што су били финансијска и/ли мигрантска криза. Ми ћемо овде упутити на зборник радова *Православље у Грчкој 21. века: улога религије у култури, етничитету и политици*, који су уредили Василиос Макридес (Vasilios Makrides) и Виктор Рудометоф (Victor Roudometof)⁴⁰. Овај зборник је окупио велики број аутора, претежно Грка, који су писали о неким савременим изазовима са којима се Грчка црква среће. Ми ћемо користити овај зборник као основу за истраживање савремене улоге Грчке цркве, која је према Јанису Ставракакису битно одређена „политизацијом црквеног дискурса“⁴¹.

Када је у питању случај Србије и улоге СПЦ у процесу демократизације у овој земљи, преглед литературе указује на широк дијапазон студија. Иако те студије имају различите погледе на овај проблем, већина радова полази од чињенице да је након слома комунизма и распада СФРЈ, Црква успела да постане важан друштвени и политички актер на политичкој сцени Србије.

На првом месту се налази широк дијапазон истраживачких радова Мирољуба Јевтића, који је један од ретких аутора са ових простора који је на време увидео значај религије за политику уопште. Иако је његов примарни истраживачки фокус усмерен на однос ислама и политике, није занемарљив ни његов допринос

⁴⁰ *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides, Victor Roudometof (eds.), Routledge, 2010.

⁴¹ Yannis Stavrakakis, „Politics and Religion: On the „Politicisation“ of the Greek Church Discourse“, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 21, No. 2, 2003, pp. 153-181.

разумевању односа православља и политике. Јевтић у својим радовима често истиче да су религија и политика неодовојиве, те да је занемаривање религије један од највећих пропуста савремених истраживача⁴². Када је у питању православље, и конкретно СПЦ, за нас је веома занимљив Јевтићев став да се Црква након слома комунизма у Србији „показала као једна од најважнијих друштвених институција чије су одлуке у много чему битно утицале на политички живот, расположење и понашање народа“⁴³. Ово је уствари и полазна тачка нашег истраживања улоге СПЦ у процесу демократизације Србије. Треба посебно истаћи да је Јевтић један од ретких аутора који децидно и јасно тврде да је СПЦ имала одређену улогу, или пак утицај, на политичка дешавања у Србији од увођења вишестраначја. Како и ми делимо исто мишљење, одлучили смо да прихватимо овај став и да на основу њега градимо наше истраживање. Поред Јевтића, важно је истаћи и радове Радмиле Радић и Милана Вукомановића. Рецимо, Радић у свом раду „*The Church and the ‘Serbian Question’*”⁴⁴ сматра да је Црква, поготово након распада СФРЈ, али и пре тога, још од средине 80тих, искористила још увек неразјашњено питање Косова да понуди друштву себе као „традиционалног чувара националне сигурности и центра националног живота“ који „никада није издао српски народ“⁴⁵. Према Радић, нео-конзервативна струја унутар СПЦ, заснована на учењима Николаја Велимировића и Јустина Поповића, утицала је на политичку улогу СПЦ у каснијим дешавањима. Важан је њен допринос разумевању овог проблема у ко-ауторском раду са Миланом Вукомановићем „*Religion and Democracy in Serbia since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church*”⁴⁶. Они исправно сматрају да се период повратка СПЦ у јавни живот,

⁴² Погледати више: Мирољуб Јевтић, *Религија изазов политичкој науци*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2010; Мирољуб Јевтић, *Политички односи и религија*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011; Мирољуб Јевтић, Јевтић Мирољуб, *Искушења политикологије религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2014.

⁴³ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 163.

⁴⁴ Radmila Radić, „The Church and the ‘Serbian Question’” in: *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis*, Nebojša Popov (ed.), Central European University Press, Budapest, 2000, pp. 247-273.

⁴⁵ Ibidem, p. 251.

⁴⁶ Radmila Radić, Milan Vukomanović, “Religion and Democracy in Serbia since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church”, in: *Religion and Politics in Post-Socialist Central and*

десекурализација друштва, одвијала у нешто другачијим околностима него ли у осталим посткомунистичким земљама. У питању је био грађански рат који је наступио након распада СФРЈ, а у којем су три доминантне верске заједнице на тој територији одиграле значајну улогу. Према њима, друштвена криза је умногоме допринела да дође до повратка религије, тј. СПЦ, у социјалну и политичку сферу. Они такође указују и на различит став државног руководства у Србији и у Републици Српској према Цркви, где су вође Срба западно од Дрине удовољиле свим захтевима Цркве, што није био случај у Србији. Зато је Црква постала и фактор отпора према режиму Слободана Милошевића, али ипак није била радо прихваћена у тој улози ни од стране опозиције⁴⁷. Радић и Вукомановић у овом раду истичу проблем Косова, екуменизма и односа са папом, али и положај СПЦ у Македонији и Црној Гори у којима се суочила за проблемом шизме, као централне у разумевању улоге Цркве до 2000. године. Треба истаћи и да се Милан Вукомановић нарочито бавио питањем улогом Цркве након 2000. године у раду „*The Serbian Orthodox Church in the Aftermatch of October 5, 2000*“⁴⁸. У овом раду он чак и односе Цркве и државе означава термином „симфонија“, док се правно регулисање религије и деловања верских заједница, према њему, може означити и термином „етатизација цркве“. Вукомановић тврди да је деловање у новом, демократском, окружењу новост за Цркву, те да је промена у односима са државом дошла „преко ноћи“⁴⁹. Вукомановић тврди да су након доласка Војислава Коштунице на власт, односи Цркве и државе постали још блискији. Овај извор је нарочито битан за наш рад и из разлога што се Вукомановић бави и проблемом односа Цркве и демократије и цивилног друштва, ослањајући се највише на радове Радована Биговића. Закључак који доноси ова анализа јесте да су православне цркве увек биле зависне од државе и биле у односу у којем је држава готово увек била „јачи“ актер. Истиче се и критика црквених ставова, који се означавају као про-руски, анти-западни, анти-екуменски и незаинтересовани

Southeastern Europe, Challenges since 1989, Sabrina P. Ramet (ed.), Palgrave Macmillan, 2014, pp. 180-211.

⁴⁷ Ibidem, p. 183.

⁴⁸ Milan Vukomanović, “The Serbian Orthodox Church in the Aftermatch of October 5, 2000”, *Politics and Religion*, Cambridge University Press, Vol. 1, 2008, pp. 237-269.

⁴⁹ Ibidem, p. 239.

за међурелигијски дијалог, што наводи Вукомановића да означи Цркву као конзервативног политичког актера⁵⁰.

На самом крају желимо и да укажемо на посебан број часописа *Нова српска политичка мисао* са темом броја „Црква и држава“ из 2007. године⁵¹. У овом броју је окупљен велики број аутора који су се бавили односом СПЦ и државе од распада СФРЈ. Ми ћемо истаћи само неколико најважнијих текстова за нас, као што је рецимо текст Гордане Живковић „Црква и држава (успостављање демократског концепта односа)“⁵². Живковић сматра да Црква своју улогу у друштву покушава да оствари „интегрисањем у идеолошки и државни апарат власти, „руководећи се“ при том тзв. теоријом симфоније или сагласја“. Према њој, усвајањем Закона из 2006. године је дошло до подређивања Цркве држави што ће имати „катастрофалне последице за цркву“, те да је једина права опција увођење принципа „развијености цркве и државе, која чини недопустивим свако државно мешање у „унутрашње црквене ствари“⁵³. Када су у питању расправе поводом питања да ли Црква уопште треба да се меша у политику, занимљив је текст Александра Ђаковаца. Наиме, Ђаковац сматра да се Црква заиста и не меша у дневно-политичке теме, али и да је „сасвим неутемељено очекивати да Црква неће или да не треба да износи своје виђење решења питања Косова и Метохије или статуса Црне Горе...“⁵⁴. Сличним проблемом се бави и Бранко Радун који сматра да, иако Црква није политичка организација, да је „политичност део њене бриге за ближње“ те да треба разликовати политичко, које је према њему „у самом бићу цркве“, од политикантске и клерикализацијске „деформације мисије цркве“⁵⁵. Један од најзанимљивијих текстова из овог посебног броја је написао Слободан Г. Марковић. Он се бавио једном за нас веома интересантном темом.

⁵⁰ Ibidem, pp. 263-264.

⁵¹ Погледати: „Црква и држава“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007.

⁵² Гордана Живковић, “Црква и држава (успостављање демократског концепта односа)“, у: Ibidem, стр. 23-34.

⁵³ Ово је управо аргумент Степана уз помоћ којег и предлаже увођење принципа „узајамне толеранције“ о којој је раније било речи. Живковић иако размишља веома слично, ипак не упућује читаоца на Степанов текст. Све наведено према: Ibidem.

⁵⁴ Погледати више: Александар Ђаковац, „Црква, држава и политика“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 35-41.

⁵⁵ У: Бранко Радун, „Црква између Сциле и Харидбе“... стр. 51-61.

Наиме, он је истраживао да ли је у Србији заиста на делу клерикализам. Његов закључак је да „Политички, СПЦ није имала никада посебну моћ, осим у раздобљу 1937-1941.“, те да се за савремени тренутак може закључити да „Црква ни економски, ни политички не представља важан фактор у Србији“⁵⁶. Марковић потписује још један текст у овом броју који се бави улогом СПЦ у времену политичког плурализма 1990 – 2006. године. У овом веома важном тексту за нас идентификује се промена у политичком понашању СПЦ према држави и режиму Слободана Милошевића. Према Марковићу, постоје две етапе овог односа. У првој, која је трајала све до 1996. године, Црква се „држала политички подобно према режиму Слободана Милошевића“. Међутим, након студентских демонстрација, „отворено је прешла на страну опозиције и задржала тај став до краја Милошевићевог режима“⁵⁷. Након политичких промена 2000. године, Марковић, у складу са претходним текстом и закључица, и даље сматра да је њен утицај у политичкој сфери занемарљив али да је и поред тога СПЦ успела да „постане средишња установа у пољу грађанског друштва по популарности“⁵⁸.

Оно што је заједничко за готово целу литературу о улози СПЦ у процесу демократизације Србије јесте полазна тачка да је након распада СФРЈ Црква успела да попуни идеолошку празнину, која је додатно иницирана политичким контекстом. Црква је себе представила као носиоца државног идентитета и покушала да осигура ту позицију на неколико начина, пре свега кроз образовање, повраћај имовине и улогом у војсци. Међутим, како је тадашње државно руководство остало немо на те захтеве Цркве, или их је испунило у деловима, она је постала важан актер отпора. Након 2000. године, Црква и држава су кренуле у процес институционалног зближавања, који је проузроковао да се политичка улога СПЦ промени. Дакле, ове студије представљају добру полазну тачку за истраживање феномена и имају дескриптивни потенцијал, међутим, оне не објашњавају који су то фактори утицали

⁵⁶ Слободан Г. Марковић, „Клерикализам у Србији: привид или стварност?“... стр. 74.

⁵⁷ Слободан Г. Марковић, „Улога СПЦ у раздобљу политичког плурализма: 1990 – 2006.“ ... стр. 98.

⁵⁸ *Ibidem*, стр. 104.

да Црква има баш такву политичку улогу до и након 2000. године. У складу са тим, наше истраживање има тенденцију да допринесе постојећој литератури.

Што се тиче случаја Русије и улоге Руске православне цркве (РПЦ) у процесу демократизације, треба рећи да је литература из ове области обимна и да је тешко изабрати најрелевантније изворе. Један од разлога зашто је то тако треба тражити и у посебном интересовању Запада за случај Русије, што резултира великим бројем извора. Међутим, једна од олакшавајућих ствари за наше истраживање је било објављивање посебног броја научног часописа *Политикологија религије* посвећеног теми „Религија и политика у Русији“⁵⁹. Наталија Великаја (Nataliya Velikaya) у уводној речи говори о великој промени која је задесила постсовјетску Русију по питању религије. Великаја наводи да је „висок степен поверења у Цркву показује да су активности верских организација и важне и нужне“, те да када је у питању улога Цркве у друштву и политици, и атеиста и верници смарају да је она важна. Према њој, „Црква има велики утицај на друштвену климу у Русији“, што се не може рећи и за остале верске организације⁶⁰. Из овог броја се посебно истичу четири рада. Пре свега, то је рад Валентине Слободжњикове (Valentina Slobodzhnikova) који се баци утицајем религије на формирање политичких партија у Русији. Њен аргумент се своди на то да је верски фактор у креирању политичких партија у модерној Русији веома важан, како за формулисање специфичних политика, тако и за идеје спољне политике и сл. Најважније од свега, религија се види као важан инструмент добијања подршке народа. У њеном раду она анализира велики број политичких партија у Русији, закључујући да се активна употреба религије у принципу коси са идеалом секуларне државе, која након 2012. године према Слободжњиковој може да се назове и „примитивни секуларизам“⁶¹. Са друге стране, Сергеј Лебедев (Sergey Lebedev) се бавио проблемом верске наставе у образовном систему у Русији. Како ћемо касније показати, ово питање је било од велике важности за односе Цркве и државе у Русији.

⁵⁹ „Religion and Politics in Russia“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 13-143.

⁶⁰ Све наведено према: Nataliya Velikaya, „The Word of the Guest Editor“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 13-16.

⁶¹ Valentina Slobodzhnikova, „The Religious Factor in Party Creation in Modern Russia“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 19-41.

Лебедев у свом раду тврди да је Русија, између осталог, позната и по „верски фокусираном образовању“ и увођењу православне доктрине у школске клупе. По њему, три главна актера у дебати око образовног система у Русији – држава, Црква, јавност – су имале веома занимљиву динамику која се може посматрати и из угла демократизације друштва⁶². Жан Тошченко (Zhan T. Toshchenko) је истраживао интеракције између државе и Цркве и у једном делу рада се фокусирао на искуство Русије. По њему, Русија се не може окарактерисати као теократија, нити држава која је прогласила једну веру за државну. Међутим, он исправно примећује да је динамика интеракције таква да Русија све више постаје земља са доминантном религијом, што се не уклапа са чињеницом да је Русија једна велика, мултиконфесионална држава. Тој чињеници је допринело и доношење Закона о савести и верским организацијама из 1997. године, о којем ће касније бити више речи. У складу са тим, Тошченков рад може бити веома користан у смислу формирања једног ширег теоријског оквира промишљања односа државе и цркве⁶³. И на самом крају, желимо да истакнемо и да је рад Полине Борисове (Polina Borisova). Борисова се бави проблемом који се тиче и нашег истраживања, тј. улогом Цркве и верских организација у јавном животу руског друштва. Међутим, након дубље анализе њеног рада се види колики је значај теоријског опредељења битан за истраживачки рад. Наиме, њена анализа је из угла социологије религије и бави се пре свега изазовима које савремено друштво представља за ову науку. Зато се она и фокусира на феномене религиозности и црквености и њиховим карактеристикама у посткомунистичкој Русији. Са друге стране, овај рад је занимљив јер истиче значај толеранције и слободе вероисповести за мултиверску Русију и описује како се одвија та динамика у руском друштву⁶⁴.

⁶² Sergey Lebedev, „The Socio-Political Bases of Confessionally Focused Practices of Religious Studies in Russian Education”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 43-53.

⁶³ Zhan T. Toshchenko, “State and Religion: Problems of Interactions”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 101-120.

⁶⁴ Polina Borisova, „Church and Religious Organizations Participation in Public Life of Russian Society”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 55-68.

Поред ових радова, објављених у часопису *Политикологија религије*⁶⁵, треба истаћи и радове Николаја Гвоздева, Зое Кнокс, Валаса Даниела и Ирине Папкове. Николај Гвоздев (Nikolas Gvosdev) се бавио политичком улогом РПЦ у посткомунистичкој Русији. Он сматра да су и Црква и држава одбиле усвајање принципа државне цркве и на тај начин допринеле развоју цивилног друштва. У исто време, он сматра да је управо на тај начин Црква постала најважнији актер цивилног друштва. Оно што се десило касније јесте чињенице да је Црква постала један од главних савезника државе, подржавајући њену политику, док је са друге стране држава обезбеђивала подршку давањем одређених бенефиција Цркви. Његов концепт „контролисаног плурализма“⁶⁶ је веома занимљив и користан за наше истраживање. Поред њега, наш рад ће се доста ослањати и на Зое Кнокс (Zoe Knox), за чију књигу из 2005. године Ирина Папкова тврди да је „једна од две једине озбиљне монографије на енглеском језику у вези улоге РПЦ у руској политици које су објављене у целокупном периоду од пада Совјетског савеза“⁶⁷. Оно што је један од највећих доприноса Кноксове јесте идентификација две велике струје унутар РПЦ, либералне и конзервативне. Она тако прави разлику између званичних ставова Цркве, који су често конзервативни и блиски држави, али и оних либералних који представљају демократски потенцијал унутар Цркве⁶⁸. На трагу Кнокс, и Валас Даниел (Wallace Daniel) истиче потребу да се Цркви треба приступати као једној мултивокалној, а

⁶⁵ Треба рећи да часопис *Политикологија религије* постаје важна адреса за истраживање религије и политике. Напомињемо да је часопис 2016. године славио 10 година излажења. Поводом тог догађаја је организована међународна научна конференција на Факултету политичких наука Универзитета у Београду, и то 25. новембра 2016. Након конференције је објављен и зборник радова: *10 година Политикологије религије*, Мирољуб Јевтић, Марко Вековић (ур.), Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Факултет политичких наука УБ, Београд, 2017.

⁶⁶ Погледати: Nikolas Gvosdev, “‘Managed Pluralism’ and Civil Religion in Post-Soviet Russia”, in: *Civil Society and Search for Social Justice in Russia*, Nikolas Gvosdev and Cristopher Marsh, Lexington Books, Lanham, 2002, pp. 75-89; Nikola Gvosdev, “Unity in Diversity: Civil Society, Democracy and Orthodoxy in Contemporary Russia”, in: *Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy*, Cristopher Marsh (ed.), Institute on Culture, Religion and World Affairs, Boston, 2004, pp. 25-30.

⁶⁷ Наведено према: Irina Papkova, *The Orthodox Church and Russian Politics*, Oxford University Press, 2011, p. 9.

⁶⁸ Погледати: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism*, Routledge, New York, 2005.

никако као монолитној, институцији. Његова анализа се фокусира на три парохије на територији Москве, чија интеракција са државом није толико једноставна као што се на први поглед може чинити⁶⁹. Међутим, примећује се и да Кнокс и Даниел можда и превише простора дају РПЦ, тачније, превише утицаја на формирање и усвајање државних политика. Како Ирина Папкова (Irina Papkova) каже, механизам „Црква тражи, држава ради“ просто не функционише тако једноставно. Њена студија се управо бави тим проблемом на на нивоу федералне политике. Испитивањем механизма „црква тражи, држава даје“ њена студија показује да иако народ перципира РПЦ као политичког актера, њен реални утицај на политичка збивања у земљи је у неку руку ограничен, тј. сигурно рећи да није једини.

Поред тога, важно је истаћи и комунистичко искуство. Комунизам је у неку руку утицао и на дешавања у Грчкој, што ћемо касније показати, али то је потпуно другачије искуство од оног из Србије и Русије. Зато је саставни део готово свих истраживања овог феномена и истицање препорода религије након пада комунизма, које је уствари дало крила и православним црквама, као доминантним верским актерима, да постану и важни политички актери. У даљем тексту ћемо се кратко осврнути на феномен препорода религије у свету уопште, а нарочито у посткомунистичком миљеу.

3. Обнова верског живота након пада комунизма: припадање без веровања?

За повратак религије у политиколошку литературу најзаслужнији је препород религије широм света. Између осталих утицаја, сматрамо да тај феномен „дугује захвалност“ важним политичким догађајима из друге половине XX века, пре свега Иранској исламској револуцији из 1979. и паду Берлинског зида 1989. године. Феномен препорода религије (*resurgence of religion*) се у литератури обично означава и као *десекуларизација*. Што се тиче православног света и православног верског

⁶⁹ Wallace Daniel, *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*, Texas A and M University Press, 2006.

живота, сматрамо да је од великог значаја за истаћи да православне земље деле један образац када је у питању „повратак религије“, а тиче се специфичног односа према вери и верском животу.

Када је Грејс Дејви (Grace Davie) истраживала будућност религије у Великој Британији, изнела је став да се будућност религије може описати кроз формулу „веровање без припадности“ (believing without belonging)⁷⁰. Овде се ради о обрасцу веровања који не подразумева активну улогу појединца у самим верским обредима. Ми сматрамо да је код православних народа нешто другачија ситуација, те да би формула могла да буде преокренута и да гласи – припадање без веровања. То значи да, генерално гледано, изјава о припадности одређеној верској заједници не мора бити нужно повезана са самим чином веровања и последично црквеношћу. Односно, у православним срединама се припадност православној цркви пре свега разуме као питање идентитета, а не као питање само вере. Релевантна истраживања потврђују ове чињенице. Уколико погледамо најскорије истраживање Пју центра (Pew Research Center), насловљено „Религија и национална припадност у Централној и Источној Европи, национални и верски идентитети сједињени у некада атеистичком региону“⁷¹, видећемо следеће: 1) Након пада комунизма, долази до нагле ревитализације православног хришћанства у Централној и Источној Европи, и то је случај са свим доминантно православним земљама, али не и римокатоличким; 2) Пораст православља није праћен са већим степеном црквености, па су тако римокатолици посвећенији верским обавезама и ритуалима од православаца; 3) У православним земљама постоји јасна веза између верске и националне припадности. То значи да су православни испитаници у великом броју (чак 70%) означили своју религијску припадности као веома важну за свој национални идентитет, потврђујући чињеницу да „бити прави Рус, значи бити православан“, или „бити прави Грк, значи бити православан“; 4) Велики број православних испитаника подражава близак однос

⁷⁰ Погледати више у: Grace Davie, “Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain”, *Social Compass*, Vol. 37, No. 4, 1990, pp. 455-469, или: Grace Davie, *Religion in Modern Europe, A Memory Mutates*, Oxford University Press, 2000.

⁷¹ “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, Pew Research Center, pp. 1-176, истраживање објављено 10. маја 2017. године, приступљено 16. маја 2017.

између Цркве и државе. Чак трећина сматра да држава треба да подржава и шири религијске и моралне вредности, док и више од трећине сматра да држава треба да даје финансијску подршку православној цркви; 5) Православне земље очекују од Русије и Руске православне цркве да преузму лидерску позицију у региону. Ово је поготово интересантно, јер је то став целокупног православног света, не само Руса. Испитаници већински сматрају да би Русија требала да буде контрабаланс утицају Запада и западњачких вредности; 6) У православним земљама доминирају конзервативни друштвени ставови. Истраживање се бавило ставовима по питању абортуса, хомосексуалних бракова и питањима рода; 7) Постоји раширена носталгија за СССР-ом. Велики број испитаника мисли да је распад СССР-а био лоша ствар за републике, што је случај чак и са Украјином, где нешто више од трећине испитаника подржава овај став; 8) Постоје подељена мишљења о демократији као најбољем начину владања. Ово је још један важан налаз за наше истраживање. Једноставно, испитаници не сматрају да је демократија најбољи облик владавине. То је случај у само једној доминантно православној земљи, Грчкој. Остали испитаници сматрају да су разне форме недемократских режима потребне и ефикасније у решавању одређених проблема и 9) Постоји одређен степен оклевања када је у питању прихватање муслиманске и низак степен прихватања ромске популације. Ово је генерална слика за целу Централну и Источну Европу, па су чак римокатолици показали већи степен анимозитета према прихватању муслиманске популације.⁷²

Ревитализација религије након пада комунизма је једна од почетних претпоставки нашег истраживања. То потврђује главни закључак наведеног Пју истраживања и гласи да је „повратак религије у регион који је некада био под атеистичким режимима упечатљив – нарочито у неким историјски доминантно православним земљама, у којима се степен верске афилијације константно подиже већ деценијама“⁷³. Ови подаци нам дају за право да успоставимо каузалну везу и

⁷² Све наведено према: „9 key findings about religion and politics in Central and Eastern Europe”, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/05/10/9-key-findings-about-religion-and-politics-in-central-and-eastern-europe/>, приступљено 16. маја 2017.

⁷³ “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, Pew Research Center... р. 8. Што се тиче евентуалних критика овог истраживања, можемо рећи да смо

кажемо да је пад комунизма утицао на препород религије, а препород религије утицао да православне цркве заузму позицију доминантних верских актера. Таква позиција им је гарантовала и позицију политичког актера, који је имао одређени утицај и улогу у друштвено – политичким дешавањима у тим земљама. Међутим, и даље остаје отворено питање како и на који начин објаснити политичко деловање верских актера. Тај проблем ће бити детаљније образложен у следећем потпоглављу.

4. Како објаснити политичке активности православних верских актера?

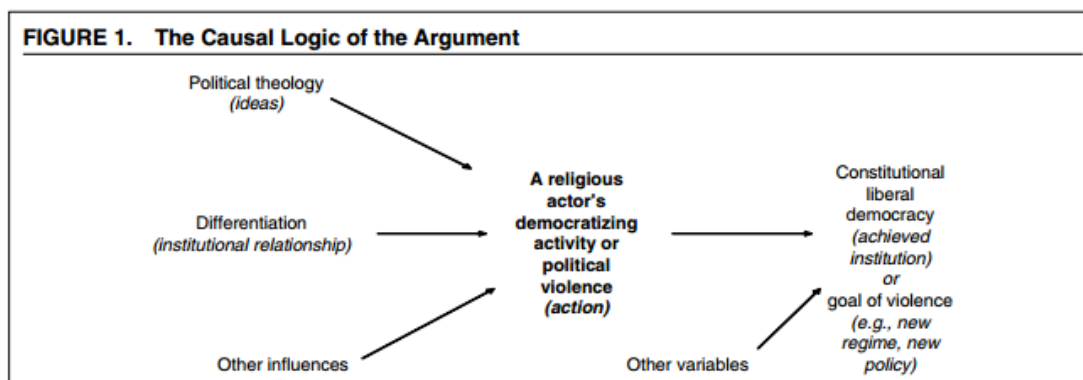
Како смо већ навели, под појмом „православни верски актер“ подразумевамо аутокефалну православну цркву која делује у оквиру својих граница. У нашем случају, то су Грчка црква, Српска православна црква и Руска православна црква. Како су све три државе искусиле процес демократизације, са мањим или већим дометом, наш рад поставља питање какву су улогу имали доминантни верски актери, тј. православне цркве, у том процесу? И, од чега је та улога зависила?

Даниел Филпот (Daniel Philpott) је у свом раду „Explaining the Political Ambivalence of Religion“ (2007) дао важан допринос разумевању политичких тежњи верских актера, као и начину објашњења истих. Филпот тврди да су верски актери амбивалентни по погледу њихове политичке делатности, као и да имају потенцијал да делују као актери политичког насиља, али и као актери демократизације. Према њему, у ком правцу ће њихова активности бити зависи од политичке теологије коју верски актер има (ниво идеја) и диференцијације, тј. степена аутономије верског актера у односу на државу (ниво институција).⁷⁴ Филпотов аргумент је графички приказан у Графику 3.

изненађени изостављањем Македоније и Црне Горе из овог истраживања. То су две земље из региона које имају већинску православну популацију, те остаје нејасно зашто нису ушле у ову анализу.

⁷⁴ Daniel Philpott, “Explaining the Political Ambivalence of Religion”, *American Political Science Review*, Vol. 101, No. 3, 2007, pp. 505-525.

График 1. *Како објаснити политичку амбивалентност верских актера? Логика аргумента*



Извор: Daniel Philpott, “Explaining the Political Ambivalence of Religion”, *American Political Science Review*, Vol. 101, No. 3, 2007, p. 509.

Што се тиче политичке теологије, њу Филпот дефинише као „скуп идеја које верски актер има о легитимној политичкој власти. Ко је поседује? Држава? Или неки други ентитет? До које мере је држава спремна да промовише веру? Од чега се састоји правда? Који је прави однос између верских ауторитета и државе? Које су обавезе верника према политичком поретку? Одговори на ова питања мотивишу верске лидере и организације да подрже, супроставе се, модификују или осујете државне активности“⁷⁵. У нашем раду ми прихватамо и истичемо важност политичке теологије за деловање верских актера, јер управо она даје идеациону оријентацију верским актерима у сфери политике и као таква је од велике важности за разумевање њихових акција. То је случај и код православне политичке теологије⁷⁶.

Међутим, у нашем истраживању нећемо стављати акценат на православну политичку теологију. Одлучили смо се за овај приступ из неколико разлога. Прво, највећи број светски релевантне литературе и аутора из области политикологије религије се не баве проблемом политичке теологије, већ се више фокусирају на саме акције, поступке или поруке верских актера у сфери политике и нарочито

⁷⁵ Ibidem, p. 507.

⁷⁶ Између осталог, погледати више о односу православља и политике у специјалном броју часописа *Градац* посвећеног овој проблематици: „Православље и политика“, *Градац*, бр. 110, год. 20, 1993, стр. 5-126. Погледати и: Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political, Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, 2012.

политичким последицама истих. Иако нико од њих не занемарује важност политичке теологије, штавише, често је истиче, они једноставно дају предност неким другим механизмима објашњавања политичког понашања. Друго, политичка теологија није политиколошка дисциплина *per se*, политикологија религије јесте. Политичка теологија је теолошка дисциплина, којом се генерално баве теолози и философи, али и социолози религије. Потпуно је јасно да политичке науке имају додирне везе и велики степен преклапања са теологијом и нарочито философијом, али овде говоримо о једној посебној политиколошкој дисциплини која се развила да би идентификовала и објашњавала политичке акције верских актера. У складу са тим, наше истраживање представља политиколошку анализу и ту чињеницу посебно истичемо као важну. Треће, препоручљиво је да једно истраживање као што је докторска дисертација користи само једну врсту аргументације⁷⁷. У том смислу, уколико бисмо применили Филпотов приступ у нашем истраживању, то би значило коришћење два аргумента: једног идеационог, који би се тицао православне политичке теологије и њеног односа са демократизацијом, али и институционалног аргумента, који би нам користио у објашњењу улоге верских актера у процесима демократизације. Ми смо се, пак, одлучили да се у овом истраживању користимо пре свега институционалном аргументацијом. Поред тога што је ова врста аргумента ближа политиколошким анализама, верујемо да ће њен допринос овом истраживању бити конкретнији и јаснији, а резултати до којих будемо дошли кориснији. И четврто, самим тим што смо истакли да православне цркве имају потенцијал да подрже демократизирајуће активности, сматрамо да је од велике важности да покушамо да објаснимо од чега зависи да ли ће тај потенцијал бити искоришћен или не. И ако да, у којем правцу? Наша претпоставка јесте да институционални оквир у којем православни верски делују има потенцијал да објасни њихову специфичну улогу у процесу демократизације у Грчкој, Србији и Русији. Како смо раније навели, фокусираћемо се на институционални однос између Цркве и државе (Church – State

⁷⁷ Видети рецимо: Gary King, Robert O. Keohane, Sidney Verba, *Designing Social Inquiry, Scientific Interference in Qualitative Reserach*, Princeton University Press, 1994.

Relations), историјско-политички контекст деловања, тип режима у оквиру којег је дошло до демократизације, као и питање ко је иницирао демократизацију.

Што се тиче институционалног односа између Цркве и државе, Филпот предлаже употребу термина диференцијација⁷⁸. Он се односи на „степен међусобне аутономије између верских тела и државних власти у њиховој правној основи, тј. степена у којем сваки ентитет има прерогативе у односу на други када су у питању власт, бирање својих представника, дефинисање политика, вођење активности, или укратко, да воде саме себе“⁷⁹. Филпот сматра да уколико у једној земљи постоји висок степен диференцијације, онда се однос између верског актера и државе може једноставно описати као „диференциран“, а уколико је степен низак, он предлаже термин „интеграционализам“⁸⁰. Ми сматрамо да однос православних верских актера и државе у Грчкој, Србији и Русији има централну улогу у објашњавању њихове улоге у процесима демократизације. Поред концепта диференцијације, у овом истраживању ћемо користити и базу Џонатана Фокса (Jonathan Fox). Фокс је са групом сарадника израдио емпиријску базу података – *Religion and State Project*. Из ове базе података користимо само једну од варијабли, и то: „одвајање религије и државе“ (Separation of Religion and State), јер сматрамо да је она кључна институционална варијабла која квантификовано мери однос државе према верским заједницама. У оквиру ове варијабле се налази група од укупно три варијабле, и то „државна религија“ (State Religion), „званична ограничења“ (Official Restrictions) и за наш рад најважнија варијабла – „државно мешање у питање вере“ (GIR – Government Involvement in Religion). Ова последња варијабла је кодирана на скали од 0 – 14, са вредношћу 0 (нула) која означава „непријатељство“ са једне стране, и вредношћу 14 која означава највећи степен подршке државе према религији. У овој бази, ова варијабла се означава префиксом *sbx*.⁸¹

⁷⁸ Филпот упућује на већ поменутог Питера Бергера и *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), али и на: David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper & Row Publishers, 1978.

⁷⁹ Daniel Philpott, “Explaining the Political Ambivalence of Religion”... pp. 506-507.

⁸⁰ Више о методологији мерење диференцијације видети у: Ibidem, p. 507.

⁸¹ Више о овој бази погледати: <http://www.thearda.com/ras/>, приступљено 28. јануар 2017. Велики број радова је написан управо на основу ове базе, погледати нпр. радове Џонатана

Другу независну варијаблу, историјско-политички контекст деловања, ћемо користити да објаснимо како је специфичан историјски моменат утицао на акције верских актера и њихову улогу у процесу демократизације. Сматрамо да је од велике важности за улогу верских актера историјски моменат у којем креће процес демократизације, праћен политичком ситуацијом у земљи. На примерима Грчке, Србије и Русије ћемо показати како он утиче на понашање доминантног верског актера. Остале две варијабле позајмљујемо из већ поменуте књиге *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (1996). И то једну макро варијаблу, тип режима који је претходио демократској транзицији, и у оквиру којег делује верски актер, и једну варијаблу средњег домета, ко је био иницијатор демократизације. Користићемо типологију ауторитарних режима Линца и Степана⁸² и истраживати да ли је, и ако јесте како, различит тип режима утицао на различите улоге верских актера у процесу демократизације Грчке, Србије и Русије? И на крају, што се тиче варијабле иницијатора демократизације и улоге православних цркава у процесу демократизације, у односу на одговор на питање ко је иницирао процес (да ли је то цивилно друштво, колапс режима, револуција, не-хијерархијски војни удар или хијерархијска држава) сматрамо да можемо објаснити и специфичну улогу православне цркве.

Ми немамо тенденцију да верујемо да су ово једини фактори који утичу на политичко понашање православних цркава у процесима демократизације. Зато је од важности напоменути и улогу осталих утицаја. Као што је познато, а и већ напоменуто, демократизација је комплексан процес са много утицаја који могу променити исход или ток самог процеса. Међутим, у истраживању је потребно

Фокса: Jonathan Fox, *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Religious Discrimination against Religious Minorities*, Cambridge University Press, New York, 2016; Jonathan Fox, *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*, Cambridge University Press, New York, 2015; Jonathan Fox, *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*, Routledge, London, 2013; Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge University Press, New York, 2008.

⁸² Погледати више у: Juan Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe...* pp. 40-54.

фокусирати се само на неколико фактора, јер није могуће обрадити све факторе и утицаје у једној студији. Наше истраживање ће бити допринос теорији о демократизацији самим тим што ће доказати, или неће, да комбинација наведених фактора утиче на специфично политичко понашање православних верских актера.

II ДЕМОКРАТИЗАЦИЈА И ПРАВОСЛАВНИ СВЕТ

Према најновијим подацима, православни свет окупља око 282,034,000 верника, распрострањених у дванаест доминантно православних земаља, као и неколико земаља у којима су православни верници мањина⁸³. Већина од њих су данас или стабилни демократски режими или су на путу да то постану. На пример, неколико православних земаља су пуноправне чланице Европске уније (Грчка, Кипар, Румунија, Бугарска), а неколико њих на путу да то постану (Србија, Црна Гора, Македонија). Поред тога, Грчка, Бугарска, Румунија и од скоро Црна Гора су чланице НАТО савеза. Иако су и један и други „клуб“ засновани на идеолошким и политичким интересима, не би требало заборавити и да само чланство у њима подразумева одређени степен развоја друштва. У сваком случају, један велики део православног света се данас засигурно може сматрати за део демократског клуба и у том смислу треба поново промислити и можда редефинисати однос православља и демократије уопште.

У овом поглављу ћемо покушати да одговоримо на питање *да ли су доминантно православне земље учествовале у глобалном таласу демократизације на крају XX и почетку XXI века, и ако јесу, у којој мери?* Претпоставка од које полазимо јесте да су доминантно православне земље допринеле светском таласу демократизације, али и да је упркос томе, њихов допринос у литератури остао запостављен. Да би смо успели у тој намери, прво ћемо указати на методолошки проблем мерења демократизације. Након тога, приказаћемо неколико приступа из литературе који нуде решење за овај проблем. Потом ћемо их применити на доминантно православне земље са идејом да одговоримо на питање да ли су оне биле део таласа демократизације. На самом крају, уз претпоставку да ћемо доказати и показати да су и православне земље биле део светског таласа демократизације, пробаћемо да објаснимо које су карактеристике тог таласа, да ли се разликује од трећег таласа демократизације, и на крају, да предложимо употребу појма

⁸³ *The World Almanac and Book of Facts*, World Almanac Books, USA, 2016, p. 698. Напомињемо да све изворе о броју верника треба узимати са одређеном дозом резерве.

„православни талас демократизације“ као потенцијално оригинални допринос литератури.

1. Проблем мерења демократизације

Мерење демократизације је уско повезано са мерењем степена и квалитета демократије. Међутим, у литератури не постоји консензус око тога како мерити демократију. Иако постоји велики број методолошких и епистемолошких замерки на саму идеју мерења и квантификовања нечега што није лако дефинисати па последично ни мерити, сматрамо да је такав аргумент превазиђен и да је мерење демократије постало стандард у литератури. Постоји велики број извора који се баве овом темом. Овде ћемо указати само на оне које ћемо користити у овом истраживању. То су: Freedom House, Polity, The Economist Intelligence Unit's Democracy Index i Democracy Barometer.

Freedom House је један од најчешће коришћених извора када је у питању мерење степена остварености политичких права и грађанских слобода у свету. Ова организације објављује два важна годишња извештаја. Први је „Freedom in the World“, за који Френсис Фукујама (Francis Fukuyama) сматра да је „први и најбољи извор када су у питању политичка права и грађанске слободе, једнако користан и научницима и политичарима заинтересованим за стање демократије и људских слобода“⁸⁴. Овај извор користи два индекса, и то: степен политичких права и степен грађанских слобода. Оба индекса се мере на скали од 1 до 7 (где 1 представља најбољи, а 7 најгори скор). На основу просека ова два скорa, у извештају се одређује категорија којој припада одређена земља. Постоје три категорије, и то: слободна земља (Free) која има скор од 1 до 2.5, делимично слободна земља (Partly Free) са

⁸⁴ Наведено према: „About *Freedom in the World*, An annual study of political rights and civil liberties“, доступно на: <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world>, приступљено 3. фебруара 2017.

скором од 3 до 5 и не-слободна земља (Not Free) са скором од 5 до 7⁸⁵. Други важан извештај који објављује ова организација јесте „Nations in Transit“. Од 1995. године овај извештај прати напредак демократизације у 29 пост-комунистичких земаља Централне и Источне Европе⁸⁶. Резултат је скор земље који се такође формира на скали од 1 до 7 (са 1 као најбољим, а 7 као најгорим скором). Због лакше упоредне анализе напретка и стања демократије у ових 29 земаља, од 2004. године је уведен и демократски скор за сваку земљу, који се формира као просек свих горе наведених категорија. Скор се поново креће у распону од 1 до 7, где су оне земље са скором од 1 до 2.99 одређене као консолидоване демократије, од 3 до 3.99 су полу-консолидоване демократије, земље са скором од 4 до 4.99 су хибридни режими, од 5 до 5.99 су полу-консолидовани ауторитарни режими а они са скором од 6 до 7 се означавају као консолидовани ауторитарни режими.⁸⁷

Polity база података је настала ради израђивања упоредних квантитативних истраживања. Ова база покрива све независне државе у свету, са преко пола милиона становника, у периоду 1800 – 2015. године. Ова база се фокусира на промене режима у свету и оцењивање њихових карактеристика. Њихов скор који свака земља добија и који се креће на скали од укупно 21 поена, чији је распон од -10 до +10, укључујући и нулу. Логично, на основу скором који одређена земља има, одређује се и категорија режима који она има и то у једну од три категорије: аутократија (скор од -10 до -6), анократија (од -5 до +5) и демократија (од +6 до +10)⁸⁸. Ова скала се у неким извештајима још детаљније приказује, нпр. у извештају који се зове „Polity IV Individual Country Regime Trends, 1946-2013“, а који се бави променама типова

⁸⁵ Погледати више о методологији на сајту Freedom House-a: <https://freedomhouse.org/report/methodology-freedom-world-2017>, приступљено 3. фебруара 2017.

⁸⁶ Погледати више о методологији на сајту: <https://freedomhouse.org/report/nations-transit-methodology>, приступљено 3. фебруара 2017. Сматрамо да је важно истаћи да постоји једна замерка у вези базе Freedom House а која се односи на објективност. Објективност је везана за идеолошки приступ проблему, који је довео до необјективног извештавања. Међутим, и поред тога сматрамо да је ова база стандард у литератури и да је незаобилазан извор када је мерење степена слободе и демократије у свету.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Све наведено према: <http://www.systemicpeace.org/polityproject.html>, приступљено 3. фебруара 2017.

режима у независним државама у датом временском периоду. Поред тога што је веома користан за истраживаче, овај извештај дели земље на аутократије (са скором од -10 до -6), затворене анократије (од -5 до 0), отворене анократије (од 1 до 5), демократије (од 6 до 9) и пуне демократије (скор 10).

Democracy Index је настао у оквиру приступа мерењу демократије који користи The Economist Intelligence Unit и постоји од 2006. године. Њихов фокус је на пет категорија, и то: изборни процес и плурализам, грађанске слободе, слободно функционисање владе, политичка партиципација и политичка култура. Свака категорија има скор од 1 до 10 (где 1 представља најнижи, а 10 највиши скор), а индекс демократије за сваку земљу се формира као просек скор за свих пет категорија заједно. На основу тог скорa, земља се сврстава у једну од четири категорије режима: пуне демократије (од 8 до 10), дефектне демократије (flawed democracies, са скором од 6 до 7.9), хибридни режими (од 4 до 5.9) или ауторитарни режими (са скором испод 4)⁸⁹. Праћењем индекса демократије јасно се може утврдити напредак или назадовање демократије у одређеној земљи, или региону.

На самом крају, желимо и да укажемо на *Democracy Barometer*. Овај извор уједно користи и најкомпликованији метод скалирања и мерење демократије. Овде је важно напоменути следећу ствар: ова база не служи да одреди да ли је једна земља демократија или не, већ се користи ради упоређивања нивоа демократије у различитим стабилним демократијама. База прати дешавања на овом пољу у 70 земаља света, почев од 1990. године, користећи 100 различитих индикатора. Сваки индикатор се исказује кроз скалу која добијене вредности конвертује и скалира у опсегу од нула (вредности која се додељује за најнижу вредност индикатора) и 100 (која се додељује за највишу вредност). Први следећи корак је одређивање „примарних“ демократија (blueprint democracies), у односу на које би се остале земље могле упоређивати. Примарне демократије представљају скуп земаља које се могу одредити као високо демократичне у дужем временском року, што је у овом случају

⁸⁹ Целокупна методологија наведена према: „Democracy Index 2015, Democracy in the Age of Anxiety“, A report by The Economist Intelligence Unit, pp. 45-46. Доступно на: <http://www.yabiladi.com/img/content/EIU-Democracy-Index-2015.pdf>, приступљено 4. фебруар 2017.

био период од 10 година (1995 – 2005.). Да би одредили које су то земље, користили су већ поменуте скале Freedom House-а и Polity-а. Она земља која је имала комбинован Freedom House скор од 1.5 или ниже и скор 9 или више према Polity бази све време у периоду 1995 – 2005. се може рачунати као примарна демократија. Укупно, само 30 земаља у свету испуњава овај критеријум и може се сврстати у групу примарних демократија. Касније је овај критеријум примењен и на додатних 40 земаља, од којих су многе са доминантно правосланом популацијом.⁹⁰ Као последица, Democarcy Barometer је постао одличан извор за праћење односа између различитих демократија у свету.

У циљу боље прегледности, табеларни приказ наведених извора је приказан у прилогу А (стр. 318 овог рада).

2. Како мерити демократизацију?

Након свега наведеног у претходном потпоглављу, поставља се питање *како знамо да је једна земља била, или јесте, у процесу демократизације?* Уз помоћ којих метода и поступака можемо одговорити на ова и слична питања јесте тема овог дела рада.

Први одговор на питање „како знамо да је једна земља била, или јесте, у процесу демократизације?“ нуди раније поменути тројац Гофт, Филпот и Шаш. Они предлажу примену термина „суштинска демократизација“ (*substantial democratization*) који се фокусира на сам процес и напредак демократизације, а не на исход или квалитет успостављене демократије. Њихов приступ се фокусира на поменуту базу *Freedom House* и сматра да се за једну земљу може рећи да је прошла кроз процес суштинске демократизације уколико испуњава један од три наведена услова, и то: а) Њен укупни Freedom House скор политичких слобода се поправио за најмање три поена, б) Њена Freedom House категорија се променила или из „не

⁹⁰ Целокупан методолошки поступак доступан на: http://www.democracybarometer.org/Data/Methodological_Explanatory_1990-2014.pdf, пристуљено 4. фебруара 2017.

слободна“ у „делимично слободна“ или из “делимично слободна“ у „слободна“ или в) Искуство „двоструке транзиције“ која означава пут ка политичкој независности који прати одређен степен политичких слобода⁹¹.

Сматрамо да је потребно критички анализирати овај приступ и у складу са тим дати неколико оцена о његовој примењивости. Претерано поједностављивање чињеница и стварности понекад може да да погрешну слику. Поред тога, коришћење само једног извора у мерењу демократизације, без икакве провере и тестирања резултата, такође утиче на коначни исход и закључак. И још битније, чини нам се да аутори разумеју и виде демократизацију као једносмеран процес, који само линеарно иде напред. Политичка пракса често показује другачије, да је пут ка демократизацији пун заокрета, успона и падова, а управо тај сегмент овај приступ не успева да сагледа. Историја нас учи да се политички скор или категорија (пре)често мења у негативном смеру.⁹² Поред тога, чињеница да у литератури нисмо срели нити један други извор који користи овај приступ у мерењу демократизације такође доводи у питање његову релевантност. На самом крају би смо додали и то да је база података *Freedom House* често мета критика због паушалних оцена које су резултат идеолошких узуса којима се ова организација руководи. Али, и поред тога сматрамо да је овај приступ добар и користан за истраживаче, из два разлога. Прво, његова једноставност јесте у вези са корисношћу. Уколико истраживања интересује само напредак демократије у одређеној земљи, а не и квалитет, онда је ово приступ који би требало користити. Друго, овај приступ даје могућност упоредног приказа и развоја демократизације у одређеним земљама или регионима. Како се наше истраживање бави демократизацијом која јасно да подразумева напредак демократије, а поред тога жели да истражи тај процес у свим доминантно православним земљама, сматрамо да је оправдано користити овај приступ и поред наведених недостатака.

⁹¹ Погледати више о томе у: Toft, Philpott, Shah, *God's Century...* pp. 89-90.

⁹² Управо на том трагу је и настала тема међународне научне конференције Сабора политиколога из септембра 2016. године: „Урушавање или слом демократије“. Аутор овог рада је учествовао на скупу и излагао рад са насловом „Православни свет и проблем мерења демократизације“.

Резултате које добијемо овим приступом ћемо тестирати приступом који предлаже Алфред Степан у свом раду „Rituals of Respect: Sufis and Secularist in Senegal in Comparative Perspective” (2012). Аутор се у једном делу овог рада поставља питање које доминантно муслиманске земље су завршиле период демократске транзиције и могу се назвати демократијама?⁹³. Његов предлог јесте да то буде свака земља која је „десет година заредом имала скор +7 на скали демократије базе Polity IV која има 21 подеок, и, најмање 3 на скали од 1 до 7 за политичка права коју развија Freedom House“⁹⁴. Што се тиче критика овог приступа, желимо да кажемо следеће. Аргументи про и contra базе Freedom House остају исти као и пре, међутим, треба рећи и нешто веома важно за базу Polity IV. Поготово када се ове две базе комбинују, као што је овде случај. Резултати Polity IV базе се у највећем броју случајева готово па поклапају са подацима из Freedom House-а.

Тај проблем нас је навео да развијемо и предложимо и трећи приступ у мерењу демократизације. Тачније, овде предлажемо мању ревизију Степановог приступа, која би се односила на следећу ствар: како се резултати из базе Polity IV у принципу поклапају са онима из базе Freedom House, у овом трећем приступу предлажемо да уместо података Polity IV базе, користимо базу Democracy Barometer-а⁹⁵.

У следећем делу рада ћемо применити ова три приступа на доминантно православне земље и на тај начин пробати да испитамо да ли су и оне учествовале у таласу демократизације са краја XX и почетком XXI века.

⁹³ Важно је за напоменути да се Степан у овом раду не бави питањем уставног уређења тих држава, односно питања да ли је ислам истакнут као државна религија, што се намеће као суштинско питање у овом односу. Видети расправу о разлици између муслиманских и исламских земаља у: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 205-213.

⁹⁴ Alfred Stepan, “Rituals of Respect: Sufis and Secularist in Senegal in Comparative Perspective“, *Comparative Politics*, Vol. 44, No. 4, 2012, p. 390.

⁹⁵ Аутор је за време свог истраживачког боравка на Колумбија Универзитету (Columbia University) 2016. године радио на овом истраживању под менторством Алфреда Степана. Након консултација са њим смо се одлучили да ревидирамо други приступ, и променимо Polity IV базу са базом Democracy Index или Democracy Barometer. Због дужег мерења стања демократије у свету, ми се ипак опредељујемо за потоњу базу.

3. Православни свет и демократизација⁹⁶

Да ли су доминантно православне земље искусиле процес демократизације? И ако јесу, како су одговориле на њега? У овом делу рада ћемо покушати да одговоримо на ова и слична питања, уз помоћ претходно наведених приступа које ћемо применити на доминантно православне земље.

Под појмом доминантно православне земље сматрамо само оне земље које имају 50% и више православног становништва, према извору Pew Research Center-а и њиховог пројекта *Pew-Templeton Global Religious Futures Project*. У складу са тим, земље које интересује ово истраживање су: Бугарска (81%), Белорусија (71,2%), Грузија (87%), Грчка (87%), Кипар (71,8%), Македонија (58,9%), Молдавија (95,4%), Румунија (87,2%), Русија (70,6%), Србија (85,8%), Украјина (76,7%) и Црна Гора (74,4%)⁹⁷. Наша претпоставка је следећа: процес демократизације је захватио и доминантно православне земље и, противно очекивањима, њихов одговор је био такав да данас у доминантно православној свету имамо више демократских од аутократских политичких режима.

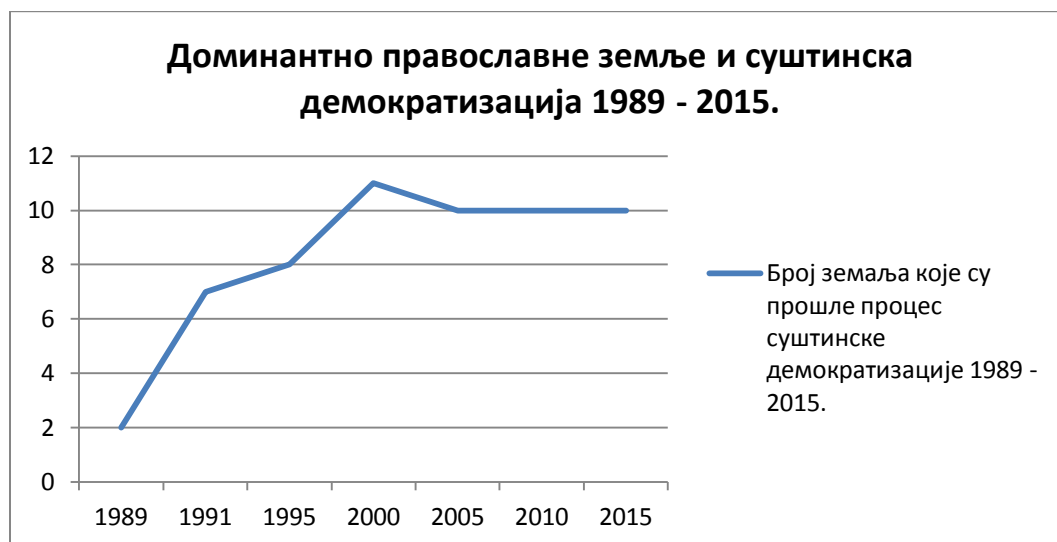
Први приступ уз помоћ којег ћемо проверити ову претпоставку користимо од Тофт, Филпот и Шаш и који говори о суштинској демократизацији. У складу са њим, ми постављамо следеће питање: које доминантно православне земље су прошле кроз процес суштинске демократизације? Резултати нашег истраживања показују да су то следеће земље: Бугарска, Грузија, Грчка, Кипар, Македонија*, Молдавија, Румунија,

⁹⁶ Прва верзија овог потпоглавља је први пут представљена на међународној конференцији „Урушавање или слом демократије“, на Факултету политичких наука Универзитета у Београду, 24-25. септембар 2016, у оквиру рада „Православни свет и проблем мерења демократизације“.

⁹⁷ <http://www.globalreligiousfutures.org/>, последњи пут приступљено 7. фебруара 2017. Подаци који се наводе су из 2010. године. Напомињемо да је под појмом „православни свет“ не подразумевамо оне земље и вернике који припадају тзв. до-халкедонским црквама. Ово одвајање је последица одлука на Четвртном Васељенском сабору у Халкедону, 451. године. Погледати више у: Антон В. Карташев, *Васељенски сабори*, Српска књижевна задруга, Православно-богословски факултет УБ, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2009, стр. 277-344. До-халкедонске цркве данас обухватају Коптску православну цркву (Египат), Етиопску, Еритрејску, Јерменску и Сиријску православну цркву, док се припадници овог учења могу наћи у још неким земљама света, рецимо у Индији.

Русија*, Србија, Украјина и Црна Гора. Дакле, све земље сем Белорусије, односно 11 од 12 случајева. Овде је потребно истаћи две важне напомене, која су већ истакнуте као недостаци овог приступа у претходном потпоглављу. Наиме, овај приступ не приказује негативан тренд у демократизацији друштва, што је посебно случај са две земље које су означене звездицом. То значи да су те земље (Русија и Македонија) у неком тренутку направиле суштински напредак ка демократизацији. Тачније, Русија у периоду након распада СССР-а, па све до почетка XXI века, када долази до опадања степена демократије у овој земљи. Са друге стране, Македонија је такође имала слично искуство. У деведесетим годинама прошлог века, ова земља је направила напредак у демократизацији, међутим, она је и даље означена као делимично слободна земља. Уколико погледамо временски оквир у којем је овај процес узео маха, онда ћемо потврдити и претпоставку да је демократизација узела маха тек након пада и слома комунистичких режима који су владали у већини доминантно православних земаља. Поред тога, уколико пратимо развој демократизације током периода од преко 25 година почев од 1989., видећемо јасан напредак на овом пољу. У графику који следи смо приказали податке у вези суштинске демократизације у доминантно православним земљама из 1989., 1991., па преко 1995., 2000., 2005., 2010. и на крају 2015. године.

График 2. Доминантно православне земље и суштинска демократизација
1989 – 2015. године



Извор: наш график.

Како смо раније навели, ове резултате ћемо проверити приступом који је предложио Степан. Уз помоћ овог приступа меримо број православних земаља које се могу назвати демократијама по Степановим критеријумима и то ћемо урадити у различитим временским тренуцима.⁹⁸ Претпоставка је да ћемо на тај начин приказати како се број демократија у православном светом увећавао од пада комунизма до данас, и обрнуто, да се број ауторитарних режима у православним земљама смањивао. Све оне режиме који не буду окарактерисани као демократије ћемо једноставно сматрати ауторитарним режимима, без анализирања њихових карактеристика. У графику који следи су резултати које смо добили овим приступом.

⁹⁸ Треба додатно истаћи да је и Степанов приступ настао као производ једног специфичног проматрања и промишљања проблема демократије и демократизације и да садржи важну идеолошку и вредносну компоненту која по својој природи може да буде изазов самој научности и објективности једног таквог приступа.

График 3. Број демократија и ауторитарних режима у доминантно православним земљама 1989—2015. године



Извор: наш график.

Као што се јасно види из Графика 3, овај други приступ само донекле потврђује податке које смо добили првим приступом. На самом почетку процеса имамо само две доминантно православне демократије које су задовољавале Степанове критеријуме: Грчку и Кипар. Тек крајем XX и почетком XXI века почиње да се увећава број демократија унутар православног света. Тај процес почиње са Бугарском, која 2000. године добија право да се назове демократијом према примењеним критеријумима. Након Бугарске, то су Румунија и Молдавија (које испуњавају услов 2007. године). Клубу демократија се најкасније придружују Македонија, Србија и Црна Гора, које су тек почетком 2016. године успеле да испуне ове услове. Дакле, да сумирамо, према Степановим критеријумима, све до краја XX века у свету постоје само две државе са доминантном православном популацијом које се могу назвати демократијама. Осталих 9 земаља су сматране аутократијама. До краја 2015. године, број демократија се увећао за још 6, чинећи у укупном збиру 8 доминантно православних земаља које се могу одредити као демократије. Са друге

стране, и даље остају 4 земље које се могу окарактерисати као аутократски режими (Белорусија, Грузија, Русија и Украјина).

Оно што се може приметити из резултата прва два приступа јесте следеће: процес суштинске демократизације не значи нужно и успостављање демократског режима, како су и О'Донел, Шмитер, Вајтхед приметили. Као што смо већ навели, чак 11 од 12 земаља са доминантно православном популацијом је прошло кроз процес суштинске демократизације, али се само 8 од 12 може назвати демократијама, по критеријумима другог приступа. Међутим, оно што је најбитније за нас јесте следеће: напредак демократије је евидентан и то је оно што нас највише интересује.

Из раније наведених разлога, у овом истраживању ћемо применити и трећи приступ, који представља још једну проверу резултата које смо добили. Овај приступ подразумева ревизију другог (Степановог) приступа и то тако да се једна земља може сматрати за демократију уколико испуни следећи услов: да десет година заредом има најмање 3 на скали од 1 до 7 за политичка права коју развија Freedom House и демократски скор од најмање 5.9 на скали Democracy Index⁹⁹. Овакав приступ се разликује од претходна два из неколико разлога. Прво, скала демократског индекса је много „осетљивија“ на политичке турбуленције кроз које пролазе друштва. У складу са тим, она је и ригорознија. И друго, како се резултати база Polity IV и Freedom House донекле поклапају, онда је то био разлог више да једну од њим променимо са базом демократског индекса. У прилогу Б (стр. 319 овог рада) су приказани квантификовани резултати, чија анализа нас доводи до следећег закључка: доминантно православне земље које би се могле назвати демократијама данас су – Бугарска, Грчка, Кипар, Румунија и Србија. Овој листи се условно могу додати и Молдавија, Македонија и Црна Гора, које не испуњавају услове само због тога што су 2008. године на скали Freedom House за политичка права добиле оцену 4

⁹⁹ Овај приступ је развијен у оквиру консултација које је аутор ове дисертације обавио са професором Алфредом Степаном за време његовог истраживачког боравка на Универзитету Колумбија из Њујорка у периоду фебруар – јул 2016. године. Степан је такође предложио и да временски оквир може, али не мора да буде, ограничен на 5 година и да је то сасвим довољан период за одређивање стабилности одређеног поретка. Међутим, како база Democracy Index постоји од 2006. године, дакле покрија последњих 11 година, било је згодније искористити тај оквир од 10 година.

(Молдавија), док је у случају Македоније то исто случај, али за 2015. и 2016. годину. Што се тиче Црне Горе, њен демократски скор за 2016. је нижи од траженог и износи 5,72. Остале четири земље – Белорусија, Грузија, Русија и Украјина – се не могу окарактерисати као демократије.

На самом крају ћемо кратко указати на податке из базе Democracy Barometer, а који се односе на доминантно православне земље. Оно што се да приметити јесте следеће, само је једна доминантно православна земља у клубу „примарних демократија“: Кипар. Али у проширеној варијанти ове базе се налази велики број земаља које нас интересују, и то: Бугарска, Грчка, Македонија, Молдавија, Румунија, Србија, Украјина и Црна Гора. Другим речима, ова база не препознаје Русију, Белорусију и Грузију као демократске режиме.

Уколико би смо желели да одговоримо на питања са почетка овог потпоглавља, онда би најкраћи одговор могао да гласи овако: да, доминантно православне земље су искусиле процес демократизације, који се углавном завршио са успостављањем стабилних демократских режима. Међутим, такође треба истаћи да у одређеном делу православног света тај процес и даље траје и да је ауторитаризам и даље присутан. Сва три приступа налазе да је ово нарочито индикативно за Русију и земље које су у блиској вези са њом. Зато је важно истаћи следеће: иако је Русија вероватно најважнија православна земља, и по снази и по части, важно је истаћи да она не представља цео православни свет. Последично, закључци по аналогији не могу бити веродостојни, већ сваки посебан случај треба проматрати и анализирати појединачно, дубински и суштински.

4. Да ли постоји православни талас демократизације?

У складу са резултатима истраживања, сматрамо да се процес демократизације у доминантно православним земљама може условно окарактерисати као успешан. У већини случајева, овај талас се завршио успостављањем релативно стабилних демократских режима. У складу са тим, питање којим ћемо се позабавити у овом потпоглављу се односи на следеће: *да ли постоји православни талас*

демократизације? И ако постоји, које су његове карактеристике? Пре него покушамо да одговоримо на ова питања, сматрамо да је од суштинске важности да истакнемо неколико ствари.

Прва је методолошке природе и тиче се проблема дефинисања појмова. Конкретно, на шта мислимо када кажемо „талас демократизације“, па онда и „православни талас демократизације? Што се тиче дефиниције таласа демократизације, он се односи на „групу транзиција из недемократских у демократске режиме која наступа у одређеном временском периоду, а бројношћу значајно превазилази истовремене транзиције у супротном смеру. У такав талас спадају и либерализација или делимична демократизација у оним политичким системима који не постану сасвим демократски“¹⁰⁰. У складу са тим, под православним таласом демократизације подразумевамо транзицију из недемократских у демократске режиме која се десила, или се дешава, у оквиру земаља са доминантном православно-хришћанском популацијом, а која је започела рушењем комунистичких режима. Са друге стране, уколико прихватимо предложену дефиницију, поставља се питање да ли је православни талас демократизације део трећег таласа демократизације или не? Сам Хантингтон се бавио транзицијама у демократију у веома прецизно дефинисаном временском периоду: од 1974. до 1990. године. Међутим, како смо истакли, доминантно православне земље су „крнуле“ у један шири покрет демократизације тек након пада комунистичких режима, дакле након 1990. године. У том смислу, треба да постоји разлика између Хантингтоновог таласа и тзв. „православног таласа“. Али, уколико погледамо литературу из ове области, видећемо да постоје спорења да ли је трећи талас демократизације уопште завршен 1990. или и даље траје?¹⁰¹ Поред тога, уколико би смо класификовали „православни талас“ као део трећег таласа демократизације, онда се доводи у питање и теза Данијела Филпота о трећем таласу демократизације као „католичком

¹⁰⁰ Семјуел Хантингтон, *Трећи талас демократизације...* стр. 22.

¹⁰¹ Погледати рецимо: Larry Diamond, „Is the Third Wave Over?“, *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 3, 1996, pp. 20-37.

таласу¹⁰². И на крају, важно је истаћи да постоје радови који тврде да постоји и четврти талас демократизације и то управо онај који је започео са падом Берлинског зида и који је специфичан по томе што се завршио са успостављањем демократија или диктатура¹⁰³.

Због свега наведеног, сматрамо да је најпрецизније рећи да православни талас демократизације јесте део трећег таласа демократизације и може се сматрати за његову својеврсну допуну. То значи да се демократизација доминантно православних земаља не треба разумети као посебан, четврти талас демократизације, али може као талас унутар таласа. Сматрамо да је то тако због неколико специфичности које га карактеришу и одвајају од главног тока демократизације за време трећег таласа, и то: а) Православни талас демократизације има свој конкретан покретач и то је пад ауторитарних комунистичких режима широм Европе. Комунистичко наслеђе јесте прва и вероватно најважнија *differentia specifica* овог таласа; б) Комунистичко наслеђе се, између осталог, може најбоље осликати кроз призму положаја црква и верских заједницама у тим земљама. Након пада комунизма, верски живот је доживео својеврсан препород, ревитализацију, а православне цркве се намећу као доминантни верски актери; в) Зато што су православне цркве историјски, културолошки и надасве политички изузетно важни актери у православним друштвима и земљама, њихова улога у процесу демократизације је била од великог значаја и г) Улога православног хришћанства и православних црква у процесу демократизације је неправедно запостављена у литератури о религији и демократизацији, што је проузроковало неразумевање њеног немалог доприноса овом процесу.

Православни талас демократизације није само теоријски конструкт, он осликава политичку реалност пост-комунистичких земаља са доминантном православном популацијом. Поред тога, он враћа у центар истраживања улогу

¹⁰² Daniel Philpott, „Christianity and Democracy: The Catholic Wave“, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 32-46.

¹⁰³ То је централни аргумента Мајкла МекФула, видети више у: Michael McFaul, „The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship, Noncooperative Transitions in the Postcommunist World“, *World Politics*, Vol. 54, No. 2, 2002, pp. 212-244. Погледати и: Christian C. Popescu, „Is there a Fourth Wave of Democracy or Not? An Evaluation of the latest theories“, *The USV Annals of Economic and Public Administration*, Vol. 12, No. 1 (15), 2012, pp. 32-38.

православних цркава у процесима демократизације, изазивајући западно-центристичку тезу о некомпатибилности православља и демократије, па самим тим даје допринос бољем разумевању политичких процеса у овом делу света.

III ПРАВОСЛАВЉЕ И ДЕМОКРАТИЗАЦИЈА У ГРЧКОЈ

„Грчка за православне Грке“

једна од крилатица лидера војне хунте

У једном говору из 1981. године, тадашњи грчки премијер Константинос Караманлис (Konstantinos Karamanlis) рекао је: „Нација и православље (...) су у грчкој свести постали готово синоними, који заједно чине нашу хеленско-православну цивилизацију“¹⁰⁴. И заиста се то показује као тачно, како у случају савремене Грчке, тако и у ранијим временима. Грчка је саткана од, са једне стране, историјског духа античких времена, који надограђен православљем са друге, заиста чини Грке посебним народом. Хеленско – православни концепт, о којем је говорио Караманлис, јесте централна тачка грчког идентитета који „спаја античко и Византијско наслеђе (...) и представља историјски и културни континуитет од античке Грчке, преко Византије, до модерне Грчке“¹⁰⁵.

Оно што морамо имати на уму када говоримо о улози Цркве у друштвеном и политичком животу Грчке, или о јавној улози религије у Грчкој¹⁰⁶, јесте разлика у вези „старе“ и „нове“ улоге Цркве. О томе пише Василиос Макридес (Vasilios N. Makrides) који сматра да је православље одувек било присутно у свим аспектима грчког живота. Његов аргумент се своди на то да је Црква успела да задржи виталну улогу за Грке и друштвено – политички систем и поред тога што је често била

¹⁰⁴ Nikos Chrysoloras, „Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greek Political Culture“, доступно:

http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/NicosChrysolorasIstLSESymposiumPaper.pdf, приступљено 20. март 2017. Погледати више: Ware, K., „The Church: A Time for Transition“, pp. 208-227, in: *Greece in the 1980s*, Clogg, R. (ed.), MacMillan, Basingstoke, 1983.

¹⁰⁵ Lina Molokotos-Liederman, „The Religious Factor in the Construction of Europe: Greece, Orthodoxy and the European Union“, *Research in Progress*, доступно на: http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/Molokotos.pdf, приступљено 20. марта 2017.

¹⁰⁶ Погледати о концепту јавне религије: Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994.

маргинализована и под контролом државе у XIX веку. Главна последица оваквог развоја догађаја било је „јачање веза између цркве и државе. У складу са тим, Црква је заиста имала важну јавну улогу и никада није приватизована у смислу да повлачења из јавне сфере и немања улоге у јавном животу“¹⁰⁷.

Да је било тешко направити разлику између Грка и православца потврђује и први модерни устав ове земље. Настао за време Грчке борбе за независност (усвојен 1822.), устав који ће остати упамћен као „Епидаурусов устав“, већ у члану 1 дефинише Грке као „аутохтоне појединце који верују у Христа“¹⁰⁸. Неодвојиво јединство између Грка и православног хришћанства се истицало и у каснијим уставима, па све до оног донетог 1975. године, који важи и данас¹⁰⁹. Елемент светог у тексту је присутан од самог почетка, где се каже да се Устав доноси „У име светог, суштинског и недељивог Тројства...“¹¹⁰, док се чланом 3, ставом 1. утврђује да је „Доминантна религија у Грчкој је источно-православна. Грчка црква, са господом Исусом Христом као својом главом, је у нераздвајном јединству са Великом црквом из Цариграда и са свим другим Христовим црквама исте доктрине, које непоколебљиво практикују свете апостолске и синодалне каноне и свете традиције. Она је аутокефална и вођена од стране Светог Синода сачињеног од активних владика и Сталног Светог Синода који води порекло и сачивања се по посебној статутарној одлуци Цркве која је у складу са одлукама патријарха од 29. јуна 1850. и Синодалног акта од 4. септембра 1928. године“¹¹¹. Поред тога, Уставом је одређено и да изабрани председник државе мора да положи заклетву пред парламентом. Чланом

¹⁰⁷ Vasilios Makrides, „Scandals, Secret agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its relation to the State and Modernization“, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides (ed.), Routledge, 2010, p. 67-68.

¹⁰⁸ Nikos Chrysoloras, „Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greek Political Culture“...

¹⁰⁹ Важно је напоменути да је тај Устав био три пута мењан, и то 1986., 2001. и последњи пут 2008. године.

¹¹⁰ „The Constitution of Greece“, 2001, доступно: http://confinder.richmond.edu/admin/docs/greek_2001.pdf, пристуљено 20. марта 2017.

¹¹¹ Ibidem.

33, ставом 2, одређен је текст заклетве који почиње на следећи начин: „Кунем се у име светог и недељивог Тројства...“¹¹².

Већ из овог кратког увода се јасно може видети место и улога православља, а последично и Грчке цркве, у животу Грчке и самих Грка. Полазећи од чињенице да су религија и политика уско повезане, што смо неколико пута истакли, сматрамо да је логично за претпоставити да је Грчка црква важан друштвени и политички актер у Грчкој. У овом поглављу ћемо кратко приказати историјску борбу за аутономију и независност Грчке цркве и посебно истаћи однос државе и цркве. Анализираћемо деловање Цркве за време војне хунте (1967 – 1974), фокусирајући се на однос државе према њој у том периоду. На самом крају поглавља ћемо укратко приказати место и улогу цркве у савременом политичком животу Грчке, проблематизујући концепт секуларизма у Грчкој.

1. Грчка црква као доминантан верски актер

Још је апостол Павле почео да проповеда хришћанство Грцима. Посећивао је многе градове, између осталих и Солун, Атину и Коринт. Након његових проповеди формирале су се и прве хришћанске заједнице, а апостол Павле им се и касније обраћао и писао писма¹¹³. Долазак хришћанства и христијанизација Грка учинила је њихову судбину уско повезаном са судбином овог верског учења. Посебно важан догађај у том смислу била је подела Римског царства и успостављање Цариграда, или Константинопоља, за центар Источног дела царства, које ће касније постати Византија. Целокупан верски живот Грка био је под јурисдикцијом Цариградског

¹¹² Ibidem. Ми смо се бавили темом места религије у уставима европских земаља. Закључили смо да европски уставни имају различиту праксу давања посебног места одређеним верским групама, и то као: државна религија (state religion), државна црква (established church) или национална црква (national church). Погледати више о томе у: Марко Вековић, “Политичке функције религије у несекуларизованим земљама у Европи”, у: Хрвоје Шпехар (ур.), *Европски секуларни идентитети*, Зборник радова Jean Monnet модула Секуларна Европа: Европски секуларни идентитети, Загреб, 2015, стр. 75-95.

¹¹³ Та писма су касније постала саставни део Новог Завета, погледати рецимо *Посланице Коринћанима*.

патријарха, а припадност хришћанству, или прецизније православљу, централна нит идентитета Грка.

Пад Цариграда 1453. године не само да је био један од најважнијих политичких догађаја у целокупној светској историји, већ је означио једну потпуно нову еру за православне хришћане који су живели у том делу света. Како су се нашли на територији исламске Османске царевине, држава се према њима односила у складу са исламским нормама и принципима записаним у Кур'ану¹¹⁴. Једина институција која је одржала идентитет Грка за све то време била је Црква. Ово не треба да изненађује, јер су православне цркве урадиле идентичан посао и за друге православне народе под Османском окупацијом. Како примећује Мирољуб Јевтић, када говори о положају СПЦ под Османском владавином, „једина институција која је окупљала Србе била је православна црква. Зато је црква неодвојива од српског народа и српске државе. Црква је била та која је неговала култ и ширила сазнање да су Срби некада имали државу и давала наду да ће се та држава кад-тад обновити“¹¹⁵. Оно што је важно напоменути јесте да је Цариградски патријарх, и поред неколико повластица које је имао, ипак био инструмент у рукама Османске државе, која је преко њега наметала своју вољу православном свету, онолико колико је то било могуће. Рецимо, патријарси у Антиохији, Александрији и Јерусалиму били су бирани од стране Синода, а цариградски патријарх је постављан од стране султана. Последично, његова судбина је била везана за султана и његову добру вољу. Ту чињеницу потврђује податак да је у једном периоду од 15 година, у столици цариградског патријарха седело чак 14 различитих особа.¹¹⁶

¹¹⁴ Погледати више о томе какав је однос ислама према хришћанима, и осталим немуслиманима, као и специфична искуства за време Османске владавине, у неколико дела Мирољуба Јевтића, пре свега: *Исламска визија света у делу Иве Андрића*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2013 и *Његош и ислам*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2015. Нарочито обратити пажњу на: Мирољуб Јевтић, *Савремени џихад као рат*, Нова књига, Београд, 1989. (постоје и издања из 1995. и 2001.)

¹¹⁵ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2009, стр. 454.

¹¹⁶ Walter F. Adeney, *The Greek and Eastern Churches*, Charles Scribner's Sons, New York, 1908, p. 312.

Судбина Цркве је била у рукама једног човека, који јој није био наклоњен. Таква ситуација је трајала све до почетка осамнаестог века, када се рађа идеја о устанку против таквог стања и освајања слободе. Након низа борби и устанака, грчки рат за независност (1821 – 1830.) је успешно завршен.

Посебно је занимљиво да су даљи ток догађаја битно одредиле велике силе тог времена: Русија, Француска и Уједињено Краљевство. Њихови представници су се окупили на Лондонској конференцији маја 1832. године и понудиле следеће решење: да баварски принц Ото фон Вителсбах седне на грчки краљевски трон. Убрзо након тога, 21. јула 1832. године, потписан је Цариградски мир, прихваћене су одлуке Лондонске конференције и успостављена Краљевина Грчка.

Питање места и улоге Цркве у новоуспостављеној држави је убрзо дошло на дневни ред. Централно питање био је однос са Цариградским патријархом, са којим више нису били у истој земљи, а који је формално био на челу Цркве. „Након што је Грчка извојевала своју слободу, било је тешко дефинисати везу Цркве у Грчкој са патријархом у Цариграду. У почетку, све везе су биле прекинуте. Та ситуација је била неиздржива, јер је патријарх био признати званичник Отоманске империје. Свештенство је престало да помиње патријарха у молитвама....“¹¹⁷.

Грчка црква је основана 1833. године, и чекала је седамнаест година на потврду своје независности од стране Цариградске патријаршије, која је коначно стигла 1850. године¹¹⁸. Све до тог тренутка, духовни живот Грка био је под јурисдикцијом Цариградске патријаршије.

Интересантно је истаћи неколике чињенице које илуструју својеврстан парадокс у којем се Грчка црква нашла на самом почетку свог самосталног бивствовања. Наиме, како је већ наведено, грчки краљ је истовремено био и поглавар Цркве, и то не би било ништа чудно да грчки монарх није био римокатолик. У питању је краљ Отон (Oton Friedrich Ludwig von Wittelsbach), син Баварског краља

¹¹⁷ Ibidem, p. 335.

¹¹⁸ Овде наведено према: Dimitris Stamatopoulos, “The Orthodox Church of Greece”, in: *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*, Lucian N. Leustean (ed.), Fordham University Press, New York, 2014, p. 34. Погледати и интернет сајт Грчке цркве: <http://www.ecclesia.gr/english/enindex.html>, приступљено 6. марта 2017.

Лудвига Првог. Поред њега, идеолошки покретач ове идеје био је лутеран Џорџ Лудвиг фон Мауер (Georg Ludwig von Mauer), регент, и његов близак сарадник, Теоклитос Фармакидис (Theoklitos Farmakidis), православац. И на самом крају, иако је захтев за успостављањем независне Цркве био подржан од стране британске и француске амбасаде, ипак је руски модел црквене организације преузет и примењен¹¹⁹.

Историја нас учи да је процес добијања црквене аутокефалије увек имао политичку позадину. Случај Грчке се не разликује од тог обрасца. У овом делу рада желимо да кратко укажемо на историјски и политички контекст добијања независности Грчке цркве и да укажемо на њено успостављање као доминантног верског актера у духовном животу Грчке.

Питање независности од Цариградске патријаршије било је једно од питања којим се први гувернер независне Грчке, Јанис Каподистриас (Ioannis Capodistrias), бавио по преузимању функције. Он није желео да прихвати предлог тадашњег цариградског патријарха Агатангелоса (Agathangelos) у вези примирја са Османским царством, уз аргумент да је његов рад под притиском султана и Порте, те да му не треба веровати. Уместо тога, Каподистриас је 12. септембра 1829. основао министарство за „Еклисиолошка питања и јавно образовање“, и поставио Николаоса Крисогелоса (Nikolaos Chrysogelos) на чело¹²⁰. Каподистриас није добио прилику да заврши започети посао, његова каријера је трагично завршена атентатом, који се десио октобра 1831. године. Међутим, његова смрт није зауставила напоре за независношћу Цркве. Један од веома битних догађаја догодио се већ у децембру исте године, када је Скупштина изгласала и формирала Еклисиолошки савет, чији акт је по први пут поменуо Грчку цркву као посебну цркву. Једна од првих јавних личности која је подржала оснивање независне Цркве био је Адамантиос Кораис (Adamantios Korais), једна од централних личности грчког просветитељства. Иако је био критички настројен према Цркви, ипак је био свестан свих недостатака Цариградске патријаршије, коју је видео као инструмент уплитања Османске империје у

¹¹⁹ Ibidem, p. 35.

¹²⁰ Ibidem, p. 36.

унутрашња питања Грчке. Из тих разлога је подржао независност Грчке цркве и рекао да „свештентство не треба да буде подређењо цариградском патријарху као њиховом вођи, све док се Цариград буде сматрао за главни град једног тиранина. Напротив, они би требали да буду вођени од стране синода прелата који би били изабрани слободном вољом свештеника и лаика, онако како је Црква од давнина била вођена, и онако како је црква наше браће по вери, Руса, вођена до данашњих дана“¹²¹. Његова подршка је дала ветар у леђа Теоклитосу Фармакидису (Theoklitos Farmakidis) који је успео ову ствар да настави у правом смеру. Његов став по овом питању је такође занимљив, јер је он сматрао да је „политичка аутономија без еклисиолошке аутономије потпуно неразумна“¹²². Ово је само још један у низу доказа да су религија и политика (често) неодвојиве.

Након краљевог декрета из марта 1833. године, формирана је Комисија која је требало да предложи оснивање и организацију Цркве. То је она и учинила, и то 23. јула 1833. године, када је званично објављен „Органски закон о аутокефалности Грчке цркве“. Овај Закон је препознао Христа као главу Цркве, али и краља као њеног руководиоца на земљи. Држава и Црква су од самог почетка биле у блиском односу, што се може видети из неколико детаља. Рецимо, Свети Синод Краљевине Грчке се састојао од пет чланова, и он је био управљачко тело Цркве. Сви чланови су морали бити потврђени од стране краља, а састанцима је обавезно морао присуствовати краљевски изасланик. Краљ је дакле имао право да се меша у састав Синода, али не и у питања догматске природе.¹²³

Није згорег још једном поменути да је стварање независне Грчке цркве имало важну политичку позадину. Након револуције из 1821. године, у овој земљи су доминирала три страна утицаја, и то: британски, француски и руски¹²⁴. Руска страна је била оличена у присталицама окупљеним око брата убијеног Каподистриаса, и чији је централни аргумент био оличен у јединственој религијској припадности између два братска народа, руског и грчког. У складу са тим, идеја о независној

¹²¹ Ibidem, p. 38.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem, p. 39.

¹²⁴ Ibidem, pp. 39-40.

Грчкој цркви им није ишла на руку, јер нису знали како ће се ново руководство Цркве односити према њима битним питањима. Са друге стране, велика подршка формирању независне Цркве је дошла од стране Британаца и Француза, и то из веома простог разлога. Независна Црква је виђена као потенцијално оруђе за смањивање руског утицаја у грчком друштву. Ово је одличан пример испреплетаности религије и политике, која не укључује само унутрашњу, већ и међународну политику.

Поред истакнуте међународне компоненте, оснивање независне Грчке цркве је имало и једнако занимљиву динамичну унутрашњу дијалектику. Радило се о самом уређењу односа између новоуспостављене Цркве и државе, односно, о степену секуларизма. Иако је било доста питања која су улазила у овај однос¹²⁵, поготово сукоб између Цркве и одлуке регента о именовању тридесет епархија на територији Грчке, чини се да је ипак највећи сукоб био око тога ко треба да води главну реч у земљи по питању брака и развода. Тачније, Црква, односно владике, су и даље издавале дозволе за брак, али је питање развода пребачено на грађанске судове. Јасно је да је таква одлука директно погађала Цркву и њен положај и снагу у друштву. Како Димитрис Стаматопулос (Dimitris Stamatopoulos) вели: „Губитак контроле над разводом бракова је била веома важна чињеница у смислу суверене улоге свештенства у грчком друштву“¹²⁶.

Иако је њен ауторитет био делимично уздрман овим одлукама државе, Црква је ипак добила одличну прилику да потврди своју позицију доминантног верског актера у верском животу Грчке и Грка. Након револуције из новембра 1843. и трансформације политичког система из апсолутистичке у конституционалну монархију, Грчка се спремала да усвоји Устав. То се десило 1844. године, а прва два члана новоусвојеног Устава су гласила овако: „Доминантна религија у Грчкој јесте источно-православна...“ (чл. 1) и „Грчка црква, проглашавајући Исуса Христа за своју главу, је неодвојиво везана у доктрини за Цариградску патријаршију и сваку другу Христову цркву исте доктрине, и као и оне прихвата непромењене свете

¹²⁵ Држава се мешала и у друге послове везане, до тада, стриктно за Цркву, као што су мешање у препреке за склапање брака, али и послове манастира, црквених поседа и имовине.

¹²⁶ Ibidem, p. 41.

апостолске и синодске каноне и традиције; она је аутокефална, делује независно од сваке друге Цркве у својим сувереним правима, вођена од стране Светог Синода“ (чл. 2)¹²⁷. Шта је још важно у односу на већ поменути Органски закон јесте и чињеница да краљ више није одређен као вођа или суверен цркве, већ као њен заштитник (чл. 36 и 42).

Политичке прилике, праћене истицањем везаности за Цариградску патријаршију у Уставу и на тај начин давање одређене почасти, поставиле су погодно тле за отварање питање признавања аутокефалије. Синод је заседао 16. јула 1850. године, и њиме је председавао патријарх Антимос IV¹²⁸. И поред тога што је неколико учесника било против предлога Антимоса IV, Синод је одлучио да препозна Грчку цркву као аутокефалну, уз услов да се држи канонског реда и прихвати јурисдикцију Цариградског патријарха. Истом одлуком је одређено да Свети Синод цркве има 6 прелата, којим би председавао митрополит атински. Како је та одлука била супротна одлуци државе из 1833. године, морала је бити потврђена од стране ње. До тога је на крају и дошло, али не без отпора, поготово што држава није хтела да се одрекне своје директне улоге у Синоду.

Оно што јесте најбитније, Грчка црква је постала независна. Међутим, иако независна у односу на Цариград, Црква је постала зависна од државе, гајећи веома блиске односе са њом, што је касније довело до позиције њене подређености држави, формирајући својесврстан државни механизам. Овоме је допринела и националистичка идеологија државе, која је видела у Цркви згодног савезника. Од самог почетка, независна Грчка црква је била интегрални део грчке државе. У том смислу треба и разумети да је Црква подржавала све политичке пројекте државе, од национализма до ирендитизма.

Овде ћемо се кратко задржати и указати на улогу Цркве у периоду грчког грађанског рата, у којем је она била активан актер. Као што је познато, Грчки грађански рат (1946 – 1949) оставио је велике последице на грчко друштво. У том рату је Црква имала улогу главног идеолога рата и носиоца антикомунистичке

¹²⁷ Овде наведено према: Ibidem, p. 44.

¹²⁸ Ibidem, p. 45.

поруке и идеје. Ова чињенице ће утицати и на касније политичко понашање Цркве, али и дела популације, наравно. Њена идеолошка позиција у то време може бити описана у једној речи, *ethnikofrosyni*, што у преводу значи „национална свест“. Ова свест представља комбинацију национализма и антикомунизма, и била је значајно подржана од стране Цркве¹²⁹. Оно што је такође битно јесте својеврсна „чистка“ у редовима Цркве након грађанског рата, када су свештеници за које се знало да су сарађивали са комунистима, чак и у акцијама отпора против окупације, били екскомуницирани из цркве, а на њихово место постављени они који су имали јасне и директне антикомунистичке ставове. Поред идеолошке подобности, велики број свештеника који су тада преузели високе положаје у Цркви, били су блиски војсци. Неки од њих су чак и служили у војсци, док су неки били у антикомунистичким камповима. Стављање нагласка на антикомунизам, поред јачања одређених делова Цркве који су били блиски војсци, довеле су до „идеолошке фузије национализма, антикомунизма и православља“. Такве историјско-политичке околности су довеле цркву на позиције екстремне деснице, која је била „централни стуб пост-ратне деснице“¹³⁰, и која се није либила да крши демократска права и процедуре у име борбе против комунизма.

Од суштинске је важности за разумети да је борба против комунизма главни идеолошки покретач Цркве у политичким збивањима пре и током владавине војне хунте, која ће ускоро доћи на власт. О томе ће бити речи у следећем поглављу.

2. Војна хунта (1967 – 1974.) и Грчка црква

Тенкови на улицама Атине у раним јутарњим часовима тог 21. априла 1967. године су означили почетак владавине војне хунте у Грчкој. Преузимање власти је учињено класичном техником државног удара, користећи моменат конфузије и

¹²⁹ Evangelos Karagiannis, „Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis“, *European Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 2009, p. 154.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 155.

изненађења¹³¹. Године владавине војне хунте представљају један заиста тежак период модерне грчке историје, праћен контроверзама, политичким прогонима и убиствима. У академским круговима нема превише извора о овом периоду Грчке историје, о чему сведочи и Димитрис Асимакулас (Dimitris Asimakoulas) који вели: „Тај период (војне хунте, прим. М.В.) је био истраживан од стране новинара, грчких и страних, и у много мањем обиму од стране академских истраживача. Њихов рад је, међутим, отежан због тешког приступа архивским материјалима и због селективног памћења политичких и друштвених актера из тог периода. Релевантна материја је обично ван штампе или ју је веома тешко наћи... Владини документи или нису доступни или тек сада долазе до јавности. *Заиста, изгледа да је овај целокупан период врло неистражен* (италик, М.В.)...“¹³².

Однос хунте и Грчке цркве је само од један од фрагмената овог периода који је до данас остао неразјашњен и под велом тајне. У тексту који следи ћемо покушати да опишемо тај однос и покушамо да објаснимо од чега је зависио, и то ће бити централна тема овог поглавља. Међутим, пре него што се будемо бавили односом Грчке цркве и режима војне хунте, сматрамо да је од велике важности барем кратко указати на општу слику и прилике непосредно пре и за време владавине овог режима у Грчкој.

2.1. Анатомија државног удара 1967. године

Политичка нестабилност била је главни узрок државног удара, који се догодио у рану зору 21. априла 1967. године. Како смо показали у претходном тексту, снажна политичка поларизација (на републиканце, присталице краља и комунисте) је формално окончана тек 1949. поразом комуниста. Као и пре тога, међународни

¹³¹ Погледати више о теорији и техници државних удара у: Драган Симеуновић, *Државни удар или револуција: реконструктивни оглед о насиљу и револуцији*, Студио плус, Београд, 1991; Или: Марко Вековић, *Учесталост државних удара (1946 – 2011)*, мастер рад, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, 2012.

¹³² Dimitris Asimakoulas, „Translating ‘Self’ and ‘Others’: Waves of Protest Under the Greek Junta“, доступно: epubs.surrey.ac.uk/4956/2/AsimakoulasCyclesProtestVaronEditsDRAFT3.docx, приступљено 29. марта 2017.

фактор је био веома активан и у овом процесу. Борба државе против комуниста је заправо била борба државе против улоге и уплива Русије и Совјета у тај део света, што никако није одговарало САД и Великој Британији. Таква међународна политика, у историји упамћена као „Труманова доктрина“, је умногоме помогла Грчкој да се сурово обрачуна са комунистима у њеном дворишту. Међутим, својеврстан страх од повратка комуниста у политички живот, који би у крајњој истанци подразумевао и преузимање власти у земљи, постала је константа грчког јавног живота.

Грчком је владала конзервативна десница све до уставне кризе која је избила 1965. године, у историји упамћена као *Apostasia 1965*. Радило се о политичкој кризи коју је покренуо краљ Константин II, који је желео да, након оставке премијера Јоргоса Папандреуа (Georgios Papandreu), указом на његово место постави премијера из дисиденстског дела партије Center Union. Како су присталице Папандреуа сматрали појединце који су подржали краљев план за отпаднике, а реч за отпаднике је *apostates*, отуда и име ове политичке кризе. Краљ је сматрао да ће тако успети да поврати контролу над овом партијом и генерално политичком ситуацијом у земљи. Након успостављања привремене владе, избори су расписани за 28. мај 1967. године. Оно што је битно напоменути јесте да је ова криза показала колико је била крхка политичка стабилност Грчке, што се касније показало као тачно.

Страх од потенцијалног доласка комуниста на власт је био широко распрострањен, поготово у војним круговима. Како Вудхоус (Woodhouse) примећује, иако страх није био оправдан, нема сумње да њихова вера није била искрена. У литератури се помињу завере против државе на три нивоа, и то: а) завера генерала (Generals' plot), старијих припадника војске високо котираних у војној служби; б) завера пуковника (Colonels' plot), млађих припадника војске и в) завера капетана (Captains' plot). Међутим, каснија сведочења показују да је, иако је било одређених контаката између сва три поменула слоја војске, војни удар планиран и извршен од стране пуковника војске, који су касније постали политичке вође у владавини војне хунте.¹³³

¹³³ Наведено према Christopher M. Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels*, Franklin Watts, New York, 1985, pp. 16-17. Треба напоменути да је ова књига један од најцитиранијих

На састанку од 18. априла 1967. године је утврђено да ће Јоргос Пападопулос (Georgios Papadopoulos) бити вођа целе акције. Одмах испод њега у хијерархији су били Стилианос Патакос (Stylianos Pattakos), у чијој кући је и био одржан овај важан састанак, и Николас Макарезос (Nikolaos Makarezos). Укратко, њих тројица су чинили својеврстан хунтин тријумвират, који је видео себе као „божански изабране спасиоце нације“¹³⁴. Поред њих, састанку су присуствовале још неке особе, које су биле на важним државним и војним позицијама и које су олакшале презумање власти које је планирано да се одигра у ноћи између 20. и 21. априла.

Почетак акције је планиран за 02:00 часова. Војничком тачношћу и прецизношћу, војска је покренула своје капацитете у 02:00 часа, и на улицама Атине је већ била у 02:45 часова. Техника удара, како смо већ навели, била је класична: лаки тенкови су опколики краљеву сеоску кућу у Татои, а остале јединице су послате да заузму централне телефонске и радио-станице, да ухапсе противничне политичке лидере и личности на важним државним и осталим положајима. И поред неколико покушаја отпора¹³⁵, на крају је Краљ ипак остао сам против тријумвирата.

Јутро 21. априла 1967. у Атини није постојало место где бисте желели да се пробудите. Извори говоре да су „Тенкови су били на свакој раскрсници у граду. Полиција... је патролирала улицама. Другим возилима није било дозвољено да буду на улицама, телефонске линије су биле прекинуте. Неколико новина се појавило... Банке и берза су остале затворене. Једини извор информација је био радио, који је нешто брзо након 6 часова објавио, наводно у име Краља, да се 7 чланова Устава суспедује“¹³⁶. Завладала је атмосфера страха.

Ускоро је дошло до састанка краља и тријумвирата. Предлог Краља је био да се побуна заустави и да се војска врати својим редовним дужностима, истичући

извора у литератури када је у питању државни удар у Грчкој, те да ћемо се у складу са тим, доста ослањати на податке који се налазе у њој.

¹³⁴ Ibidem, p. 20.

¹³⁵ Погледати детаљнији извештај о томе како је изгледала турбулентна ноћ између 20. и 21. априла 1967. у Атини и Грчкој у: Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* pp. 22-25. Погледати такође и: Раде Ковачевић, *Државни удар у Грчкој 21. априла 1967. године*, магистарски рад, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, 2011, стр. 53-59.

¹³⁶ Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* p. 25.

несагледиве последице које би њихова политика могла да изазове, нарочито са међународне стране. Патакос је одговорио, помало иронично, да „ако морају да брину о томе шта ће рећи странци, онда Грчка не би била слободна земља“¹³⁷.

Након консултација, договорено је да премијер буде Константин Колиас (Constantine Kollias), тадашњи главни тужилац Врховног суда. Занимљиво је да сам Колиас није био консултован у вези ове одлуке, те да након што је информисан о томе, није имао право да одбије. Хунтин тријумвират је заузео суштински битне позиције, па је тако Макарезос преузео ресор Министарства координације послова, Пападопулос је био одмах иза Колиаса док је Патакос добио да води ресор унутрашњих послова. Изгледа да ни утицајни страни фактор није имао ништа против успостављања војне власти, што доказују извештаји СИА, америчког и британског амбасадора¹³⁸.

Церемонија заклињања нове владе је заказана за 16 часова тог истог дана. Церемонију је водио архимандрит Јеронимос (Ieronymos), краљев капелан, јер је архиепископ Кризостомос (Chrysostomos) наводно био стар и болестан. Од овог тренутка се може уочити близак однос новоуспостављене власти и црквене хијерархије, који је био присутан током њеног целокупног постојања.

Након церемоније, нови премијер се обратио Грцима. Поред тога што су суспендовани чланови Устава који гарантују заштиту људских права, нова власт је отишла корак даље, дајући легалитет и легитимитет масовним „хапшењима и превентивним затварањима без временског ограничења; за политичке увреде предвиђена је казна затвора; успоставила је суђења од стране војних судова и трибунала; забранила је јавна и приватна окупљања; укинула је синдикате и учинила штрајковање илегалним; одобрила је потраге по приватним становима и јавним зградама, дању и ноћу, без ограничења; успоставила је цензуру радио и ТВ садржаја; дала је моћ војним судовима да се баве свим врстама криминала, укључујући и

¹³⁷ Ibidem, p. 26.

¹³⁸ Ibidem, pp. 27-29.

политичке увреде и увреде од стране новина, било да су упућене према власти или не¹³⁹.

Чак и у првом обраћању премијера нацији је истакнута важност вере и религије. Када је говорио о принципима демократије, Колиас је тврдио да је од великог значаја успостављање „здраве основе за повратак изворном православном парламентарном животу (курзив М.В.)“¹⁴⁰.

Два дана након удара, дакле 26. априла, Краљу је представљена комплетна Влада, која тада броји 23 министра. Тако је у Грчкој и озваничена нова власт, која је требала да представља „златно доба Грка“, а један од њених предводника, Пападопулос, је са поносом истицао да је један од хунтиних главних циљева да покаже „супериорност хеленско-хришћанске цивилизације“¹⁴¹. Грчка црква се показала као важан савезник на овом задатку, те је у складу са тим, хунта од самог почетка пробала да потпуно контролише Цркву и њене веродостојнике. У даљем тексту ћемо покушати да подробније објаснимо како је то функционисало.

2.2. Хунтина Црква?

Улога Цркве за време владавине војне хунте је Грчкој је једна, колико је нама познато, готово потпуно неистражена тема. Верујемо да постоји неколико разлога зашто је то тако. Прво, Црква је једна од најважнијих институција у историјском, културном и друштвено-политичком животу Грка. Самим тим, постоји одређени степен задршке код истраживача када је у питању критика Цркве. Зато Ефи Фокас (Effi Fokas), са Лондонске школе за економију и политичке науке, сматра да је то табу тема за истраживаче¹⁴². Поред тога, тешко је доћи до података који се тичу конкретне улоге Цркве јер је већина истраживања стављала фокус на неке друге

¹³⁹ Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* pp. 29-30.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 30.

¹⁴¹ Ibidem, p. 32.

¹⁴² Из приватне имејл кореспонденције аутора са Ефи Фокас (Effie Fokas). Поред тога, Фокас је поделила са нама и чињеницу да је неколико пута покушавала да добије грантове за истраживање те посебне теме, али ни то што је већ позната и препозната истраживачица у тој области, није успела.

факторе и механизме. Није згорег поменути да се удар догодио управо у оно време када је у друштвеним наукама доминирала „теза о секуларизацији“, о којој је било речи у претходним поглављима.¹⁴³

У нашем истраживању смо пошли од постојеће доступне литературе и фрагмената који се тичу места и улоге Цркве. Поред тога, методом анализе садржаја смо претраживали архиве домаћих новина у периоду 20. април 1967. – 31. децембар 1974. године, и то новина *Политика* и *Борба*, али и неких других новина¹⁴⁴. На самом крају, претраживали смо и дигиталну архиву *New York Times*-а. У тексту који следи ћемо приказати податке до којих смо дошли.

Логично је претпоставити да потреба да се контролише сваки аспект друштва од стране нове власти није заобишла ни Цркву, као једну од најважнијих институција. Како Вудхаус вели „Чак је и Црква држана под контролом...“¹⁴⁵, а високи званичници хунте нису се либили да говоре о хришћанским и православним идеалима, правилима и нормама које треба поштовати. А њихов првак, Пападопулос, је осмислио и слоган: „Грчка православним Грцима“¹⁴⁶. Поред тога, младим људима је било наређено да редовно сређују своје фризуре, да се пристојно облаче, и што је најважније, *да редовно иду у Цркву*. Сама чињеница да је Црква била толико присутна у дискурсу војне хунте сама по себи говори о значају који је она имала за пучисте. Уколико, рецимо, погледамо следећи извештај о говору Пападопулоса на прослави поводом двадесетогодишњице Труманове доктрине, ова ствар бива јаснија: „Говорећи о идеологији пучиста у оквиру прославе двадесетогодишњице Труманове доктрине, поред анти-комунистичке пропаганде, пуковник Пападопулос

¹⁴³ Иако неки грчки извори говоре о томе да је Црква за време хунте била окренута ка верској идеологији, илустрована кроз крилатицу „Грчка за православне Грке“. Наведено према: Yannis Stavrakakis, „Politics and Religion: On the „Politicisation“ of the Greek Church Discourse“, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 21, No. 2, 2003, pp. 166.

¹⁴⁴ Посебну захвалност дугујемо управи Радио Београда која нам је дозволила да претражујемо њихову архиву. Нарочито истичемо колегијалност и сарадњу особља из сектора документације и њима се посебно захваљујемо.

¹⁴⁵ Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* p. 34.

¹⁴⁶ Ibidem.

је „подвукао хришћанску цивилизаторску мисију војне хунте“ (курзив М.В.), и рекао да је оно што они раде „борба за грчкухришћанску боју (курзив М.В.)“¹⁴⁷.

Контрола Цркве је морала да крене од стране саме институције. Према речима генерала Патакоса, Синод је морао бити реформисан: „Чистећи Грчку од свега и свачега, влада је извршила и обнову Светог Синода, које је, према речима генерала Патакоса *много и озбиљно грешио* (курзив М.В.)“¹⁴⁸. У складу са тим постаје разумљива политика хунте према Цркви, јер се потпуна контрола Цркве није могла извести без контроле црквених тела, у овом случају Светог Синода. У том смислу, веома је важна изјава премијера Колијаса у вези са тим: „[Премијер] Колијас је саопштио и да ће убудуће *влада бирати епископе на упражњеним местима у Грчкој православној цркви* (курзив М.В.). Он је прецизирао да Грчка православна црква неће више имати право да попуњава упражњена места епископа“¹⁴⁹.

Одузимање власти и моћи да сама бира своје епископе и чланове Светог Синода је био први ударац који је Црква претрпела од стране војне хунте. Након тога, хунти није требало дуго да схвати да се лојалност Цркве не може обезбедити само кроз чланове Светог Синода, јер их има много и тешко их је контролисати, па не само да је влада смањила број чланова Синода, већ је и сменила постојећег архиепископа, и поставила другог. О свему томе сведочи следећи извештај: „Грчки свети Синод, који је *поставила садашња војна хунта* (курзив М.В.), изабрао је данас за новог грчког патријарха досадашњег дворског капелана архимандрита Кациониса. Досадашњег патријарха архиепископа Кризостомоса пензионисала је нова влада, наводно „због старости“. Он је имао 88 година. *Влада је распустила и досадашњи свети Синод и поставила нови* (курзив М.В.), пошто је претходно број његових чланова свела са 12 на осам“¹⁵⁰. Овако директно и брутално мешање државе у питања

¹⁴⁷ „Славље пучиста у Пиреју“, *Политика*, 17. мај 1967., архива Радио Београда.

¹⁴⁸ „Озакоњење пуча“, *Политика*, 16. мај 1967., архива Радио Београда.

¹⁴⁹ „Грчка влада бираће и епископе“, *Политика*, 10. мај 1967., архива Радио Београда.

¹⁵⁰ „Дворски капелан архимандрит Кационис нови грчки патријарх“, *Политика*, 14. мај 1967., архива Радио Београда. Овде ваља напоменути да новинари често нису ваљано обавештени у вези ствари које се тичу цркве и религије. Отуда и грешка у овом извештају када се говори о грчком патријарху. Управо због неразумевања историјске позадине, о којој је било речи раније у раду, често се не схвата да је Грчка црква независна, али на нивоу архиепископије,

вођења и деловања Цркве је било донекле очекивано, јер је у питању милитаристички режим, али сигурно да није прошло неопажено. Поготово од стране осталих братских православних цркава. Занимљиво је рецимо погледати како је одреаговала Руска православна црква, која је била и најзаинтересованија за дешавања и превирања у Грчкој цркви. Према подацима до којих смо дошли, Алексеј I, патријарх Москве и целе Русије, је одреаговао на овај начин: „Патријарх Моске и целе Русије Алексеј [мисли се на Алексеја I, прим. М.В.] упутио је грчком краљу Константину поруку у којој се протестује против смењивања поглавара Грчке православне цркве и распуштања грчког Синода. У поруци се каже да је „светско јавно мњење обавештено о парализи која је погодила живот Грчке, о сталном прогањању патриота и многобројним хапшењима“¹⁵¹.

Није прошло много времена, а Црква је добила један стимуланс од стране власти, и то у виду новчаних средстава, све са циљем њене контроле. Новинске агенције су пренеле следећу вест: „Шеф грчког режима Георгиоус Пападопулос саопштио је да ће од 1. јула *свештеници добити статус државних службеника* (курзив М.В.), чиме ће њихова месечна примања бити повећана за 300 до 1.300 драхми. Давање статуса државних службеника православном свештенству, још један је *доказ спреге државе и цркве у Грчкој* (курзив М.В.), чији су се први знаци манифестовали половином прошле године слањем свештеника у пограничне крајеве земље са циљем да, поред свештеничког позива, *врше имисију коју им је режим поверио* (курзив М.В.)“¹⁵². Из ове вести се јавно види спрега војне хунте и Цркве. Тачније, види се однос у којем једна страна, у овом случаја држава, има доминантну позицију у односу на другог актера, Цркву. Поред тога што свештеници добијају статус државних службеника, још је занимљивија чињеница да су свештеници уредно, поред свог свештеничког позива, радили и послове које им је поверио режим.

која је под јурисдикцијом Цариградског патријарха. Стога је титула поглавара Грчке цркве архиепископ, а не патријарх.

¹⁵¹ „Протест московског патријарха краљу Константину“, *Политика*, 19. мај 1967, архива Радио Београда.

¹⁵² „Грчка црква и држава“, *Борба*, 4. мај 1968., архива Радио Београда.

Иако немамо конкретне изворе који би говорили о тим пословима, верујемо да лако можемо претпоставити о каквим пословима се радило.

Поред тога, хунта је користила још један метод у контролисању Цркве. Ради се о формирању црквеног суда за „неподобне“ владике, уз помоћ којег је обрачување са непријатељима државе у редовима Цркве постало веома лако. Дисциплина и оданост су биле одлике које је држава тражила од Цркве и њеног свештенства. Почетком 1968. године, новине су пренеле следећу вест: „Ових дана треба да се образује црквени суд, који ће судити бившем атинском архиепископу Јакову и солунском митрополиту Пантелејмону. Одлуку о позивању пред црквени суд двојице еминентних црквених поглавара у Грчкој, донео је синоћ Свети синод. *Образовање црквених судова наредила је грчка влада* (курзив М.В.) својим декретом од 11. децембра прошле године. Према овом декрету, под надлежност црквеног суда долазе сва свештена лица од протојереја до владике. Бивши архиепископ Јаков и митрополит Пантелејмон *дошли су у сукоб са режимом* (курзив М.В.), како се сазнаје, још од првог дана пуча у овој земљи. Ти односи су се до те мере заоштрили да су Јаков и Пантелејмон престали да врше богослужења...“¹⁵³. Истог дана агенција Танјуг јавља сличну вест, с тим да додаје да је разлог за позивање ове двојице владика пред суд то што су „изгубили добар глас као свештена лица“. У истој вест се говори и да су прошле године (дакле крајем 1967.) владике у Елаону и Кардицу морале да дају оставке из истих разлога. Као разлог зашто су они опозвани се наводи само чињеница да су дошли „у оштар сукоб са режимом“, те да није тога било, да би могли несметано да обављају своју функцију¹⁵⁴.

На самом крају ћемо истаћи и један суштински податак до којег смо дошли, а за који верујемо да на најбољи могући начин подржава нашу тезу да је Црква била у тесној вези са државом: када је након пада хунте, дакле након 1974. организовано суђење лидерима и високим функционерима тадашње власти, заједно са њима, *на осуђеничкој клупи се нашао архиепископ Јеронимус* (курзив М.В.). Да ли постоји

¹⁵³ „Обрачун са Црквом“, *Борба*, 18. јануар 1968., архива Радио Београда.

¹⁵⁴ Наведено према: „Суђење црквеним великодостојницима у Грчкој“, *Танјуг*, 18. јануар 1968., архива Радио Београда.

бољи доказ од тога да су Црква и држава за време војне хунте биле у својеврсној симбиози? О свему томе, али и о другим стварима, сведочи сарајевско *Ослобођење*, које објављује један, за нас, ванредно важан извештај из Грчке након пада хунте. Због његове изузетности, преносимо га овде у целости: „Уношење имена бившег поглавара грчке цркве и атинског *архиепископа Јеронимуса у листу лидера и високих функционера хунте* (курзив М.В.), против којих ускоро треба да започне поступак, *мало је кога овдје изненадило* (курзив М.В.). *Лични пријатељ бившег диктатора Пападопулоса и отворени присталица хунте, који није штедео своје благослове војној диктатури* (курзив М.В.), навукао је на себе многе тешке свјетовне гријехе. У једној недавној парламентарној дебати, када се разговарало о садашњем нимало задовољавајућем стању у цркви, често је било помињано име њеног бившег поглавара Јеронимуса. Када је његов заштитник, диктатор Пападопулос пао, ни Јеронимус се није дуго задржао. Док је био на власти *учинио је све што је било у његовој моћи да смијени утицајне противнике са високих црквених положаја и доведе своје људе* (курзив М.В.). Ситуација се није много промијенила ни када је Јеронимуса замијенио садашњи поглавар Серафим. Јеронимусове присталице, највећим дијелом епископи, морали су да оду, а на њихово мјесто дошли су пријатељи архиепископа Серафима. Савјетовање и зборови црквених поглавара се одржавају стално, али ситуација у цркви остаје нејасна. Размирице у цркви оставиле су – рекао је посланик Уније центра (нових политичких снага) Папанукос – дубоког трага на расположење вјерника. *Папанукос је нарочито пребацио црквеним властима да су за вријеме диктатуре биле отворено на њеној страни* (курзив М.В.). Што се тиче архиепископа Јеронимуса, јавна је тајна да се он *обилно реванширао* (курзив М.В.) свом пријатељу Пападопулосу за високи црквени положај: **за 24 сата суспендовао је постојећи црквени закон, који забрањује раставу супружника, па је тако диктатор Пападопулос могао да се ожени својом секретарицом** (курзив и болд, М.В.), тадашњом љепотицом Деспином. А љубоморни муж Деспине, неки жандармеријски наредник, добио је за утјеху виши чин. Вјешти архиепископ, пошто је раставио и оженио Пападопулоса, *поново је бацио анатему на развод брака* (курзив М.В.). Још је један посланик у парламенту, Д. Дијамантидис тешко оптужио

Јеронимуса за његову прохунтијску и антицрквену дјелатност. Али, он није поштедио ни бројне епископе, који нису, како је рекао, *ни прстом мрдули да би заштитили вјернике од прогона диктатуре. Сада се, међутим, ти исти јављају као добровољни свјedoци одбране, да заштите лидере хунте и њихове тјелохранитеље* „155 .

Сматрамо да је овај извештај сублимација односа Цркве и хунте, те да је јасно да су ове две институције биле у спреги о самог почетка, па све до краја и пада диктатуре. Верујемо да је наше истраживање показало следеће ствари када је у питању однос Грчке цркве и војне хунте у Грчкој: а) Војна хунта је желела потпуну контролу над Грчком црквом, као и уосталом над свим битним институцијама у земљи; б) Хришћанско-православни дискурс је био веома развијен и присутан код пучиста; в) Црква је послужила као важан савезник пучистима у одржавању реда и мира у земљи; г) Црква није имала никакву аутономију у односу на државу, па чак ни у питањима своје унутрашње организације, а камоли нешто друго; д) Сем спорадичних примера отпора, који су били на индивидуалном нивоу, Грчка црква се није супроставила војној хунти, и њ) Грчка црква није подржала, ни у једном облику, покрете отпора и борбе против војне хунте.

Наши закључци добијају још више на снази уколико погледамо један извештај о односу цркве и државе из 1962. године, дакле пре војне хунте. Након што је држава донела одлуку да повећа плате нижем свештенству, Синод цркве одбија ту њену одлуку и улази у сукоб са државом. Повод за сукоб је било писмо епископа Амбросиоса о којем је Синод расправљао. Вест нам говори да је Амбросиос упоредио државу са „разбојником који, пошто је опљачкао богатог сељака, настоји да га научи како да штеди и газдује“, и говори о томе како је држава узела велике поседе Цркви и тако је лишила прихода. Међутим, оно што је још битније за нас је следећи део, који преносимо у целости: „Овај сукоб између цркве и државе (курзив М.В.), долази у критично време у коме једна заједничка комисија црквених и световних власти дискутује о новом статусу грчке православне цркве. На јучерашњој седници ове комисије представници цркве су *отворено одбили свако мешање државе у послове*

¹⁵⁵ „Хунтин архиепископ“, *Ослобођење*, 2. април 1975., архива Радио Београда.

цркве (курзив М.В.)¹⁵⁶. Оно што смо хтели да постигнемо навођењем овог чланка из новембра 1962. године јесте да покажемо да су Црква и држава, иако по природи ствари веома блиски, ипак имали одређене размирице у прошлости. Те размирице и неслагања су имале овај или онај степен, али оно што је најбитније, Црква није била једноставно оруђе или инструмент у рукама власти. Међутим, након војног пуча и доласка на власт војне хунте на челу са тријумвиратом, сматрамо да смо доказали да је један од циљева нове власти био да потпуно контролише Цркву. У том послу су били веома успешни, те сматрамо да се са сигурношћу може рећи да је Грчка црква за време владавине хунте била инструмент у рукама власти, њена подршка и савезник, или укратко: хунтина црква.

2.3. Хунта, кипарско питање и демократизација Грчке

Иако Црква није била један од актера који су били против војне хунте, то не значи да таквих примера није било. Идеја демократије и принципи демократске владавине су од давнина присутни у грчкој политичкој култури. У складу са тим, логично је за претпоставити да је постојао одређени отпор милитаристичкој владавини, тортури и насиљу спровођених од стране власти. Већ 1968. године су формиране неколике групе као реакција на хунтино насилно преузимање власти, овде указујемо само на неке: Панхеленски ослободилачки покрет, Демократска одбрана, Социјалдемократска унија, али и забрањена Комунистичка партија Грчке... Поред њих, неколико организација противника владавине хунте је организовано у егзилу.¹⁵⁷

Александрос Панагулис (Alexandros Panagoulis) није дуго чекао да се обрачуна са хунтом, па је 13. августа 1968. покушао да изврши атентат на Пападопулоса. Атентат је био неуспешан, а Панагулис убрзо у затвору. Иако осуђен на смрт, остао је у затвору пет година. Када је хунта пала а демократија успостављена, Панагулис је ослобођен. Али не само то, добио је и место у

¹⁵⁶ „Свети синод Грчке цркве не прихвата план Грчке владе за повишице плата нижем свештенству“, *Ројтерс*, 4. новембар 1962., архива Радио Београда.

¹⁵⁷ Групе наведене према: Раде Ковачевић, *Државни удар у Грчкој 21. априла 1967. године...* стр. 68.

парламенту и постао симбол борбе за демократију.¹⁵⁸ Међутим, за прве велике протесте против режима искоришћен је један други повод, и то сахрана Јоргоса Папандреуа, почетком новембра 1968. године. Тада је скоро 300 хиљада људи изашло на улице и скандирало пароле као што су „Слобода“, „Демократија“ и „Нећемо фашизам“. Сасвим спонтано, сахрана једног од политичких лидера пре доласка хунте на власт се претворила у масовне демонстрације, противно наређењима војске. Епилог је био очекиван, 41 лице је ухапшено¹⁵⁹.

Ни међународна заједница није остала слепа на догађаје у Грчкој, суспензију људских права и демократије, на прогоне и убиства. Поготово су били активни Грци који су живели у изгнанству, али не само они. Протесте су изражавали и припадници дијаспоре (веома бројне, поготово у САД) и студенти. Интересантан је пример Костаса Георгакиса (Kostas Georgakis), студента из Ђенове, који се за време студентског протеста против војне хунте септембра 1970. самоzapалио и преминуо. Одјек његове смрти се чуо далеко и јако.

Дакле, неки вид протеста је постојао. Међутим, сви ти изливи унутрашњег и међународног бунта и протеста нису били довољни да уздрмају стабилну војну власт. Њихове методе владања су биле сурове и, нажалост, веома продуктивне. Али, да жртве Панагулиса и Георгакиса не буду узалудне побринули су се студенти Политехнике у Атини.

Централни повод за ширење студентског бунта био је владин декрет од 12. фебруара 1973. године којим се суспендује право студената на одлагање служења војног рока¹⁶⁰. Након тога, дошло је до мањих студентских протеста који је војска лако угушила. Међутим, хунта је потценила студентску снагу. На петогодишњицу смрти Јоргоса Папандреуа су поново организоване масовне демонстрације, у којима је учествовао велики број студената. Због сукоба са полицијом, ухапшено је 37 особа, а 17 је послато на суд. Након тог суђења, које се одиграло 12. новембра 1973., студенти су почели масовно да се окупљају у просторијама Политехнике у Атини.

¹⁵⁸ Ibidem, стр. 69.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Према: Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* p. 128.

Говорило се о хиљадама окупљених студената, јер су се и студенти са других универзитета солидарисали са њима. Догађај је полако почео да се измиче контроли, а појавили су се и слогани, као нпр. „Хлеб – образовање – Слобода“, „Вечерас нестаје фашизам“, „Борите се људи, они су ваше крвопије“ или „Доле Пападопулос“ и сл.¹⁶¹ Полиција је тражила одобрење Универзитета да насилно уђу у зграду, али је ипак директор одлучио да им то не дозволи. У току те ноћи, догађања из Политехнике дошла су у центар интересовања Атињана, а студенти су се организовали, забарикадирани и спремали за неизбежан сукоб са полицијом. Користећи радио везу, рано ујутру 15. новембра су емитовали прву вест. Директор се још једном састао са министром образовања и рекао му да „неће бити повлачења академских слобода у користи полицијске интервенције“¹⁶². Студенти су имали много посетилаца током тог дана, јер је полиција и даље дозвољавала слободан улаз и излаз из кампуса.

Тог 16. новембра атмосфера у Атини је била веома напета, а ситуација се мењала из сата у сат. Група демонстраната је напустила Политехнику и почела да улази у сукобе са полицијом у граду. Иако су власти тврдиле да су то били студенти, изгледа да су они ипак остали у згради Политехнике и да нису имали никакве везе са насиљем које се дешавало. Ситуација је постала толико озбиљна, да је навече у 23 часа командант полиције морао да тражи званичну подршку војске, што је Пападопулос убрзо одобрио. Након тога, дошло је до директног сукоба између државе и студената. Чак је морао да интервенише и војни тенк, који је имао задатак да пробије барикаду на главном улазу у зграду.

Након успешног упада у зграду, већина студената је изашла напоље и ушла у директан сукоб са војском и полицијом. Тачне бројке је готово немогуће утврдити, али извештаји којима ми располажемо говоре о између 700 и 1000 ухапшених те ноћи, али и око 180 до 200 рањених, који заједно са минимум 23 смртна случаја чине ову ноћ за једну од најтрагичнијих у новијој грчкој историји.¹⁶³ Већ у 4 сата ујутру,

¹⁶¹ Ibidem, pp. 130-131.

¹⁶² Ibidem, pp. 132.

¹⁶³ Ibidem, p. 137.

17. новембра, ситуација је била мирна, а зграда Политехнике потпуно напуштена од стране демонстраната. Касније се показало да је ескалација насиља од стране војске и полиције била пажљиво планирана.

Оно што је важно истаћи јесте шири контекст у којем се десила Политехника. Неколико месеци пре тога, тачније у јулу 1973., Пападопулос је увео нови Устав који се никако није свидео армији. Устав је код многих виђен као нека врста концентрисања политичке власти и моћи у једном месту, која је, поред напуштања монархистичког уређења, подразумевала и неки вид „либерализације“, јер је укинула велики број припадника војске у политици, увела потпуно цивилну владу и најављивала слободне изборе. Већ тада је Пападопулос добио јаку опозицију из редова војске, оличену у генералу Димитрису Јоанидису и групу људи окупљену око њега. Два генерала која су подржала побуну против Пападопулоса су били Казапис (Khazapis) и Федон Гизикис (Phaedon Gizikis), коју су касније на суђењу признали да су прихватили идеју побуне још пре Политехнике, када су и рекли да је датум свргавања Пападопулоса био утврђен још месец дана пре тих догађаја¹⁶⁴.

Рано атинско јутро 25. новембра 1973. је неодољиво подсећало на јутро 21. априла 1967. године. Тенкови на улицама Атине у 3:15 изјутра, телекомуникације прекинуте, главна полицијска станица заузета од стране војске у 4:00... Грчка је била сведок још једног свргавања власти путем државног удара, додуше без претеране употребе насиља овог пута. Када је војска стигла до Пападолупосове резиденције, предали су му кратко поруку која је гласила „На захтев војске, предајете своју оставку; као и потпредседник и влада. Пратићете остала дешавања на телевизији. Ваш и углед ваше породице биће поштовани“, у потпису је писало „Революционарни комитет“¹⁶⁵. На челу акције је био Јоанидис.

Овде је веома важно указати на једну чињеницу у вези нове управљачке структуре војне хунте и Цркве. Већ смо скренули пажњу на блиске везе хунте и Цркве, али промена у руководству хунте која се десила 1973. утицала је и на одређене промене у Цркви. Наиме, ради се о томе да је нови председник, Федон

¹⁶⁴ Ibidem, p. 142.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 143-144.

Гизикис, положио заклетву не пред архиепископом Јеронимосом, већ пред митрополитом Серафимом! То је урађено због чињенице да је Јеронимос био близак пријатељ, подржавајући фактор и важан актер у функционисању хунте под Пападопулосом. Због тога је ново хунтино руководство одмах ставило до знања не жели да има никакве везе са Јеронимосом, и одлучило да позове Серафима да одржи церемонију заклињања новог председника¹⁶⁶.

Архиепископ Серафим, који је био на челу Цркве све до 1998., дакле пуних 25 година, изабран је за наследика Јеронимуса. Новински извори говоре о том догађају на следећи начин: „*Нова влада је натерала Јеронимуса да се повуче и донела одлуку да је његов извор био против црквених права. Петорици епископа који су учествовали у том избору и још двадесетдеветорици који су постављени од 1967. је било забрањено да учествују у избору наследника* (курзив М.В.). Од преостала 32 епископа, њих 28 су се састали у суботу и дали 20 гласова за избор Серафима... Пре устоличења, Серафим је дао обећање председнику да ће се држати црквеног права и традиције и поштовати законе државе. *Након церемоније, председник и архиепископ су се загрлили* (курзив М.В.)“¹⁶⁷.

Промена у руководству хунте је учинила да неке важне ствари изађу на видело. Пре свега, показало се да постоје велике поделе и фракције унутар хунте. То је била можда и најважнија порука промене из 1973. Показало се да хунта није јединствена, иако се тако приказивала. Јоанидис, идејни творац свргавања Пападопулоса, користио је сличне методе као и његови некадашњи саборци када су преузели власт 1967. Пљуштале су оптужбе на рачун одступања од идеолошких позиција хунте, корупцију и злоупотребу положаја. Порука је била да је насилно свргавање власти покушај да се спасе идеја и принципи револуције из 1967. и да је тај покрет имао широку подршку војске. Методе којима се Јоанидис користио се могу лако објаснити чињеницом да је он био шеф тајне полиције (ESA – Elliniki

¹⁶⁶ Ibidem, p. 144.

¹⁶⁷ “New Church Head Vows Greek Unity, Seraphim is Enthroned as Orthodox Primate”, *New York Times*, January 17th 1974, приступљено 25. април 2017.

Stratiotiki Astynomia), и као такав, један од главних твораца страховладе која је владала Грчком за време војне хунте.

Што се тиче саме улоге Цркве за време Јоанидисове владавине, када су у питању извори, и даље стоји чињеница да извора нема. Међутим, ако се Пападопулос фокусирао на унутрашње ствари и политику, и користио Цркву као један од инструмената контроле, онда се за Јоанидисов режим може рећи да је он проширио ту политику и на спољно-политички план. Користећи се националистичком реториком, у оквиру које је „православље широко истицано и слављено“¹⁶⁸, он је преузео један корак који ће се показати као разлог пада хунте. Ради се о кипарском питању, које је било једно од централних питања којим се ново руководство хунте бавило.

Овде ћемо само у најкраћим цртама изложити неке основне податке у вези са Кипром за време владавине војне хунте у Грчкој¹⁶⁹. Историјске, културне и политичке везе између Грчке и Кипра су добро познате, али нам се чини да се специфична улога православља у кипарском политичком животу превиђа. У том смислу се често олако прелази преко чињенице да је први председник Кипра уствари био архиепископ Макариос Трећи (Μακαριος ΙΙΙ), који се налазио на челу Цркве од 1950. па све до 1977., дакле и за време војне хунте, али је био и председник државе од 1960. до 1977. године. У том смислу се чини као потпуно оправдана титула „оца кипарске нације“ коју он има. Однос војне хунте у Грчкој према држави Кипар и Макариосу је од велике важности за разумевање одређених догађаја, како на Кипру тако и у Грчкој, а који су због ових чињеница морали да укључују и религију.

Са друге стране, Јоанидис је провео једно време у војсци баш на Кипру, и био добро упознат за политичком ситуацијом у тој земљи. Он је био убеђен да Макариос мора бити уклоњен са места председника, највише због његове подршке левичарима

¹⁶⁸ Раде Ковачевић, *Државни удар у Грчкој 21. априла 1967. године...* стр. 75.

¹⁶⁹ Више видети у: Constantine P. Danopoulos, “The Greek Military Regime (1967 – 1974) and the Cyprus Question – Origins and Goals”, *Journal of Political and Military Sociology*, Vol. 10, No. 2, 1982, pp. 257-273.

али и посета комунистичким земљама¹⁷⁰. Оно што је такође занимљиво истаћи јесте и чињеница да је Јоанидис све време био фокусиран на Макариоса, без већег фокуса на Турску и на њену улогу у целом процесу. Извештаји говоре о политичкој тензији која се подигла између њих двојице, а у коју су биле умешане и стране силе, нарочито САД¹⁷¹. Циљ хунте је била енозија (Enosis, унија), односно придруживање територија које насељавају Грци у својој матичној држави.

Политичка нестабилност је довела до акције државног удара, потпомогнутог од стране хунте и Јоанидиса, а спроведена 15. јула 1974. године. Међутим, Макариос је успео да побегне и стигне до Лондона 17. јула. За све то време, Турска није мировала, и покреће инвазију Кипра. Са друге стране, мобилизација војске у Грчкој је доживела својеврстан фијаско, што је заједно са близином Турске Кипру, учинило да се инвазија заврши заузимањем северног дела острва. Јоанидисов напад на Макариоса је доживео потпуни колапс, који ће тек имати политичке последице у самој Грчкој.

Јоанидис је још увек био на власти, али војска почиње да показује знаке незадовољства. Председник Гизикис је 22. јула организовао састанак са једним делом политичке елите, коме је присуствовао и Јоанидис. Након састанка, Јоанидис је добровољно напустио просторије, а Гизикис је наставио да окупља политичаре, како би наставили са састанком. Поново је веома важно истаћи да је све време архиепископ Серафим, заједно са још два свештеника, седео у суседној соби и спреман чекао да почне церемонија заклињања нове владе¹⁷².

Састанак је завршен са одлуком о формирању националне владе народног јединства, а одлучено да је на њеном челу буде бивши премијер Константин

¹⁷⁰ Архиепископ Макариос је уживао велики углед у социјалистичкој Југославији, о чему сведочи велики број извора, рецимо: http://www.rtv.rs/sr_lat/politika/dacic-polozio-venac-nagrob-arhiepiskopa-makariosa_153513.html, приступљено 21. априла 2017.

¹⁷¹ САД су сматрале Макариоса за про-арапског и про-комунистичког лидера, и у том смислу нису имале никакав посебан интерес да помогну његову владавину. Председник Никсон га је звао „медитерански Кастро“, а Кисинџер је у њему видео непријатеља Израела и Јевреја. О томе погледати више у: Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* pp. 148-160; “Greece; Cyprus; Turkey, 1973 – 1976”, in: *Foreign Relations of the United States, 1969 – 1976*, Laurie Van Hook (ed.), Vol. XXX, United States Government Printing Office, Washington, 2007.

¹⁷² Woodhouse, *The Rise and Fall of the Greek Colonels...* pp. 163.

Караманлис. Он је од 1963. био у Паризу, а понуду да преузме улогу премијера је условио са две ствари: прво, да политичари и политичка елита свесрдно подрже његове идеје и напоре, и друго, још важније, да се војска врати у касарне и својим редовним дужностима. Оба захтева су подржана, а атмосфера је била готово еуфорична¹⁷³. Први слободни парламентарни избори су одржани 17. новембра 1974. године, на којима убедљиву победу односи Караманлисова странка „Нова демократија“.

Нова влада на челу са Караманлисом расписује референдум о успостављању републике, који је био одржан 8. децембра 1974. Народ је већином гласова (скоро 70%) гласао за успостављање демократске форме владавине и успостављање републике. Након „седам година, три месеца и два дана; или према речима једног новинара и историчара, након 2650 дана и ноћи завере“¹⁷⁴, режим војне хунте престаје да постоји, а Грчка се придружује друштву демократских политичких режима. Већ почетком 1975. године организована су суђења припадницима хунте, против којих је подигнута оптужница за велеиздају, у процесу који је назван „Грчки Нирнберг“. Резултат суђења је тај да су Папапопулос, Патакос, Макарезос и Јоанидес осуђени на смрт, што је касније преиначено у доживотну казну¹⁷⁵.

Како смо раније и навели, период владавине војне хунте је био веома тежак за грчки народ, али и за Грчку цркву. Чињеница на коју смо хтели да укажемо у овом делу рада јесте да је Црква била пратилац свих политичких промена у Грчкој, те да је од политичке ситуације умногоме зависила и њена улога.

3. Објашњење улоге Грчке цркве за време војне хунте

На питање улоге Цркве за време владавине војне хунте у Грчкој, најкраћи и можда најтачнији одговор гласи: „Црква није урадила скоро ништа, или буквално

¹⁷³ Ibidem, pp. 166-167.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 163.

¹⁷⁵ Раде Ковачевић, *Државни удар у Грчкој 21. априла 1967. године...* стр. 77. Детаљнији приказ се може пронаћи у новинским изворима, рецимо: “GREECE: The Colonels on Trial”, *Time Magazine*, August 11th 1975, приступљено 22. априла 2017.

ништа, да се супростави војној хунти¹⁷⁶. Са тим се слаже Евангелос Карагианис, који тврди да „режим војне хунте (1967-1974) је уживао одлучну подршку од стране Грчке цркве. Ни једна реч протеста се није чула од цркве када су гажена цивилна права и слободе грчких грађана: многи су били ухапшени, мучени и депортовани у кампове“.¹⁷⁷

Међутим, поставља се питање зашто је то тако? Зар није идеациони оквир деловања православних цркава, дакле православна политичка теологија, у директном сукобу са политичким активностима који су се дешавали у Грчкој за време хунте? Уколико прихватимо да јесте, онда се можемо упитати зашто Црква није пружила већи отпор овом милитаристичком режиму? У овом делу раду ћемо покушати да објаснимо од чега је зависила улога Цркве, те да покушамо да одговоримо на ова и нека друга питања која се тичу овог односа.

Како смо раније показали, држава и Црква у Грчкој су увек имале блиске односе, на неколико нивоа. Поред тога што је православље истицано, а и даље је, као централна тачка савременог Грчког идентитета, блиски односи ове две стране су осликани и на институционалној равни. Та раван је подржана како политичком теологијом Цркве, тако и специфичним контекстом у којем она делује. Како смо показали, хунта је била анти-комунистички режим, који је користио све изворе политичке моћи које је имао. У том смислу, Црква се показала као важан инструмент који је био погодан за одржавање контроле у друштву. Контрола над Црквом је била институционализована. Држава се директно мешала и уређивала унутрашњу политику Цркве, и то мешање није било латентно и прикривено, већ потпуно отворено и директно. Односно, за време владавине војне хунте, није било никакве диференцијације између Цркве и државе у Грчкој. Овде ћемо навести неколико конкретних примера до којих смо дошли у нашем истраживању. Најбољи и можда најважнији пример јесте постављање, односно разрешење, поглавара Цркве. Једна од

¹⁷⁶ Из приватне имејл кореспонденције аутора са Катарином Флеминг (Katherine E. Fleming) са Њујорк Универзитета (NYU). Флеминг се се бави односом религије и национализма у оквиру програма за хеленске студије.

¹⁷⁷ Evangelos Karagiannis, „Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis“, *European Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 2009, p. 155.

првих ствари које је хунта урадила када је дошла на власт је била реформа Цркве, која је по њима била неминовна и оправдана, и прва ставка било је именовање новог архиепископа. Како смо навели, архиепископ Јеронимос је устоличен по доласку хунте на власт. Међутим, када је дошло до сукоба унутар хунте и побуне 1973., нова хунта је одмах заменила Јеронимуса са митрополитом Серафимом, који је водио службу заклињања нове власти. Поред тога, извршно тело Цркве, Свети синод, је такође брзо дошао на тапет државе, када је држава прво смањила број епископа који седе у Синоду са 12 на 8, а онда и директно одређивала ко може да буде део Синода, а ко не. Наравно да су такве одлуке директно утицале на живот верника, али и свештенства, које је често истицало знаке незадовољства оваквим одлукама. Међутим, још један институционални канал којим је држава контролисала Цркву је било оснивање црквеног суда, који је имао за циљ да се обрачуна са „непослушним“ владикама, и да очисти Цркву. Поред тога, држава је користила Цркву и православно-хришћанску реторику у циљу приближавања Цркви и верницима, и та чињеница је често истицана. Може се готово са сигурношћу рећи да је држава имала потпуну контролу над Црквом као институцијом, и да у том смислу није било за очекивати неки конкретнији отпор од стране Цркве према владавини хунте. Штавише, Црква је често излазила у сусрет хунтиним представницима. Како је наше истраживање показало, Црква не само да је давала упуте свом свештенству да користи своје позиције и да одаје информације о народу, упуте који су се највероватније односили на откривање комуниста, не треба заборавити ни чињеницу да је Црква, тачније њен поглавар Јеронимос, и једном тренутку суспендовао догматске законе не би ли изашао у сусрет хунтином председнику Пападопулосу. Све ове чињенице говоре у прилог тези да је држава имала потпуну контролу над Црквом, и да је то један прилог објашњењу специфичне улоге Цркве за време владавине једног ауторитарног режима, као што је био хунтин режим у Грчкој.

Важан аргумент у корист објашњења улоге Грчке цркве за време владавине војне хунте, и њене неме улоге у том процесу, јесте и историјско – политички контекст деловања. Хунта је дошла на власт користећи аргументацију за коју се може условно рећи да је одговарала и Цркви, а то је: борба против комуниста. Управо због

тог разлога многи аутори наводе блиске везе између пучиста и САД, јер је Труманова доктрина била добра основа за подршку великих сила пучистима. Међутим, аутор верује да је Црква идејно подржала пучисте из неколико разлога: прво, комунизам није био наклоњен религији, и као такав, представљао је велики изазов за доминантног верског актера у Грчкој. Као што је добро познато, Грчка црква је уживала велике повластице, а чини се тако је и данас, те би у том смислу евентуални долазак левичара и комуниста на власт могао угрозити њену позицију. Друго, овај „црквени страх од комуниста“ није био претерано ирационалан. Уколико се и само површно погледа позиција осталих сестринских православних цркава под комунистичким режимима у региону, а и мало шире, јасно се види да је њихов положај био веома лош. Ово се наравно не односи само на православне цркве, комунизам је био негативно настројен према свим религијама, не само православљу. Искуства сестринске Српске, Румунске, Бугарске и Руске цркве, али и свог православног живља у комунистичким режимима, су учинили страх од комуниста за реалну претњу православљу у Грчкој. Када су се појавили пучисти са својим анти – комунистичким, али и про – православним ставовима, било је реално за очекивати да ће Црква пробати да заштити своје интересе на начин који је подразумевао блиске везе са државом и хунтом. Такође треба напоменути да пучисти не само да су дошли на власт користећи се овом реториком, већ се све време њихове владавине помиње борба против комуниста, против противника државе и Цркве. На крају крајева, крах хунте је почео, између осталог, и неуспелом операцијом на Кипру, која је била такође оправдана борбом против комуниста. У том смислу, сматрамо да се може рећи да је и политичко – историјски контекст деловања, оличен и борби против комунизма, имао утицај на специфичну улогу Цркве за време владавине војне хунте, а конкретно на њено приближавање истој, и политику недавања отпора ауторитарној владавини.

Улога Цркве зависи и од типа режима у којем делује. То је још један аргумент који ћемо користити у објашњавању улоге Цркве за време владавине војне хунте. Како постоји неколико типова демократских режима, тако постоје и различити типови диктатура. Што се тиче војне хунте, то је тип диктаторског режима, заједно са монархистичком и цивилном диктатуром. Оно што посебно карактерише војну хунту

јесу „мотивације за освајање моћи, институције кроз које организију своју власт и начин на који остају без власти“¹⁷⁸. Хунта и њени предводници се често представљају као „чувари националних интереса“, који ће сачувати земљу од опасности која јој следи. У случају Грчке, то је био комунизам, али постоји широка лепеза мотива за насилно освајање власти. Када једном освоје власт, имају тенденцију да уз помоћ војске и полиције потпуно контролишу друштво и државу, што смо показали да је тачно на примеру Грчке. Назив хунта долази од чињенице да бирају једног из својих редова који ће их водити, што је у Грчкој био већ поменути тријумвират, на челу са Пападопулосом. Дакле, Грчка црква је деловала у оквиру једног диктаторског режима, који је имао тенденцију да контролише сваки аспект друштвеног и политичког живота. Користећи се војном и полицијском инфраструктуром, војна хунта је паралисала сваки вид отпора, и то бруталним методама: масовним хапшњима, застрашивањем, контролом штампе и медија и сл. У том вртлогу се нашла и Грчка црква, која је претворена у још један инструмент власти, без икакве аутономије у деловању или слободу мишљења и говора. Сигурно је да се трагови нереаговања Цркве против једног таквог режима могу пронаћи управо у његовим самим основама и идеји потпуне контроле живота.

Иницијатора демократизације у Грчкој није лако идентификовати. Можда би било најправедније рећи да је почетак краја владавине војне хунте био протест студената Политехнике, док је кипарски фијаско дефинитивно значио крај. Иницијатор демократизације је варијабла која је уско везана за претходну, тип режима. Како је у диктаторском режиму тешко организовати неки посебан вид протеста, незадовољства и жеље за променом политичке власти, тако је и у Грчкој народ био готово паралисан у протестним активностима. Међутим, далеко од тога да их није било. Како смо раније поменули, грчка емиграција је била веома активна у протестима против војне хунте. Поред тога, и у самој Грчкој је било неких видова протеста, али то није било довољно да се барем мало уздрма власт хунте. Колико је нама познато, не постоји ниједан доказ или барем назнака да је Црква отворено или

¹⁷⁸ José Antonio Cheibub, Jennifer Gandhi and James Raymond Vreeland, “Democracy and dictatorship revisited”, *Public Choice*, Vol. 143, No. 1/2, 2010, p. 85.

барем индискретно подржала те протесте, заједно са Политехником. Једино је познато да је одређен број људи из Цркве, дакле изнутра, покушао да се супростави претераној улози државе у црквеним питањима. Али како што је познато, држава је имала ефикасна средства контроле тих активности, пре свега већ поменути црквени суд.

Све ове чињенице нас наводе на закључак да је улога Цркве за време војне хунте била пре свега одређена институционалним факторима који учинили да држава доспе у позицију која јој је омогућавала потпуну контролу над Црквом. У таквој позицији, није за очекивати да је Црква могла представљати неки отпор диктаторском режиму, нити одиграти активнију улогу у његовом збацивању. Стога, на основу података до којих смо дошли истраживањем, сматрамо да је Црква одиграла улогу „слободног јахача“, односно *free rider*-а у демократизацији Грчке, те да је та улога била битно одређена институционалним факторима, а не теолошким, иако су у неким случајевима они испреплетани и тешко их је раздвојити.

Поред ових наведених, сигурно је да постоје и други утицаји који су учинили да улога Цркве за време хунте буде каква је била. Овде нарочито мислимо на страни утицај у целокупном периоду Грчке историје, који се веже нарочито за улогу САД, али и на друге утицаје. Рецимо, могуће је само са становништа православне политичке теологије бавити се овим питањима. Међутим, оквири овог рада не дају ту могућност, јер како смо раније навели, ми тежимо да објаснимо улогу Грчке цркве за време владавине војне хунте и демократизације Грчке пре свега користећи институционалне аргументе.

Блискост између Цркве и хунте је имала последице и на верски живот грчког народа. Подаци до којих смо дошли говоре о паду црквености народа у периоду 1960 – 1980, за који верујемо да је и хунта одговорна. Рецимо, у једном истраживању из 1963. године, 63% верника је ишло у цркву барем 2 до 3 пута месечно. Подаци из 1980. нам говоре да је тај проценат верника пао на 29%¹⁷⁹. Тешко је одговорити због

¹⁷⁹ Све наведено према: D. Oulis, G. Makris and S. Roussos, “The Orthodox Church of Greece: policies and challenges under Archbishop Christodoulos of Athens (1998–2008)”, *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 10, No. 2-3, 2010, p. 194.

чега је дошло до овог пада, али аутор сматра да има разлога да верујемо да је то због блискости хунте и Цркве са једне стране, али и државне наредбе о обавези посећивања цркве, која је потенцијално могла да има негативне ефекте у односу народа према цркви.

Оно што је такође битно, јесте и чињеница да се Црква није супроставила демократизацији Грчке која је наступила са падом хунте, и није нити једног тренутка показала отпор, незадовољство или опозицију успостављању демократије и демократским политичких структура¹⁸⁰. У даљем тексту ћемо се укратко осврнути на улогу Грчке цркве у пост-хунтином периоду.

4. Савремена улога Цркве у политичком животу Грчке: секуларизам на чекању

Након пада режима војне хунте, Грчка је доживела радикалну трансформацију. Промена није могла да заобиђе ни Грчку цркву и њену улогу у политичком животу ове земље. Сматрамо да је промена институционалног оквира деловања Грчке цркве утицала на промену у политичком понашању овог верског актера. Поред тога, у овом делу рада ћемо још једном пробати да покажемо да је Грчка црква и данас једна од најважнијих друштвених и политичких институција у овој земљи. Теоријски, савремени аутори говоре или о „политизацији православља“¹⁸¹ или о „де-приватизацији религије“¹⁸² у Грчкој. У оба случаја, реч је о политикологији религије, која се намеће за главни оквир разумевања овог односа.

У овом делу рада ми ћемо се кратко позабавити, са једне стране, променама у руковођству Цркве, али и главним изазовима са којима се Црква сусретала. Иако их

¹⁸⁰ Alfred Stepan, „Religion, Democracy, and “Twin Toleration“... p. 54.

¹⁸¹ Погледати више: Yannis Stavrakakis, „Politics and Religion: On the „Politicisation“ of the Greek Church Discourse“, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 21, No. 2, 2003, pp. 153-181; Nicos C. Alivizatos, “A New Role for the Church of Greece?”, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 17, No. 1, 1999, pp. 23-39;

¹⁸² За више о појму и идеји „де-приватизације религије“ погледати: *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-First Century*, Victor Roudometof, Alexander Agadjanin and Jerry Pankhurst (eds.), Alta Mira, Walnut Creek, California, 2005.

је било много, овде најпре мислимо на деловање Грчке цркве након приступања Грчке Европској унији 1981. године, тензије у вези питања религиозне припадности у личним картама, те улогом Цркве за време велике економске кризе која је умало довела до банкрота Грчке.

Непосредно након пада хунте, Грчка Црква је дала свој допринос процесу демократизације. Ако не активни, онда барем пасивни, у смислу да нисмо успели да пронађемо нити један доказ у циљу доказивања тезе да је Црква и након пада хунте имала анти-демократизирајућу улогу. Црква је имала активну улогу у великом броју друштвено – политичких питања, и то нарочито након 1980. и приступања Грчке Европској унији. Та питања, између осталих, обухватају и „... [место] веронауке у школама, статус цивилних и црквених бракова, улогу Цркве у обезбеђивању добара само етничким Грцима, изградњу цамије у Атини, статус верског заклињања у званичним церемонијама и права не-православних мањина...“¹⁸³, али ту су наравно и проблеми који указују на социолошку димензију религије, а која укључују модернизацију Цркве кроз увођење музике, улогу жена и сл., премда она нису од интереса за наш рад. Оно што је сигурно за закључити из овога, јесте да је место и улога Цркве у пост-хунтином периоду, па све до данас, динамична и занимљива, и као таква била је предмет студија бројних истраживача.

Институционални оквир деловања Грчке цркве је одређен Уставом из 1975. Како каже Макридес, „главна промена у односу цркве и државе се десила након успостављања демократије 1974. године, како се и показује у Уставу из 1975. године“¹⁸⁴. Овај акт је донешен убрзо након референдума на којем је одређено увођење републике, о којем је већ било речи. До данас, Устав је претрпео три ревизије (1986, 2001 и 2008.), међутим, ниједна се није директно тицала улоге и места

¹⁸³ Према: Vasilios N. Makrides, Victor Roudometof, “Introduction: Tradition, Transition and Change in Greek Orthodoxy at the Dawn of the Twenty-First Century”, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides, Victor Roudometof (eds.), Routledge, 2010, p. 5.

¹⁸⁴ Vasilios Makrides, „Scandals, Secret agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its relation to the State and Modernization“, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides (ed.), Routledge, 2010, p. 68.

Цркве. Грчки Устав је донешен у име „Светог, једносуштаственог и недељивог Тројства“¹⁸⁵, и самим тим од самог старта уводи јасну везу између државе и цркве. Поред првог дела устава који се тиче форме владавине, други део устава је насловљен „Однос државе и цркве“, и у њему се одређује институционални оквир деловања. Члан 3 истиче да је „преовлађујућа религија у Грчкој источно-православна. Грчка црква, проглашавајући Исуса Христа за своју главу, је неодвојиво везана у доктрини за Цариградску патријаршију и сваку другу Христову цркву исте доктрине, и као и оне прихвата непромењене свете апостолске и синодске каноне и традиције. Она је аутокефална, делује независно од сваке друге Цркве у својим сувереним правима, вођена од стране Светог Синода...“¹⁸⁶. Овде се види једна важна чињеница, а то је потпуно иста одредба као и из Устава из 1844. године, која је допуњена са каснијим одлукама црквених тела. Поред тога, члан 13, став 2, говори о томе да су све остале религије слободне, али и ограничене у деловању у смислу да не смеју да вређају јавни ред и морал. Истим чланом и ставом је забрањена свака форма прозелитизма. У том смислу, Устав Грчке је у сагласности за модерним тековинама слободе вероисповести. Међутим, сматрамо да је потребно посебно нагласити члан 59, који говори о заклетви коју морају да положи сви изабрани чланови парламента. Заклетва почиње, према члану 59, ставу 1, следећим речима - “Закљичем се у име Светог, једносуштаственог недељивог Тројства да ћу имати вере у своју земљу и у демократску форму владања, поштовати Устав и законе и да ћу савесно обављати своје дужности“, док став 2 истог члана каже да „Чланови парламента који припадају другој религији треба да положи заклетву у складу са њиховом религијом и догмом“¹⁸⁷. Иако одредба става 2, члана 59, говори о великом степену верске толеранције и омогућава да чланови парламента који нису хришћанско-православне вере могу полагати заклетву у складу са својим верским учењем, треба напоменути да је законодавац пропустио чињеницу да неки чланови парламента можда нису

¹⁸⁵ „The Constitution of Greece“, р. 19, доступно: <http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dceba27c8/001-156%20aggliko.pdf>, приступљено 27. априла 2017.

¹⁸⁶ Ibidem, р. 20.

¹⁸⁷ Ibidem, р. 72-73.

верници и да су атеисти. У том смислу, овај члан Устава нам говори о две ствари. Са једне стране, да законодавац има разумевања за верску различитост и плурализам, тако дајући могућност заклетве у складу са другим верским узусима, али са друге стране, не даје могућност за потенцијалне чланове парламента који не припадају ниједној религији. У сваком случају, важно је истаћи да главни законски акт којим се регулише живот у савременој Грчкој и даље признаје православље као доминантну религију, дајући посебан статус Грчкој цркви, док у исто време признаје све остале цркве и верске заједнице. Међутим, савремени изазови са којима се Црква среће укључују и евентуалне захтеве за промену њеног уставног положаја¹⁸⁸. Међутим, ми верујемо да је то тешко за очекивати да ће се десити у скорије време.

Како смо већ раније споменули, након сукоба унутар хунте, који је резултирао побуном и сменом у руководству 1973. године, претходни поглавар цркве, Јеронимос, је био смењен. На његово место је постављен архиепископ Серафим, који је био на челу Цркве све до 1998., дакле пуних 25 година. Тај податак сам по себи говори о томе колико је он био важан за Цркву. Серафим је био добро познат јавности као истакнути члан Цркве за време нацистичке окупације Грчке, када је организовао јавне кухиње, прихватилишта за сиротињу и школе у околини Атине. Поред тога, био је истакнути члан и борац отпора против окупације, за шта је добио неколико медаља за храброст. Када је устоличен за архиепископа, страна штампа је извештавала о томе, видећи у њему потенцијалну шансу за промену у односу између Цркве и хунте. Рецимо, *New York Times* говори следеће: „Архиепископ Серафим, који је данас устоличен за лидера Грчке цркве... је позвао на јединство и ред у дубоко подељеној цркви“. Поред тога, извештај говори о томе да је његов претходник, Јеронимос, смењен са функције због великог броја критика на његов рачун, али и додају да је довођење Серафима на чело Цркве и политичка наредба нове управе, па кажу: „Раздор је достигао климакс када је диктатура Јоргоса Пападопулоса, која је поставила Јеронимуса за архиепископа 1967. (курзив М.В.), оборена у војном удару 25. новембра [1973]. Нова влада је натерала Јеронимуса да се повуче и донела одлуку

¹⁸⁸ „Ципрас предлаже промену грчког устава“, <http://rs.n1info.com/a179867/Svet/Svet/Cipras-predlaze-promenu-grckog-ustava.html>, приступљено 27. априла 2017.

да је његов извор био против црквених права. Петорици епископа који су учествовали у том избору и још 29-ци који су постављени од 1967. је било забрањено да учествују у избору наследника (курзив М.В.). Од преосталих 32 епископа, њих 28 су се састали у суботу и дали 20 гласова за избор Серафима... Пре устоличења, Серафим је дао обећање председнику да ће се држати црквеног права и традиције и поштовати законе државе. Након церемоније, председник и архиепископ су се загрлили (курзив М.В.). У говору након устоличења, Серафим је... имао посебну молитву за здравље свог претходника, за којег је рекао да ће време показати какав је био његов допринос цркви (курзив М.В.)...¹⁸⁹.

Након коначног пада хунте, Серафим је, као лидер Цркве, имао важну улогу у политичком животу земље. О томе сведоче и истраживачки радови, али и неколико новинских чланака објављених након његове смрти, 3. априла 1998. Рецимо, један чланак говори о изазовима са којима се сретао за време руковођења Црквом, па вели: „Серафим је долазио у сукоб како са конзервативним тако и социјалистичким лидерима. Његов најдраматичнији сукоб је био у 80им годинама када је социјалистички премијер Андреас Папандреу пробао да изврши експропријацију црквене имовине. Серафим је на крају извојевао победу у овом сукобу, која је резултирала екскомуникацијом седам владиних званичника“¹⁹⁰.

Сукоб у вези црквене имовине је сигурно био најважнији спор између државе и Цркве у пост-хунтином периоду. Као и у другим државама у којима делују православне цркве, историјски контекст је учинио да оне буду власници великог дела територије. Обично су ту и неки елитни делови, квартави или некретнине у самим центрима градских четврти. То је уједно и главни аргумент заступника теорије да Цркве треба да плаћају порез, нарочито ако уз помоћ својих добара праве одређени профит. Са друге стране, материјална основа је важан ослонац за деловање и функционисање Цркве, коју је Серафим често истицао, заједно са несумљивим доприносом Цркве за грчки народ, културу и идентитет. Овај сукоб се десио у априлу

¹⁸⁹ “New Church Head Vows Greek Unity, Seraphim is Enthroned as Orthodox Primate”, *New York Times*, January 17th 1974, приступљено 25. април 2017.

¹⁹⁰ “Greek Archbishop Seraphim Dies”, *Washington Post*, April 11th 1998, приступљено 25. априла 2017.

1987., и идеја је била да држава уради редистрибуцију једног дела земље сељацима, док би преузела руковођење над црквеним добрима у урбаним срединама.

Поред тога, Серафим је био познат и по негативном ставу према припадницима других религија, у првом реду римокатолицима и протестантима, али и према исламским верницима. Такав његов став је доживео кулминацију у тренутку када је папа требало да посети Грчку и Атину. Говорећи о опасности која прети православљу од стране Римокатоличке цркве и њених мисионара, Серафим је предложио грчкој влади да разреши папине дипломатске изасланике у Риму. Влада је одбила тај захтев. Последње године његовог рада као архиепископа и лидера Цркве биле су фокусиране на сређивање „свог дворишта“, покушајима помирења завађених страна и сл. У неком тренутку је оптужио своје епископе да једва чекају његову смрт и да га замене, речима „окружили сте ме као група лешинара“¹⁹¹.

Његов наследник, архиепископ Атине и целе Грчке, Христодулос, је изабран 9. маја 1998. године. Оно што је битно напоменути за ове изборе, а што се често заборавља, јесте чињеница да су то највероватније „први избори за архиепископа Цркве у које се држава није уопште мешала“¹⁹². Како преносе новине, церемонији су присуствовали, поред мноштва верника и делегација осталих помесних православних цркава, и представници политичке елите и председник парламента, Апостолос Какламанис. Његов говор по устоличењу је, наравно, имао и политичку конотацију. У једном тренутку, Христодулос је рекао: „*Сваки покушај да се одвоји православље од хеленизма представља претњу нашем идентитету* (курзив М.В.)¹⁹³, јасно стављајући до знања који је његов став према држави, и политици. Али и став према Европској унији, казујући да „Европа у свом имену и свом пореклу је производ хеленизма и православља“¹⁹⁴. За односе између Цркве и државе је рекао да је узалудан труд оних који желе да изазову сукоб између њих. Дакле, од самог почетка његовог руковођења Црквом се видело да има битно политичку поруку и идеју да

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Evangelos Karagiannis, „Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis“, *European Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 2009, p. 158.

¹⁹³ „Архиепископ Христодулос обећава реформе“, *Политика*, 10. мај 1998., архива Радио Београда.

¹⁹⁴ Ibidem.

делује у тој сфери, а што се касније показало као тачно. Литература Христодулоса и његове идеје о активнијој улози Цркве у друштвеном и политичком животу оцењује као „експресивни интервенционизализам“, који подразумева „намеру цркве да активно и критички интервенише у свим доменима јавног живота, да учини своје погледе доступним и утицајним, и да све то учини на један крајње експресиван и наметљив начин, који укључује, између осталог, и употребу мас медија и модерних комуникационих технологија“¹⁹⁵.

Период након избора априла 2000. године, и победе Костаса Симитса (Costas Simitis) био је веома занимљив за Грчку цркву, јер се неколико питања нашло на дневном реду која су се директно тичала њеног места и улоге у Грчком друштву. Симитисова влада је предложила неколика решења за модернизацију правног статуса православља у земљи. Предлози су се тичали „уклањања верске заклетве у судовима, секуларне сахране као могућност избора, и најважније, брисање категорије религије из личних карти, документа који издаје полиција а који грчки држављани морају имати код себе у сваком тренутку“¹⁹⁶. Иако све три веома важне, ипак је највећи изазов представила идеја брисања религије из личних карти, која је изазвала велике протесте. Међутим, и поред тога, аргумент којим се влада водила био је исправно усмерен на питања слободе вероисповести, људских права и на крају, дискриминације.

Нове идеје у почетку нису схваћене за озбиљно, јер како наводи Ставракакис (Stavrakakis), и раније је било предлога за сличне реформе у вези религије и њеног места и улоге у друштву, нарочито током 80их и 90их година, али како он каже, политичари су се повлачили пред чињеницом да би ове и сличне реформе које ударају на положај Цркве утицале на то да они изгубе гласове¹⁹⁷. Били су у праву

¹⁹⁵ Vasilios Makrides, „Scandals, Secret agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its relation to the State and Modernization“, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides (ed.), Routledge, 2010, p. 65.

¹⁹⁶ Yannis Stavrakakis, „Politics and Religion: On the „Politicisation“ of the Greek Church Discourse“... p. 153.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 154.

барем за једну ствар, а то је да ће реакција и одговор Цркве бити жестоки, чинећи да ово питање дође у центар политичких збивања током првих година 21. века у Грчкој.

Архиепископ Христодулос је водио кампању против овог предлога, користећи аргумент да постоји само један фактор који одлучује, народ, и да личне карте нису само административни документи, већ и „доказ наше личности“. Хиљаде Грка се окупило на протестима у Атини и Солуну, који су били медијски покривени, чекајући да чују нове оптужбе против Владе. Поред тога, постојала је и акција скупљања потписа за расписивање референдума у вези са овим питањем. Акција је имала одређене успехе, па је тако Црква објавила да је сакупила преко 3 милиона потписа за расписивање референдума. Међутим, и поред импресивног броја скупљених гласова, није постојала уставна опција расписивања референдума у вези овог питања. Политичка поларизација друштва је била јасна, још једном показујући како религија може имати велике политичке последице. Нарочито интересантна је аргументација архиепископа Христодулоса, која нам говори о јасној вези између православља и политике, чинећи његов дискурс битно политичким. Цела сага око личних карата је завршена поразом његове опције, али то ни у ком случају не умањује његову политичку делатност. Говорећи о нацији и православљу и њиховом нераскидивој вези, великим и важним националним питањима, изазовима глобализације, ЕУ и исламског фундаментализма, стално истичући потенцијалне „трагичне последице за хеленизам и православље“, он увек на прво место ставља Цркву као институцију која се може изборити са свим изазовима који желе да доведу хеленизам и православље до нестанка, али тражи и промену у народу, говорећи да „ако сви постанемо чисти и добри православци, онда ћемо донети промену нашој отаџбини“¹⁹⁸.

Христодулос је окарактерисан као веома позитивна личност у Грчкој, како у народу, тако и у литератури. Његов допринос се огледа у неколико аспеката који су пратили црквени живот за време његовог столовања, а понајвише у могућностима да балансира између захтева државе и политике, интереса цркве и народа. Након његове смрти, на његово место је дошао Јеронимос II (Jeronymos II). Он је изабран на

¹⁹⁸ Све наведено према: Ibidem, pp. 154-157.

функцију архиепископа Атине и целе Грчке у фебруару 2008. године¹⁹⁹. Тешко је дати неку генералну оцену његовог рада, али у нашем тексту ћемо се кратко позабавити са два велика изазова са којима се сусрела Грчка од како је Јеронимос II преузео вођење Цркве. Пре свега, у питању је економска криза која је умало довела до банкрота и потпуног раздора грчке државе. А поред тога, бавићемо се и другим важним изазовом за грчки народ, државу и наравно Цркву, а то је мигрантска криза.

Као што се могло и претпоставити, економска криза је убрзо постала политичка и друштвена криза, која је неколико пута умало довела до потпуног краха и колапса грчке државе. Ми у свом раду не желимо да се бавимо узроцима кризе, али сматрамо да је она доста утицала и на положај и улогу Цркве, те у складу са тим сматрамо да је важна за нас. Грчка црква има истакнуто место у грчком систему социјалне заштите и пружања социјалних услуга. Поред великог броја центара за пружање помоћи, јавних кухиња, школа и обданишта, „Грчка црква је 2013. године, кроз различите институције, потрошила 122 милиона еура на хуманитарни рад и социјалну помоћ, док је 2010. та цифра износила 96 милиона“²⁰⁰. Ови програми су одвојени од државних, али се често дешава да се Црква и држава допуњују у области социјалне заштите, и да делују као партнери. Црква чак има и свој орган који се бави овим питањима – *Комитет за социјална питања и доприносе*, међутим, целокупан рад на терену је организован од стране парохија или епархија. Оне су потпуно аутономне у организовању помоћи, јер су управо оне те које су у додиру са народом, осећају његове потребе и тежње. Иако веома развијен, овај систем социјалне помоћи није био превише примећен од стране јавности, све док се није десила финансијска криза. Она је утицала на ширење утицаја црквених програма из неколико разлога. Пре свега, криза је готово потпуно разорила све институције грчке државе, укључујући и социјалну помоћ и давања. У таквој ситуацији, Црква је попунила празнину која се направила услед недостатка државних програма. Поред тога, како

¹⁹⁹ Погледати: <http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3452>, приступљено 27. априла 2017.

²⁰⁰ Наведено према: Lina Molokotos-Liederman, „The Impact of the Crisis on the Orthodox Church of Greece: a moment of challenge and opportunity“, *Religion, State & Society*, Vol. 44, No. 1, p. 36.

Молокотос-Лидерман наводи, Црква је увидела ову кризу као неки вид шансе, прилике, да се још више учврсти њена улога „чуvara хеленизма“, па тако и грчке државе, од сила које желе да јој науде. Поред тога, Цркви је криза послужила и као доказ да је „још увек битна“, те да у неком смислу, држава не може без ње, нарочито у тешким временима као што су била она у јеку кризе²⁰¹. Ови програми су највећим делом финансирани од стране саме Цркве, која је, према подацима којима располажемо, веома богата у материјалном смислу. То значи да се сматра да је она, после државе, највећи земљопоседник у Грчкој, и за коју се процењује да поседује око 1400 некретнина, од којих се 40% налази у централним, и најбогатијим, деловима Грчке, што су Атика и шира област око Атине. Подаци из 2010. нам говоре да је вредност некретнина (земље, некретнина и пољопривредних добара) које су се у том тренутку налазиле под директном контролом архиепископа Атине, дакле, Цркве, била око 700 милиона евра²⁰².

Са друге стране, као део државног механизма, криза је такође директно утицала и на Цркву. Нарочито у смислу финансирања. Потпуно је логично и оправдано претпоставити да близак однос између верског актера и државе често, или готово увек, има у себи и финансијску димензију која ставља тог одређеног верског актера у привилегован положај. Грчка црква ужива одређене, не тако мале, бенефите из свог блиског односа са државом. Рецимо, за однос између Цркве и државе је задужено Министарство образовања и верских питања, која финансира и плаћа плате и пензионо осигурање свештеницима Цркве, и потрђује избор делегата Цркве у државном телу које има улогу да надгледа црквене послове. Укратко, изгледа да се мало тога променило од успостављања независне Грчке цркве, па се њоме и данас управља „бирокуратски, а не синодално“²⁰³. Према подацима којима располажемо, укупан трошак за плате и пензије свештенства у јулу 2012. године био је око 200 милиона еура. Додуше, Црква плаћа порез на доходак и имовину, али ужива и неке

²⁰¹ Ibidem, pp. 37-38.

²⁰² Све наведено према: Ibidem, pp. 39-40.

²⁰³ Stavros Zoumboulakis, “The Orthodox Church in Greece Today”, in: *The Greek Crisis and European Modernity*, Anna Triandafyllidou, Ruby Gropas and Hara Kouki (eds.), Palgrave Macmillan, 2013, p. 141.

пореске олакшице. Ова одредба је значајно промењена 2010., од када су све верске заједнице изузете од плаћања пореза на објекте у којима се врши служба и који се служе за хуманитарне активности. И поред тога, према подацима, Грчка црква је 2013. године платила држави 1,71 милиона евра на име пореза²⁰⁴. У сваком случају, јасно је да постоји одређени степен тензије између државе и цркве у Грчкој када су у питању финансије, што се показује за тачно и у другим доминантно православним земљама. Када је Грчка упала у финансијску кризу, овај тензија је постала још јача, чинећи да притисак на Цркву буде још већи.

Након кризе и почетка консолидације јавних финансија, Грчка црква је још једном показала да је интегрални део друштва и државе. Као и сама држава, Црква је претрпела финансијску кризу, која може имати велике последице на њен даљи рад. Да наведемо само неколико примера, као што су смањен допринос од дивиденди и прихода од изнајмљивања, смањена вредност акција у великим банкама, повећани порези а донекле укинуте пореске олакшице, заједно са смањењем броја свештенства, су сви заједно утицали на Грчку цркву и њену улогу у друштву²⁰⁵. Црква се онда окренула комерцијализацији својих некретнина, претварајући неке од њих у хотеле и сл., покушавајући да одржи свој статус и финансијску независност од државе.

Са друге стране, економска криза је имала још једну, сматрамо веома важну, економску последицу за Цркву. У тешким временима кризе, један део народа, али и политичке елите, заједно са медијима, је почео да развија анимозитет према Цркви²⁰⁶. Сматрајући је за веома богату институцију, они су желели да виде активнију улогу Цркве у помагању народу у тешким временима. Аргументи су били јасни: Црква је и даље превише зависна од државе, превише добија од државе, плаћа ниске порезе а не доприноси решењу кризе. И поред тога што је њен хуманитарни рад широко признат и прихваћен, ови аргументи су и даље били јаки. Одговор Цркве је био отварање и

²⁰⁴ Наведено према: Lina Molokotos-Liederman, „The Impact of the Crisis on the Orthodox Church of Greece: a moment of challenge and opportunity“... pp. 39.

²⁰⁵ Ibidem, p. 41.

²⁰⁶ Погледати више о томе у: Vasilios Makrides, „Scandals, Secret agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its relation to the State and Modernization“, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides (ed.), Routledge, 2010, pp. 61-63.

транспарентност њених финансија, покушавајући да покаже како ситуација није баш онаква за какву се приказује у медијима. Врхунац ове идеје је било штампање књиге *Црквена имовина и плате свештенства (Church Property and the Salaries of the Clergy, 2012)*, коју је објавио Јеронимос П. Циљ књиге је био разбијање „мита о црквеном богатству“, када је архиепископ говорио о томе да хуманитарни рад Цркве не може да постоји без адекватне финансијске подршке, али и о постојању неразумевања јавности за црквене финансије, које нису онакве какве се приказују. Рецимо, он говори о томе да Црква данас има контролу над само 4% њених имовине, и не оклева да каже да „ако држава укине плаћање плата и осигурања свештеницима, Црква неће оклевати да затражи повраћај имовине“²⁰⁷. На самом крају ове књиге, архиепископ наводи податке из 2011. године, када је Црква имала расходе од 15.8 милиона евра (од којих су 2.5 милиона на име пореза држави) и приход од 9.4 милиона, што укупно чини губитак од 6,4 милиона евра²⁰⁸. У складу са тим, показује се да је Црква финансијски зависна од државе, те да су било какви захтеви у вези њене улоге у времену кризе неосновани. И поред тога, држава се у једном тренутку обратила Цркви за помоћ. Премијер Ципрас, који није желео да полаже заклетву пред црквеним великодостојницима, већ цивилно²⁰⁹, је изразио своју захвалност на спремности Цркве да помогне држави у отплати дуга, тако што је држави ставила на располагање црквена добра²¹⁰.

На самом крају, треба додати и да је финансијска криза показала све институционалне недостатке Грчке као државе. Поред оних већ приказаних и

²⁰⁷ Слична дискусија се води(ла) и у Србији, у којој цркве и верске заједнице не плаћају порез држави, иако држава плаћа социјално и пензијско осигурање свештеницима. СПЦ, као доминантна верска заједница, искусила је експропријацију имовине за време комунистичког режима. Али и поред тога, она се сматра за материјално богату институцију, која треба да плаћа порез. Скори аргумент патријарха Иринеја је био „Кад нам држава врати сву имовину, платићемо порез“. Погледати више: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/2587307/patrijarh-kad-nam-drzava-vrati-svu-imovinu-placacemo-porez.html>, приступљено 27. априла 2017.

²⁰⁸ Овде све наведено према: Lina Molokotos-Liederman, „The Impact of the Crisis on the Orthodox Church of Greece: a moment of challenge and opportunity“... pp. 42-43.

²⁰⁹ „Ципрас положио заклетву“, <http://rs.n1info.com/a94243/Svet/Svet/Cipras-položio-zakletvu.html>, приступљено 27. априла 2017.

²¹⁰ „Грчка се окреће Цркви за помоћ“, <http://www.euractiv.rs/eu-prioriteti/8599-grka-se-okree-crkvi-za-pomo->, приступљено 27. априла 2017.

показаних, криза је открила и дуго постојану тензију између Цркве и државе, која је открила и финансијску зависност Цркве. Суштински, однос између државе и цркве у Грчкој може бити описан као „игра мачке и миша, такмичење које никада не престаје и у којем се предност константно пребацује из руке једног у руке другог актера“²¹¹. Међутим, и поред тога, криза се мора схватити као шанса за унапређење тог односа, у којем би Црква пронашла нову улогу за себе у савременој Грчкој. Улогу која би се фокусира на хуманитарни рад и социјалну помоћ, који би највише били финансирани од других извора, а најмање од државе. Ту сматрамо да највећи допринос могу да дају грчка дијаспора, која је веома развијена, нарочито у САД, али и институције ЕУ, рецимо. Црква мора искористити све бенефите чланства Грчке у ЕУ, и покушати да трансформише део своје улоге у друштву. У сваком случају, искуство Грчке цркве је добар пример за даља истраживања „степен у којем православне верске норме и институције могу успешно да прихвате конвенције, захтеве, политичке директиве и друштвене норме које намеће Европска Унија“²¹².

У овом делу рада смо, надамо се, још једном показали да је однос државе и цркве је од велике важности. Додуше, то није ништа ново, још је Грејс Дејви истакла важност овог односа, који према њој „чини параметре у оквиру којих се одвија цео верски живот на националном нивоу“²¹³. У Грчкој, држава и православна црква су одувек били у блиској вези, а секуларизам никада није узео маха у овој земљи и друштву. За разлику од западних друштава, али и неких доминантно православних земаља које су искусиле комунизам, где је процес секуларизације дубоко инволвиран у друштвене прилике, у Грчкој се то није десило. Питање *Church-state relations* у Грчкој остаје главни изазов и питање за деловање религије у будућности.

²¹¹ Lina Molokotos-Liederman, „The Impact of the Crisis on the Orthodox Church of Greece: a moment of challenge and opportunity“... p. 39.

²¹² Vasilios N. Makrides, Victor Roudometof, „Introduction: Tradition, Transition and Change in Greek Orthodoxy at the Dawn of the Twenty-First Century”, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides, Victor Roudometof (eds.), Routledge, 2010, p. 2.

²¹³ Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, 2000, p. 15.

Сматрамо такође да овде треба правити разлику између социолошке и политиколошке димензије секуларизма. Социолошка димензија секуларизма подразумева „опадање религијског заноса у свијету и ту тезу доказује с помоћу класичних социолошких метода, од којих бисмо истакнули нпр. истраживања броја вјерника који редовито иду у цркву, посте и сл.“²¹⁴. Са друге стране, према истом аутору, политиколошка димензија секуларизма се „фокусира на мјесто и улогу религије у политичкој структури друштва. Као таква, политолошка је перспектива неодвојива од правне јер се мјесто и улога религије у друштву одређују у правном смислу те правним нормама и актима“²¹⁵. Ова дистинкција је корисна јер објашњава сложени однос цркве и државе у оним државама у којима се религија и припадност верској заједници свела само на фолклор, али и даље има важну улогу у структури друштва. Рецимо, одличан пример за то би било Уједињено Краљевство, у којем социолошке студије говоре о веома мало интереса популације за религију, али и даље постоји јасна и директна веза између државе и цркве на институционалном нивоу²¹⁶. Грчка је и у том смислу посебна. Наш аргумент полази од тога да процес секуларизације, схваћен социолошки или политиколошки, није узео маха у Грчкој. У овом делу рада ћемо покушати да ближе објаснимо однос цркве и државе у Грчкој и објаснимо због којих разлога је секуларизам стављен на чекање.

Према Продроμου, када су у питању односи између Цркве и државе у Грчкој, обично се говори о својеврсном сукобу између традиције и модерности и избору између секуларног и верског национализма. Један од централних закључака у литератури јесте тај да је „Црква институционални актер чија теологија и активности ајачану анти-модернистичке тендеције тако што ометају секуларизам и демократију“²¹⁷. Карагианис (Karagiannis), са друге стране, сматра да су овакви ставови резултат великог присуства Цркве и њених појачаних активности у јавној

²¹⁴ Marko Veković, „Političke funkcije religije u nesekulariziranim zemljama Evrope“, u: *Europski sekularni identiteti*, Hrvoje Špehar (ur.), Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2015, str. 80.

²¹⁵ Ibidem, str. 82.

²¹⁶ О детаљима те везе погледати: Ibidem, str. 84-87.

²¹⁷ Elizabeth Prodromou, „Negotiating Pluralism and Specifying Modernity in Greece: Reading Church–State Relations in the Christodoulos Period“, *Social Compass*, Vol. 51, No. 4, 2004, p. 472.

сфери, додајући и да би „одвајање цркве и државе било добро за обе стране. Политички систем би постао демократичнији, а црква би имала прилику да се више посвети духовним и филантропским активностима“²¹⁸. Они који заступају другачије ставове, нарочито црквени великодостојници, аргументацију обликују око централне ствари: суштинске важности православља за идентитет Грчке и живот Грка, и да би свако мешање у овако стање ствари и промену политике државе према Цркви значило потпуно посртање државе.

Треба такође поменути и чињеницу да Карагианис говори о специфичном обрасцу секуларизације у Грчкој, која се огледа „са једне стране у јакој секуларној контроли цркве као организације, а са друге кроз секуларизацију црквене идеологије“. Он сматра да би се цео овај процес могао сматрати за „национализацију цркве“²¹⁹. Постоји неколико изазова овом обрасцу, према Карагианису. То је рецимо глобализација, процес који утиче на то да државе, што се више прикључују наднационалним телима и институцијама, имају све мање ингеренција и моћи да делују у „свом дворишту“. Приступање Европској унији је у том смислу представљало велики изазов за односе државе и цркве. Са друге стране, приступање ЕУ, и неким другим транснационалним организацијама, је пружио Цркви нове видике, могућности и опције. Тако је рецимо отворена канцеларија Грчке цркве у Бриселу.

Поред квалитативних оцена о односу цркве и државе у Грчкој, постоје и релевантни квантитативни подаци који доказују ову везу. Подаци који мере однос државе и цркве у целом свету су доступни у бази коју уређује ARDA (Association of Religion Data Archives²²⁰), о којој је било више речи у уводном делу раду, где смо се бавили методама истраживања које смо користили. Подаци које ми користимо су резултат пројекта *Religion and State Project*. Најновији подаци нам говоре о односу државе и цркве кроз четири главна индекса, и то: а) Индекс владине регулације

²¹⁸ Evangelos Karagiannis, „Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis“, *European Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 2009, p. 134.

²¹⁹ Ibidem, p. 156.

²²⁰ „Greece“, доступно на: http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_93_1.asp, приступљено 28. априла 2017.

религије (Government Regulation of Religion Index), б) Индекс владиног фаворизовања религије (Government Favoritism of Religion Index), в) Индекс друштвене регулације религије (Social Regulation of Religion Index) и г) Индекс верске репресије (Religious persecution).

Кодирање је вршено на основу измештаја *International Religious Freedom Report*, који објављује U.S. Department of State, и то из 2003, 2005 и 2008. године. Напомињемо да су вредности прва три индекса кодирани на скали од 1 до 10, где мањи бројеви приказују нижи степен регулације/фаворизовања/друштвене регулације религије. Што се тиче последњег индекса, он мери број људи који су били физички нападнути или расељени због њихове религије и верске припадности. На овој скали, 0 означава да није било таквих случајева, 1 да их је било од 1 до 10, и тако тако даље. Највише вредност, 10, означава да је због религије преко 100,000 људи нападнуто или расељено.

Табела 1. *Држава и црква у Грчкој према подацима РАС базе*

| | Индекс | Вредност |
|--------------|---------------------------------------|-----------------|
| Грчка | Индекс државне регулације религије | 5,5 |
| | Индекс државног фаворизовања религије | 8,2 |
| | Индекс друштвене регулације религије | 8,7 |
| | Индекс верске репресије | 1 |

Извор: http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_248_1.asp, приступљено 28. априла 2017.

Како показује табела, Грчка има доста висок степен владине регулације религије, међутим, оно што је посебно истиче јесте индекс владиног фаворизовања религије (8,2/10), али и индекс друштвене регулације религије (8,7/10). Што се тиче верске репресије, подаци говоре да у Грчкој нема репресије на основу вере. Сматрамо да ови подаци још једном говоре о томе да је секуларизам заборављена опција у Грчкој, те да су црква и држава у веома блиским односима.

Из тих разлога, сматрамо да чист секуларизам, било у социолошком или политиколошком смислу, није реално за очекивати у Грчкој у скорије време. Грчка црква и православље никада нису били приватне ствари појединца, већ важни друштвено-политички актери. Зато сматрамо да теоријски оквири друштвене, нарочито западњачке, науке немају велики потенцијал у објашњавању улоге и односа Грчке цркве и државе. Једноставно, иако је било одређених антагонизама између њих, постоји једна историјска константа која их прати од самог почетка: тенденција ка симбиози.

IV ДЕМОКРАТИЗАЦИЈА У РУСИЈИ И УЛОГА РУСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

„Током читаве историје Цркве њени односи са државом били су једно од најважнијих, да не кажем можда и најважније питање“

Патријарх московски и целе Русије Кирил

Русија је, у овом тренутку, најважнија доминантно православна земља на свету. Према неким ауторима, рецимо Јевтићу, Русија се чак може сматрати и за најважнију хришћанску земљу уопште а Руска православна црква (РПЦ) за најважнију појединачну хришћанску цркву данас, услед опадања утицаја Римокатоличке цркве.²²¹ Због њеног ванредног значаја за православни свет, свако истраживање улоге православних цркава у процесима демократизације било би непотпуно уколико би изоставило искуство Русије. Како је РПЦ важан друштвено – политички актер у овој земљи, проучавање односа религије и политике од суштинског је значаја за разумевање савремене Русије, што намеће политикологију религије као најкориснији оквир у којем треба проучавати ову тему. У овом делу рада ћемо се посебно бавити том тематиком и покушати да објаснимо улогу РПЦ у процесу демократизације Русије од слома Совјетског савеза.

Наша је претпоставка да је РПЦ важан актер на руској друштвено – политичкој сцени и да је као таква одиграла одређену улогу у процесу демократизације који је започео у овој земљи након слома Совјетског савеза. Пратећи наш хипотетички оквир, прво ћемо указати на доминантну позицију РПЦ у руском друштву, која се уздрмала само за време комунистичке владавине. Ово је важно за објаснити јер се управо на чињеници да је доминантан верски актер заснива и њена политичка моћ и ауторитет. Како смо већ навели, наше истраживање полази

²²¹ Погледати више: Мирољуб Јевтић, „Источна православна црква и савремени религијски процеси у свету“, *Међународни проблеми*, Vol. LXV, Бр. 4, 2012, стр. 425-441.

од чињенице да је институционални однос између државе и Цркве битно одредио политичко понашање верског актера, те ћемо стога у раду приказати и кратак историјски приказ тог односа. У случају Русије историјски приказ добија још више на значењу, јер је однос Цркве и државе битно промењен у тренутку успостављања комунистичке владавине, која је трајала све до 1991. године и која је гајила изузетно негативан став према религији генерално и последично према РПЦ. Излазак из једног таквог система и трансформација према про-демократском систему учинила је да се позиција РПЦ битно промени и да она заузме централно место у идеолошком и идентитетском развоју посткомунистичке Русије. Касније промене у том односу утицале су на промену правца РПЦ, која прелази пут од про-демократске снаге ка позицији једног од главних савезника и учесника пројекта „нове Русије“, који почиње са доласком Владимира Путина на власт 2000. године. Приказом неких од главних питања која су утицала на однос државе и Цркве, ми ћемо пробати да објаснимо ову промену у политичком понашању РПЦ.

1. Руска православна црква као доминантан верски актер

Хришћанство има хиљадугодишњу традицију у Русији. Још од кнеза Владимира Првог Великог и чувеног покрштавања кијевске Русије (988. године), тројство држава, Руси и Црква једна је од најважнијих културно-историјских, али и политичких, карактеристика овог дела света. У нашем раду полазимо од чињенице да су православље, и његов институционални израз на територији Русије – Московска патријаршија и РПЦ – и хиљаду година касније доминантни актери у верском мозаику Руске федерације. Једини прекид у том периоду представљају тешких седамдесетак година комунистичке владавине, након којих је РПЦ повратила свој положај.

Историјски, након колективног покрштања и одрицања од паганства 988. године, Кијевска Русија је гајила блиске односе са Византијом и Цариградском патријаршијом. Након коначне поделе на Западно и Источно хришћанство 1054. године, остали су приклоњени Источном царству, што ће се касније показати као

веома важна верско-политичка одлука. У време Кијевске Русије, према Николају Пјетру (Nicolai Petro), „Црква је била значајно утицајнија од државе“²²², објашњавајући ту чињеницу у зависности Цркве од Цариградске патријаршије али и својеврсног система поделе власти у самој држави, која је кнезу, односно владару, ограничавала моћ. Први велики изазов за Кијевску Русију је била инвазија Монгола из 13. века, која је према Пјетрову, утицала на то да Руска православна црква постане „симболичка основа националног идентитета“, која је деловала као нека врста „лепка који је састављао различите делове друштва“. Главни циљ Цркве, спроведен кроз деловање митрополита и свештеника, био је да се осигура јак вођа који ће успети да се одупре Монголској окупацији. То је коначно био кнез Димитриј који је нанео први велики пораз Монголима у бици код Куликова 1380. године²²³. Деловање у периоду Монголске окупације је уствари направило нераскидиву везу између Цркве и народа пре свега, а онда и владара, што је у крајњој истанци поставило темеље политичке моћи и ауторитета Цркве у руском друштву, који се задржао и много времена после тога.

Ако је монголска инвазија утицала на јачање улоге Цркве и православља унутар народа, онда је пад Цариграда 1453. године узроковао да се њен утицај прошири и много шире, када Москва почиње да се означава као „Трећи Рим“ и прави дом православља. Кнокс тврди „од тада је православље централна тачка руског верског живота“²²⁴, а Црква доминантан верски актер. Симфонијски однос између Цркве и државе је и даље био главни институционални оквир њиховог односа, који се одржао дуго времена. Међутим, иако је то веома занимљива тема, она није у фокусу нашег истраживања. Овим кратким историјским приказом настојали смо да укажемо како је православље постало доминантна верска традиција у Русији, али и да укажемо како је та чињеница касније утицала на деловање РПЦ у посткомунистичкој Русији. У том смислу је битно за истаћи да је једини историјски

²²² Nicolai N. Petro, *The Rebirth of Russian Democracy, An Interpretation of Political culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 61.

²²³ Све наведено према: Ibidem, pp. 62-64.

²²⁴ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism*, Routledge, New York, 2005, p. 41-42.

период отвореног непријатељства и прогона РПЦ, али и других традиција, од стране руске државе био период комунистичке владавине. Међутим, Црква је и поред тога веома брзо успела да поврати своју позицију, и о томе ће овде бити речи.

Полазна тачка у истраживању савремене улоге РПЦ у друштвеном и политичком животу је трансформација и препород верског живота након пада Совјетског савеза. Један од најчешћих аргумената у објашњавању брзог препорода РПЦ и религије уопште се може означити као „теза о идеолошком вакуму“. Рецимо, Јевтић је један од аутора који тврди да „После пада комунизма настаје велика идеолошка празнина. Место које је комунизам имао у православним државама остаје празно. То место попуњава традиција у којој су православље и православна црква имали и имају пресудну важност“²²⁵. Са том тезом се донекле слаже и Кнокс, која тврди да је „повећана религиозност резултат распада совјетског марсистичко-лењинизма“, а Дејвис додаје, слично као Јевтић, да је „главни кандидат за испуњавање тог вакума била, неупитно, Руска православна црква“²²⁶. Чини нам се да је ово и данас доминантан оквир за разумевање препорода религије у овом делу света.

Међутим, треба додати да теза о идеолошком вакуму можда занемарује неке друге, једнако важне ствари, као што су нпр. институционални фактори. Институционални фактори су направили оквир за ширење верског плурализма након слома Совјетског савеза. Након пада комунизма, па чак и мало пре, за време реформи Горбачова, исповедати религију није било више предмет државног прогона. Одједном, бити члан верске групе није била чињеница која је морала бити скривана од друштва. То није био случај само са Русијом, јер како сматрају Герлах и Тупфер (Gerlach, Töpfer), „Период између 1989. и 1991. је представљао прекретницу за улогу религије у Источној Европи, јер је превазиђена социјалистичка доктрина о атеистичким режимима. Религија више није била забрањена у јавној сфери. Већина

²²⁵ Мирољуб Јевтић, „Источна православна црква и савремени религијски процеси у свету“... стр. 427. Додајемо и да је ту чињеницу потврдио председник Путин у скоро објављеном интервјуу са Оливером Стоуном, погледати: Oliver Stone, *The Putin Interviews*, 2017.

²²⁶ Све наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 99.

нових устава су чак истакли 'слободу религије и веровања'²²⁷. То значи да препород религије није утицао само на препород православља, већ је подразумевао и много шири процес развијања верског плурализма, који је обухватио и остале верске традиције у Русији, пре свега ислам, римокатолицизам, али и многобројне протестантске верске заједнице. Није згорег ни поменути да се односио и на одређени број верских секти и култова које су такође имале одређене бенефите у погледу ревитализације њихове активности, нарочито у аспекту броја чланова. Тај део препорода се не може потпуно објаснити тезом о идеолошком вакуму, иако је она и даље доминантан оквир, барем кад је православље у питању. Ми сматрамо, са друге стране, да је институционални оквир уствари дао могућност за препород религије и религиозности у Русији, а након тога Црква је успела да постане део нове руске идеолошке матрице. Поред тога, како и Кнокс додаје, препород религије је био резултат и неких других фактора²²⁸. Међутим, за нас је најбитније да потврдимо да је дошло до препорода религије у посткомунистичкој Русији, те да је РПЦ успела да обезбеди позицију доминантног верског актера.

Позиција доминантног верског актера је подразумевала и повраћај материјалних добара и средстава, који су такође од важности за потенцијални политички утицај и моћ. Овде ћемо само додатно илустровати повратак православља на друштвену сцену, који изгледа овако: „1988. године, Руска православна црква је имала 67 епархија, 21 манастир, 6893 парохија, 2 духовне академије и 3 богословије. До 2005. године, ови бројеви су се увећали на 133 епархије, 26600 парохија (од којих је 12665 у Русији), 688 манастира, 5 академија и 33 богословије“²²⁹. Као што видимо, постоји велика разлика у положају РПЦ у односу на период комунистичке власти.

²²⁷ Julia Gerlach, Jochen Töpfer, “Mapping the Role of Religion in Eastern Europe Today – An Interdisciplinary Approach”, in: *The Role of Religion in Eastern Europe Today*, Julia Gerlach, Jochen Töpfer (eds.), Springer, Wiesbaden, 2015, p. 12.

²²⁸ Погледати расправу у: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* pp. 99-104.

²²⁹ Наведено према: Irina Papkova, „The Orthodox Church and Civil Society in Russia, and: Russian Society and the Orthodox Church, and: The Russian Orthodox Church: Contemporary Condition and Current Problems“, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Book reviews, Vol. 9, No. 2, 2008, p. 481, fn. 1.

Треба истаћи и чињеницу да су ово подаци из 2005. године, дакле пре више од 10 година, те да је за очекивати да ови бројеви буду само већи.

Раније поменуто Пју истраживање о религији у Централној и Источној Европи нам доноси најсавременије податке који потврђују изузетан значај РПЦ, који чак превазилази границе Русије и шири се и даље преко тога. Овде ћемо истаћи само неке податке који на најбољи начин приказују доминантност овог верског актера у Русији. Рецимо, постоје прецизни подаци који мере повећање степена идентификације са православљем. Подаци из 1991. године нам говоре да се око 31% одраслих Руса идентификовало са православљем, док је тај број порастао на преко 71% у 2015. години. Међутим, и Руси се уклапају у образац „припадања без веровања“, јер према подацима Пју центра, само 6% Руса посећује Цркву на недељном нивоу, дакле барем једном недељно. Још важнији су они подаци који имају директну политичку садржину и поруку, па тако читамо да 57% Руса сматра да је православље од суштинске важности за национални идентитет Руса²³⁰.

РПЦ не само да је важна за Русе и Русију, већ њен опсег деловања и утицаја превазилази границе Русије. То је важно за напоменути, јер потврђује чињеницу да је РПЦ најважнија православна црква у овом тренутку. „Данас многи православци – не само Руси – показују про-руске погледе. Већина види Русију као важну тампон зону против утицаја Запада и многи верују да Русија има посебну обавезу да штити не само етничке Русе, већ и све православне хришћане у другим земљама“²³¹. Као што се може видети из овог истраживања, једина доминантно православна земља која не види да Русија треба да буде алтернатива Западу јесте Украјина, што је свакако разумљиво када се узме у обзир скорији сукоб између ове две земље по питању Крима, али и велика улога Римокатоличке цркве и унијатске мањине у овој земљи. Али то и даље не мења чињеницу да је улога Русије у односима са Западом, и последично РПЦ, позитивно прихваћена у осталим православним земљама, па чак и

²³⁰ Наведено према: “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, Pew Research Center... pp. 8-12. Погледати и емпиријске податке које наводи и Наталија Великаја, гост уредник у оквиру теме броја „Религија и политика у Русији“, објављеног у часопису *Политикологија религије*, Год. 10, Бр. 1, 2016, стр. 13-16.

²³¹ “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, Pew Research Center... p. 14.

оним за које се може рећи да у неку руку представљају конкуренцију у смислу вођења православног света, и ту у првом реду мислимо на Грчку цркву. Ако се сложимо да је очекиван висок степен поверења осталих бивших Совјетских република, занимљиво је видети да постоји веома висок степен прихватања ове улоге Русије у Србији (80% се слаже са оценом да је улога Русије као баланса са Западом потребна). Овде не би било згорег поменути да ови подаци у неку руку потврђују Хантингтонову тезу о „синдрому братске земље“ (the kin-country syndrome) који говори о томе да је за очекивати да је природно да „групе или државе које припадају једној цивилизацији која уђе у сукоб са припадницима друге цивилизације траже подршку од стране осталих чланица из своје цивилизације“²³².

Чињеница да је РПЦ након пада комунизма постала доминантан верски актер представља полазну тачку већине истраживања која се баве овом темом. У складу са тим, и наше истраживање почиње од чињенице да је Црква важан верски актер, те да је то једна од друштвених институција која ужива највише поверења међу руским грађанима. Последице, РПЦ је и важан политички актер, који је учествовао у готово свим политичким догађајима посткомунистичке Русије.

2. Историјски однос Цркве и државе у Русији

У овом делу рада се бавимо генезом односа између Цркве и државе у Русији. Циљ нам је да покажемо како се однос између ова два актера мењао, те да је положај Цркве као верског актера у потпуности зависио од државне политике према њој и институционалног аранжмана између њих. Да је ово питање од великог значаја сведочи и патријарх Кирил, када каже: „Једно је било присутно у Византијској империји, друго у средњовековној Русији, трећи модел је настао као резултат реформи Петра Првог. Затим је Црква доживела прогоне, а у таквим околностима тешко је говорити о било каквим односима између Цркве и државе – то је била борба за преживљавање Цркве. Тек после промена које су се догодиле на крају 20. века у Русији су први пут настали предуслови за установљење оног модела црквено-

²³² Samuel P. Huntington, „Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs*, Summer 1993, p. 35.

државних односа који би одговарао, са једне стране, канонским нормама Цркве, а с друге, политичким и правним основама савремене државе²³³. Међутим, како наш рад не представља историјску анализу, ми се нећемо бавити историјатом православља у Русији. О томе је у кратким цртама било речи у уводном делу овом поглавља. Последично, у овом делу рада ћемо приказати три најважнија историјска периода у односу Цркве и државе, а за које верујемо да ће бити од користи у објашњавању савремене улоге РПЦ у руском друштву и политици, што је и централна тема нашег рада. Када се тако поставе ствари, сматрамо да се однос Цркве и државе у Русији може проматрати кроз следећа три историјска периода: а) *Царска контрола*, која је трајала од црквене реформе Петра Великог (1672 – 1725) до Фебруарске револуције 1917. године; б) *Комунистички период*, од Фебруарске револуције 1917. па све до слома комунизма 1991. године и в) *Посткомунистички период*, који се односи на период од пада комунизма па све до данас.

а) Царска контрола (од црквене реформе Петра Великог до Фебруарске револуције)

Петар Велики (1672 – 1725), поред тога што је био изузетно важна личност за историју Русије, је веома важан и у смислу његове политике према Цркви. Његове реформе су имале политичку, друштвену и економску димензију и имале су за циљ модернизацију и индустријализацију руског друштва²³⁴. У овом делу рада ћемо указати на неке од главних промена у односу Цркве и државе за време његове владавине, а које су биле инициране баш од њега, тј. од стране државе. Да је то важна тема сведочи и Кнокс, која тврди да је реформа Цркве коју је Петар Велики

²³³ Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил, живот и гледишта*, Православно-богословски факултет, Интеркомерц и Службени гласник, Београд, 2012, стр. 339-440.

²³⁴ Погледати више у: Evgenij V. Anisimov, *The Reforms of Peter the Great: Progress Through Coercion in Russia*, M. E. Sharpe, 1993. Или: Marc Raeff, *Understanding Imperial Russia: State and Society in the Old Regime*, Columbia University Press, 1984.

иницирао почетком осамнаестог века једна од „најспорнијих одлука у историји Цркве“²³⁵.

Петар Велики је сматрао да се конзервативна Црква не уклапа у његове планове о модернизацији и индустријализацији земље, па је искористио смрт патријарха Адријана (преминуо 1700. године) да потпуно промени функционисање Цркве. Усвајање закона „Црквена регулација из 1721. године“ (*Ecclesiastical Regulations 1721*) био је врхунац његових тежњи, а главна последица је била распуштање Патријаршије и увођење новог руководећег црквеног тела – Светог Синода. Ово тело је било под „контролом цивилних институција и по структури и статусу је било веома слично другим државним органима“²³⁶. Поред те суштнске ствари, царска реформа је донела и друге бројне новине. Његове реформе су укључивале „наредбе свештеницима да обавесте власт у случају исказивања отпора реформама, контролу над црквеним финансијама, драстично смањење обима свештенства и укидање могућности за успостављање нових парохија“²³⁷. Посебно је занимљиво истаћи да је Петар Велики увео још једну новину у односу између Цркве и државе, а то је државна позиција надзорника Светог Синода²³⁸. Надзорник је био продужена рука цара у контроли Светог Синода, који је имао за право да именује чланове Синода и да се директно укључује у његове активности. У литератури се често помиње име надзорника Константина Победоносцева (Константин П. Победоносцев), који је био на тој позицији у периоду 1880 – 1905. године. Према неким ауторима, рецимо Кнокс (2005) или Куртис (1940), баш у време Победоносцева је моћ надзорника била и највећа, а контрола над Црквом потпуна. Међутим, треба такође истаћи да смо се сусрели и са ауторима који мисле супротно. Рецимо, Грегори Фриз (Gregory Freeze) сматра да не треба придавати претерани

²³⁵ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism*, Routledge, New York, 2005, p. 43.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ John S. Curtiss, *Church and State in Russia: The Last Years of the Empire, 1900-1917*, Columbia University Press, New York, 1940, p. 25. Овде наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 43.

²³⁸ Енглески термин за ову позицију је Over-Procurator, а на руском Обер-прокурор. У недостатку бољег превода и у складу са функцијом и духом нашег језика, сматрамо да је надзорник оптималан превод.

значај функцији надзорника, те да је Црква за време Петра Великог била много више од „слушкиње државе“ и да је Синод заправо имао много више ауторитета него што се мисли. По Фризу, Црква „није постала државни орган, већ је сачувала специјалан статус све до 1917. и то не као интегралан део државе, већ као паралелна институција“²³⁹. У сваком случају, чини нам се да је најважнија чињеница у вези са овим крајњи резултат, што је било потпуно потчињавање Цркве држави у институционалном смислу. Последично, Црква и свештенство су се постепено одвојили од народа, правећи све већи јаз између та два неодвојива елемента, док је морал народа био на веома ниском нивоу, а свештенички позив све мање популаран. У таквом стању се нашла РПЦ на прелазу из деветнаестог у двадесети век.

На почетку двадесетог века било је покрета који су тражили да се поново размотри позиција Цркве и да се укине државна контрола на Црквом. Иницијатор нове црквене реформе је била руска интелигенција, која је видела у Цркви орган империјалне Русије. То је иначе било време свеопштег напретка у руском друштву, који је утицао на јачање либералних покрета и мисли у оквиру Цркве, а са циљем реформе. Поред интелигенције, која је наравно предњачила у овим напорима, према Кнокс, такав став према Цркви су делили и припадници радничке класе, поготово они запошљени у урбаним срединама²⁴⁰. Незадовољство државном контролом није било само споља, већ и изнутра. О томе сведочи и податак да су 1905. године тридесет два свештеника у јавном писму изразила своје незадовољство и фрустрације улогом државе у црквеним пословима²⁴¹. Цар Николај II (рођ. 1868, владао 1894 – 1917) је имао слуха за захтеве у вези реформе цркве, које су требале да постану део шире реформе руског друштва након пораза у руско-јапанском рату 1904 – 1905. године. Цар Николај II је чак и прихватио идеју о организовању посебног црквеног

²³⁹ Gregory L. Freeze, „Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered“, *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 36, No. 1, 1985, p. 89. Овде наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 202, note 11.

²⁴⁰ Погледати више о овом покушају црквене реформе у: James W. Cunningham, *A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905—1906*, St. Vladimir's Seminary Press, 1981. Овде наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 44.

²⁴¹ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 44.

Сабора на којем би се расправљало о либерализацији Цркве. Међутим, до тог Сабора никада није дошло, јер је цар накнадно увидео да би такав Сабор потенцијално могао да утиче на додатну ерозију његове моћи. Црква је и даље била под директном контролом државе. Радикална промена у овом односу је дошла са револуционарним активностима из 1917. године. Тада се и завршава овај период у односима цркве и државе који смо назвали „царска контрола“.

Период царске контроле карактерише дакле настојање државе да осигура своју контролу на Црквом. Једна од највећих реформи је била реформа Петра Великог, чије су се последице осетиле на много нивоа, поготово унутар Цркве, и на њен однос са народом. Такво стање је довело до ситуације да је цар Николај II Романов имао намере да се позабави том тематиком, међутим догађаји из 1917. године су променили не само његове планове, већ су утицали на целокупну историју савременог света.

б) *Комунистички период*, од Фебруарске револуције па све до слома комунизма 1991. године

Идеје које је имао цар Николај II у вези реформе Цркве и црквено-државних односа су имале позитиван одјек у народу, али и у Цркви. Нажалост, Сабор о којем је било говора није могао бити одржан под његовим покровитељством, због абдикације са места цара након Фебруарске револуције из марта 1917. године. Након његове абдикације, Русија престаје да буде царевина и постаје република. Ово је један од централних политичко-историјских тренутака не само Русије, већ и целокупне савремене светске историје. Као што је познато, Фебруарска револуција је била само први део чувене Октобарске револуције 1917. године, која ће остати позната као прва комунистичка револуција у свету.

У политички турбулентном периоду између фебруара и новембра 1917. године, када се одлучивало о судбини целокупне Русије али и једног дела света, догодила су се и важна превирања у РПЦ. Нажалост, чини нам се да су ови догађаји остали неправедно заборављени и неистражени, услед политичког земљотреса који

се догађао у том тренутку. Црквена превирања и захтеви за реформом су били најављивани још за време цара Николаја II, али су добили свој конкретан облик у историјски чувеном, али неправедно запостављеном, Московском сабору 1917 – 1918. године. Због бољег разумевања контекста деловања, ваља напоменути да је прва сесија Сабора одржана у периоду август 1917 – децембар 1918. године, дакле за време одређених слобода које су постајале у друштву. Сабор је затворен 20. септембра 1918. године, тада већ под великим утицајем државе и комунистичких власти.

Према речима Хијачинта Дестивелеа (Hyacinthe Destivelle), овај Сабор је био велики догађај за РПЦ. После много година незадовољства и најављених реформи, на Сабору су донете одлуке које су се тичале готово сваког аспекта друштвеног живота и деловања Цркве: од положаја богословија и манастира, парохија, универзитета и школа, па до места жена у Цркви и управним телима. Колико је овај Сабор важан говори и чињеница да га Дестивеле чак упоређује са већ поменутиим Другим Ватиканским концилом (1962 – 1965), који представља револуцију у функционисању Римокатоличке цркве.²⁴² Када је у питању наш рад, ми се слажемо са Кнокс када каже да су најважније одлуке овог Сабора биле „поновно увођење Патријаршије, децентрализација црквене администрације и рестаурација црквене суверености“²⁴³.

Прваци Октобарске револуције су, нажалост, имали друкчије планове за РПЦ. За њих је религија, с правом, била и битно политичко питање. Укратко, став новостворене комунистичке државе према Цркви је био подстакнут прво идеолошким ставом према религији уопште, а после тога и виђењем и разумевањем Цркве као важног стуба стабилности и моћи империјалне Русије. Према томе, логично је за претпоставити да је државна политика према РПЦ била изразито непријатељска, нарочито у првим годинама владавине бољшевика. Иако је наравно РПЦ била главна верска заједница на удару државе, не треба заборавити ни да слична

²⁴² Погледати студију Дестивелеа за више детаља око самог Сабора, његових одлука и препорука, али и политичком и друштвеном контексту који му је претходио: Hyacinthe Destivelle, *The Moscow Council (1917 – 1918), The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2015.

²⁴³ Наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 44.

судбина није заобишла и остале верске заједнице. Наравно, у много мањем обиму и интензитету, у складу са њиховом релевантношћу. То је такође разумљиво, јер је РПЦ једина представљала реалну претњу за нови режим. РПЦ, са друге стране, такође није гајила симпатије према револуционарима. Тој тврдњи у прилог иде и чињеница да је патријарх Тихон (Tikhon) бацио анатему на комунисте 1918. године. Међусобни анимозитети су се разликовали у моћи која је била иза њих. Са једне стране била је Црква без иједне дивизије, да парафразирамо Стаљина, а са друге стране целокупан државни апарат. У складу са тим, непријатељска политика државе према Цркви и Цркве према држави је остављала неупоредиве последице.

Непријатељство Цркве према држави се у најгорем облику исказало у бацању анатеме на комунисте и њихове лидере, али у политичкој арени такви потези не доносе резултате. Иако је то био, наравно, веома прецизан и јасан показатељ става Цркве према комунистима, треба истаћи и чињеницу да су комунисти ипак уживали одређен, и то не занемарљив, степен подршке у народу. Поред тога, потпуна контрола државних ресурса и укидање финансијске потпоре евентуалној опозицији, учинили су Русију тоталитарном државом. У таквим приликама, деловање Цркве није могло да има већи одјек. Међутим, непријатељски однос државе према Цркви је имао далеко веће последице и резултате. Овде ћемо истаћи само два податка, између осталих, за које сматрамо да су прецизан показатељ конкретних резултата политике државе према Цркви. Први се тиче броја од око 80,000 епископа, свештеника и осталих црквених лица који су изгубили животе до 1939. године, што је огроман број чак и за Русију. Поред тога, ако погледамо број православних храмова који су били у употреби пре Октобарске револуције, па до средине шездесетих година прошлог века, доћи ћемо до података да је у Русији пре Револуције било активно чак 50,000 православних цркава и манастира. Због разних непријатељских политика према Цркви, број православних храмова у употреби 1966. године је износио 7,466.²⁴⁴

РПЦ и њено руководство је почело да увиђа да је сукоб са комунистима унапред осуђен на пропаст, и да би наставак непријатељства могао да доведе до потпуног нестанка Цркве. Из тих разлога је патријарх Сергеј, наследник патријарха

²⁴⁴ Ibidem, p. 45.

Тихона који је бацио анатему на комунисте, издао јавно саопштење 1927. године, под насловом „Декларација лојалности“, које се тичало односа РПЦ према Совјетској држави. У саопштењу се, између осталог, наводи и следеће: „Ми желимо да будемо православци и да у исто време признамо Совјетски савез за своју домовину, чије радости и успехе сматрамо за своје радости и успехе, и чије неуспехе доживљавамо као своје неуспехе... Док остајемо православци, ми не заборављамо своје дужности које имамо као грађани Совјетског савеза“²⁴⁵.

„Декларација лојалности“ није имала очекиван одјек у руском друштву. Верујемо да је то тачно из неколико разлога. Пре свега, ако је намера била да се помире антагонизми и сукобљавања између државе и Цркве, и да се донекле ублаже неслагања, политичка пракса и након декларације је показала да је овај подухват био потпуно неуспешан. Политика државе према Цркви не само да се није променила, већ је остала барем једнако непријатељска као што је и била. Поред тога, још важније, овакав потез није наишао на одобравање целокупне Цркве већ је виђен као кокетирање са државним властима и комунистима, иза којег се назирала потенцијална сарадња између ове две стране. Такво мишљење је било доста раширено унутар Цркве, о чему сведочи оснивање већег броја шизматских цркава које се нису слагала са овом политиком. Занимљиво је да је држава давала подршку овим црквама, а све у циљу слабљења РПЦ.

Прве године бољшевичке владавине су биле и најтеже за РПЦ. Указаћемо овде на један пример за који сматрамо да на добар начин илуструје политике државе према Цркви. Ради се о томе да је држава 1925. године основала покрет који се звао „Лига милитантних безбожника“. Мото покрета је био „Борба против религије је борба за социјализам“. Већ из тих података се може видети да је њихова пажња била усмерена на само један циљ – религију. У случају Русије то значи на доминантног верског актера, РПЦ. Покрет је имао велики број чланова и своја истурена одељења на територији целог Совјетског савеза. Према подацима које износи Никита Струве (Nikita Struve), овај покрет је имао веома захтеван петогодишњи план. План је подразумевао следеће кораке: „До 1932-33. сви спољни знакови религиозности треба

²⁴⁵ Ibidem.

да буду уништени; за време 1933-34. све верске слике у књигама или у домовима људи треба да нестану; у току 1934-35. цела земља, а нарочито омладина, треба да буде изложена интензивној атеистичкој пропаганди; у току 1935-36. треба да буду уништена сва верска места, и на крају, током 1936-37. религија ће бити избрисана и са најскровитијих места²⁴⁶. Са ове позиције, јасно је да је овај „план“ био превише амбициозан, али најбитније је да је имао одређену подршку државе. У том смислу, само је још један у низу доказа непријатељске политике државе према РПЦ.

Користећи ових неколико примера смо додатно појаснили и илустровали став болшевика према религији и РПЦ. Међутим, верујемо да су све ове ствари мање-више познате и да нема потребе да се бавимо тим односом дубље. Оно што јесте важно јесте институционални оквир у оквиру којег су се дешавале ове конкретне политике, јер је управо од њега зависило политичко понашање РПЦ, али и државе према њој.

Први закон који је донешен од стране комуниста, а тицао се директно религије, јесте „Декрет о одвајању Цркве од државе и Цркве од школе“²⁴⁷, из јануара 1918. године. Овај декрет је донешен на крилима револуције и био је део обрачуна болшевика са елементима старог режима, чији је важан део представљала и Црква. Увидом у оригинал документа на руском језику види се да се он састоји од 13 тачака, те да је прва одредба „Црква је одвојена од државе“. Додуше, законодавац је прихватио да грађани имају право на исповедање било које религије, али и на неприпадање ниједној вери (чл. 3), као и то да је дозвољено вршење верских обреда све док не крше јавни ред и мир (чл. 5). Даље одвајање цркве и државе је видљиво и у чл. 4, који говори о томе да верске церемоније неће бити саставни део активности Владе или било које јавне службе, али и да се избацује верска заклетва (чл. 7). Религија се да учити приватно, али не и у школама (чл. 9). Јасно је да су све ове

²⁴⁶ Nikita Struve, *Christians in Contemporary Russia*, Harvill Press, London, 1967, p. 54. Погледати више о антирелигиозној пропаганди у Русији након Октобарске револуције у: David E. Powell, *Antireligious Propaganda in the Soviet Union*, MIT Press, Cambridge, 1975. Овде све наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 46.

²⁴⁷ Текст закона на руском језику је доступан на сајту: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/>, приступљено 31. маја 2017.

одредбе закона имале за циљ слабљење Цркве као институције, али су њихове последице биле очекиване тек на дужи рок. Две централне одредбе овог закона су чланови 12 и 13, који се директно тичу материјалне базе деловања верских заједница, односно РПЦ. Према чл. 12, ниједна Црква или верска заједница нема право да поседује имовину, а чланом 13 се директно ударило у позиције Цркве, јер се њиме одређује да „Сва имовина Руске цркве и верских заједница се проглашава за државну имовину“²⁴⁸. Закон је потписао Лењин.

Тако су успостављени институционални основи за прогон Цркве. Намера законодавца је била јасна: укинути привилегије Цркве, потпуно одвојити Цркву од државе и што је најважније, укинути материјалну базу и једну од најважнијих полуга црквене моћи и утицаја у друштву. Оно што је важно истаћи јесте и чињеница да је „Декрет о одвајању Цркве од државе и Цркве од школе“ повучен тек октобра 1990. године, дакле био је на снази пуне 72 године. За то време је учињена немерљива штета за РПЦ, али и руски народ уопште.

Овај декрет је „допуњен“ 1929. године, када је ступио на снагу „Закон о верским организацијама“. Користимо реч „допуњен“, јер сматрамо да је претходно законско решење донето на крилима револуције и да је његов циљ био само да се религија потпуно одвоји од државе и да се смањи утицај РПЦ. Међутим, показало се да је регулатива верског живота једне велике земље, а СССР је био велика земља, доиста комплексан задатак и да је прво решење имало доста недостатака које је требало исправити. Тако је рецимо овај Закон прописао „обавезно регистровање верских заједница и верника“, али је и „забранио велики број активности које су верске заједнице чиниле, укључујући и хуманитарни рад“. Поред тога, одлучено је и да верске групе не могу користити „старе и небезбедне зграде“ као места верских обредовања, што је утицало на то да је велики број старијих цркених зграда у неку руку „избачен из употребе“. Како каже Кнокс, главни циљ доношења овог Закона је

²⁴⁸ Сви чланови закона су ауторов слободан превод са руског на српски.

„омогућавање што већег мешања и утицаја Совјетских власти у питања вере и верских заједница“²⁴⁹.

Богдан Р. Боћуркив (Bohdan R. Wocjurkiw), који је истраживао верску политику Совјетског савеза, тврди да је држава хтела да испуни неколико циљева оваквим законским решењима и генерално анти-религиозном политиком. Тачније, четири циља. Први циљ је, према Боћуркиву, да се „уништи религија тако што ће се донети неколико законских ограничења у вези верских активности“. Овај циљ је донекле био испуњен уз помоћ већ наведених метода спровођених од стране државе. Други циљ је био „максимализација државне и полицијске контроле над верским животом“. Различите методе су биле коришћене у циљу спровођења ове идеје, али је њихов врхунац достигнут средином шездесетих година прошлог века, када је основан „Савет за верска питања“ (рус. Совет по делам религий). Савет је био државно тело, које је имало веома широк дијапазон овлашћења. У циљу што боље и ефикасније контроле верског живота у целој земљи, Савет је имао директну подршку Политбироа и КГБ-а, руске обавештајне службе. Ово тело је „надгледало црквене финансије, теолошко образовање и публикације, његови службеници су присуствовали верским службама и окупљањима, одржавало регистар верских обреда и ритуала, постављали су црквене великодостојнике (курзив М.В.) и регулисали остале аспекте верског живота“. Све ове акције и потези Савета за верска питања су били праћени широко распрострањеном и од стране државе подржаном, анти-религијском пропагандом. Трећи циљ анти-религијске политике Совјетског савеза је, према Боћуркиву, била „заштита кооперативних верских лидера“. Боћуркив сматра да је временом држава, кроз Савет за верска питања и наравно КГБ, успела да потпуно контролише Цркву тако што је постављала себи одане људе на кључне позиције у црквеној администрацији. Према њему, изгледа да је и Црква имала неке погодности у оваквом односу, поготово када је била у питању борба са шизматским групама и сектама. Овакав став Цркве је такође утицао на пораст једног крила

²⁴⁹ Овде све наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 46.

православних дисидената, који се нису слагали са оваквом политиком. Према подацима до којих смо ми дошли, шездесетих година двадесетог века је било „више од четрдесет православних секти које су деловале на подручју СССР-а, и да су заједно са „катакомбалним црквама“, бројале и до пет милиона чланова“. И на самом крају, четврти циљ државне политике према Цркви и верским заједницама је био „искоришћавање православља као вере патриота“. Ово је веома занимљива чињеница из неколико разлога. Један од најочигледнијих примера како ово функционише је било време Другог Светског рата, када се Јосиф В. Стаљин није либио да затражи помоћ од РПЦ и патријарха у судбинским тренуцима борбе против нацистичке окупације. Објашњење Стаљиновог потеза према РПЦ у тим тренуцима се може објаснити на два начина. Прво, иако идеолошки противник РПЦ и религије уопште, Стаљин је схватао њен значај и моћ који је ова институција и даље уживала у друштву, поред свих корака који су усмерени против ње. Као таква, она се могла искористити као додатно средство мотивације за учешће у рату против окупатора. И са друге стране, Стаљин се, према Боћуркиву, плашио да православни верници не пређу на страну нациста, јер се у тим тренуцима прочуло да су нацисти допуштали отварање цркава у окупираним територијама. На срећу, ово друго се није десило, већ је РПЦ допринела још јачем анти-нацистичком осећању које је на крају довело до једне од круцијалних победа Савезника у Другом Светском рату.²⁵⁰ У сваком случају, Боћурков и његова књига говоре две веома битне ствари, са једне стране о неоспорној позицији РПЦ као доминантног верског актера у комунистичкој Русији, али и о јасној анти-религиозној политици државе према њој.²⁵¹

Постоји одређен степен консензуса по питању тренутка промене анти-религиозне политике СССР-а према верским заједницама, а нарочито према РПЦ.

²⁵⁰ Није згорег ни поменути да Стаљинов поступак није остао непримећен ни у нашим научним круговима, па је тако Јевтић искористио овај пример као одличну илустрацију прагматичког приступа религији. Погледати више: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 22.

²⁵¹ Погледати детаљније објашњење ова четири циља анти-религиозне политике у Совјетском савезу у: Bohdan R. Bociurkiw, „Religious Dissent and the Soviet State“, in: *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, Bohdan R. Bociurkiw and John W. Strong (eds.), Basingstoke: Macmillan, London, 1975. Овде наведено према: Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* pp. 48-57.

Иако би се могло претпоставити да је то било тек након слома комунизма и распада СССР-а, извори говоре да је било другачије. Наиме, од доласка Михаила Горбачова (рус. Михайл Горбачёв) на место генералног секретара Комунистичке партије СССР-а, почели су да дувају повољнији ветрови за РПЦ. Оквир промене политике према РПЦ су представљала два велика програма реформи које је покренуо Горбачов: *перестројка*, која се односила на велику економску реформу друштва, а друга је била *гласност*, која се односила на ширу друштвену реформу, која је укључивала све оне аспекте живота који су требали бити реформисани. За наш рад су од већег значаја реформе које је обухватала „гласност“, која се директно односила на отвореност руског друштва и укључивала реформе усмерене ка слободи говора, медија, укидање цензуре и сл.

Гласност је била на снази у доиста кратком временском року, од 1987. до 1990. године, али су њене последице биле од великог значаја за даљи развој односа Цркве и државе. Отвореност, као принцип, је била пожељна на свим нивоима, укључујући и верски живот. Јудит Девлин (Judith Devlin) тврди да је ова реформа директно утицала да бављење културном и историјском баштином дође у центар интересовања, што је на крају довело до „обнове националног идентита“²⁵². А како је национални идентитет директно повезан и са религијском припадношћу, то значи да је овај реформа поново вратила Цркву у центар интересовања, како Кнокс примећује: „православље је постало потенцијална друштвена сила“²⁵³.

Овде је важно поново указати на контекст у којем је дошло до ове промене и враћања РПЦ у јавну сферу. Наиме, у априлу 1988. године је слављено хиљаду година од покрштавања Кијевске Русије од стране кнеза Владимира Великог, које се десило 988 године. У то име, Горбачов се срео са патријархом Пименом и члановима Светог Синода Цркве. То је био први званичан сусрет совјетских званичника са представницима Цркве још од времена Другог светског рата, када се Стаљин сусрео са патријархом и тражио од њега да позове вернике да се придруже борби против

²⁵² Према: Judith Devlin, *The Rise of the Russian Democrats*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, p. 60.

²⁵³ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 57.

окупатора. Занимљиво је за истаћи и изјаву Горбачова након састанка, када је рекао да хиљадугодишњица хришћанства у Русији „није само верски значајан догађај, већ и друштвено-политички, јер означава важну прекретницу у дугом развоју наше историје, културе и руске државности“²⁵⁴. Сама ова изјава може послужити за доказ о промени односа према Цркви, који је ускоро добио и неке практичне обресе оличене у конкретним политикама.

Први начин био је покушај да се повеже православље са социјалистичком идеологијом, које би онда послужило државним циљевима. Због тога је важан претходни коментар Кнокс, која исправно тврди да од времена реформи Црква и православље постају потенцијална друштвена сила. Горбачов је управо на то мислио када је 1988. године изјавио: „Верници су Совјети, радни људи и патриоте, и они имају пуно право да искажу своје мишљење са достојанством“. Овај изјава је додатно добила на значају речима Константина Харчева, у то време директора већ помињаног Савета за верска питања, који је рекао: „Шта је корисније партији: особа која верује у Бога; особа која не верује ни у шта или особа која у исто време верује и у Бога и у комунизам?“²⁵⁵ Према Кнокс, изјава Харчева је означила препород у односу државе и Цркве, поготово важна јер је дошла од особа која је на челу институције која је од свог оснивања била директно задужена за непријатељску политику државе према Цркви и под чијим надзором су чињени злочини и злодела над верујућим становништвом. Са друге стране, Горбачов је видео Цркву као решење за све веће морално посрнуће народа. Сматрајући да народ са ниским степеном моралних уверења неће бити способан за спровођење перестројке, он је видео решење у Цркви и верујућем народу који има другачије моралне стандарде. Иако је овакав став упитан, он нам и даље говори о промени односа државе према Цркви. Сматрамо да је било немогуће чути овакву, или сличну, аргументацију на почетку комунистичке владавине. С тим у вези, иако нисмо склони да верујемо да је Горбачов заиста мислио да постоји корелација између православља и моралности, сматрамо да је то

²⁵⁴ Ibidem, p. 59.

²⁵⁵ Ibidem.

била једна од прагматичних политика власти у циљу постизања додатне друштвене кохезије потребне за успешно спровођење ширих реформи.

Поред слављења хиљадугодишњице присуства хришћанста у Руса, 1988. година је била важа на РПЦ и још по нечему другом. Наиме, те исте године је покренута још једна реформа, а то је промена правног оквира деловања верских заједница у СССР. Пратећи дух времена у којем се дешава овај процес, логично је претпоставити да су сви предлози Закона били директно супротстављени Закону који је у том тренутку био на снази. Нови закон „О слободи савести и верским организацијама“ је био један од закона који су донешени у духу отворености, односно ере *гласности*. Овај Закон је имао четири главне намере и циља, и то: а) да омогући грађанима да слободно испољавају свој став према религији; б) да гарантује права на извођење верских обреда; в) да гарантује једнакост независно од верске припадности и г) да регулише активности верских заједница. Овај Закон је био у духу и гласности демократизације, стварајући потпуно нов институционални оквир за деловање верских заједница. Доношење таквог закона, према Стивену Роту (Stephen Roth), утицало је да међународна тела јавно похвале СССР и напредак на том пољу. Међутим, само два месеца након што је усвојен, Совјетски савез се распао и Закон је престао да важи.²⁵⁶

Изгледа да је Горбачов користио Цркву за максимизацију своје политичке моћи. Неколико аутора говоре о томе, наводећи чињеницу да је у тренутку његове владавине било преко 50 милиона православних верника у СССР-у²⁵⁷. Аргумент је био доиста логичан, предложене реформе нису биле могуће без шире друштвене подршке. А шира друштвена подршка није могла бити осигурана уколико би се наставила политика репресије над једном од најзначајнијих институција у држави – Црквом.

²⁵⁶ Више о томе погледати у: Giovanni Codevilla, “Commentary on the New Soviet Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations”, *Religion in Communist Lands*, Vol. 19, No. 1–2, 1991. Или: Stephen Roth, “The New Soviet Law on Religion”, *Soviet Jewish Affairs*, Vol. 20, No. 2–3, 1990.

²⁵⁷ Погледати рецимо: John Dunlop, “Gorbachev and Russian Orthodoxy”, *Problems of Communism*, Vol. 38, No. 4 1989.

Таква политика је довела до, како Кнокс каже, „црквене реинституционализације“, која подразумева давање активније улоге Цркви у друштву и политици. Та нова улога, или ново лице Цркве, је поставило велике изазове пред црквене великодостојнике. Изазов се састојао у томе како одредити место Цркве и православља генерално у реформама које су се дешавале? Са једне стране, Црква је одмах прихватила улогу својеврсног носиоца морала и моралних вредности, а са друге стране, уз помоћ државе, успела да потпуно реорганизује своје хуманитарни рад широм земље. Али њен рад није био ограничен само на хуманитарни аспект, већ се проширио и у области екологије, заштите животне средине и сл. Заиста, Црква је активно прихватила своју нову улогу у реформама, што се може видети и из речи владике Алексеја из 1987. године: „Морална је дужност сваког грађанина да посвети сву своју снагу и креативну енергију доприносећи перестројки“, док је патријарх Пимен нешто касније додао: „Сви ми, православно стадо, сви верници и грађани који не верују у Бога, отвореног срца дочекујемо процес духовног, друштвеног и економског опоравка Совјетског друштва, који је постао неповратан: процес перестројке, демократизације (курзив М.В.) и гласности“²⁵⁸.

Поставља се питање: зашто је Црква уопште прихватила да сарађује са совјетским властима? Зое Кнокс наводи да се понашање Цркве може објаснити на неколико начина. (тачније четири). Прво, она сматра да је Црква видела сарадњу са државом као неизбежну у циљу поновне изградње Цркве, која је била разорена. Друго, држање већ успостављених позиција би значило одржавање исте политике према Цркви. Уколико је хтела да се нешто промени у њеном положају и статусу, Црква је морала да узме улогу у том процесу. Треће, истицање православља као патриотске вере је годило Цркви и директно утицало на њен положај у друштву. То је мотивисало Цркву да се додатно активира. И на крају, Кнокс сматра да је активна улога Цркве и сарадња са државом додатно учврстила оно на чему је Црква

²⁵⁸ Наведено према: Françoise Thom, *The Gorbachev Phenomenon; A History of Perestroika*, Pinter Publishers, New York, 1989, p. 64.

инсистирала: њену централну улогу у друштву и последично у процесу реформи.²⁵⁹ Све ове чињенице нас уверавају у једну ствар која је, како нам се чини, прошла неопажено: РПЦ није повратила свој статус важног друштвеног, и политичког, актера у руском друштву након слома комунизма, већ након увођења Горбачевих реформи, пре свега *гласности*. Наравно да је после пада комунизма тај правац само настављен, али је иницијална институционална промена која је довела до ревитализације улоге Цркве била управо за време комунизма, а не након слома режима. Тој чињеници иде у прилог и званично саопштење РПЦ из априла 1990. године, у ком се каже следеће: „Деценијама је Црква била вештачки одвојена од народа и друштва, али она сада привлачи велику пажњу различитих друштвених сила и покрета. Неретко су ови покрети и силе међусобно супростављени, а у исто време би волели да имају Цркву за свог партнера и да добију црквено одобрење и разумевање њихових циљева и смисла у духовној, политичкој, друштвеној и економској трансформацији СССР-а и решавања етничких сукоба“²⁶⁰.

Ера *гласност*, или отвореност, је донела много позитивних ствари за РПЦ. Између осталих, то је била промена институционалног односа са државом од којег су профитирале и држава и Црква. Да искористимо већ поменути термин, за време кратке ере, Црква се реинституционализовала. Реинституционализација је почела од прихватања чињенице да је православље важна, ако не и најважнија, компонента руског идентитета.

Међутим, у исто време док се радило на реинституционализацији Цркве, дешавао се још један други, много важнији процес: деинституционализација и распад Совјетског савеза, који се коначно десио у децембру 1991. године. У нашем раду се нећемо бавити самим чином распада СССР-а, али треба истаћи да се тим политичким чином завршила друга фаза односа између Цркве и државе у Русији и почела трећа фаза, посткомунистичка, која се између осталог карактерише и потпуном ревитализацијом РПЦ и њено враћање на место централне друштвене институције.

²⁵⁹ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 63.

²⁶⁰ Наведено према: *Ibidem*, p. 63.

е) *Посткомунистички период*, од пада комунизма до данас

Питање односа Цркве и државе у Русији након пада комунизма јесте једно од незаобилазних питања у истраживању посткомунистичке Русије. То је лако разумети ако се има у виду чињеница да је руска Дума до јуна 2003. године донела чак 55 правних аката који се на разне начине дотичу односа Цркве и државе.²⁶¹ У складу са тим, истраживање посткомунистичке Русије је усмерено и на истраживање односа религије и политике и коришћење категоријално-појмовног апарата политикологије религије.

Након распада Совјетског савеза, институционални оквир односа државе и Цркве није више могао бити поменути закон „О слободи савести и верским организацијама“ из октобра 1990., већ су аутоматски почели да важе закони република. У том смислу треба поменути да је руски закон „О слободи веровања“ постао оквир деловања верских заједница у Русији. Закон „О слободи веровања“ је усвојен у октобру 1990., исто као и совјетски закон. Једина разлика је била у томе што је руска верзија закона у неким деловима била још либералнија. Посебно је важно за истаћи да је овај Закон дозволио сва верска права и страним верским организацијама (чл. 4), што ће се касније показати као веома важно.

Широко дефинисана права и слободе за верске организације у овом Закону су нашле своје место и руском уставу из 1993. године. Према Кнокс „И руске и стране верске заједнице су профитирале због нових слобода, што се показало драматичним растом броја регистрованих верских заједница и у видљивости верских активности одмах након распада Совјетског савеза“²⁶². РПЦ је подржала доношење ових законских решења, јер су јој погодовала у осигуравању своје позиције доминантног верског актера и наставила процес реинституционализације Цркве. Дакле, процес који је започео да Горбачевим реформама је добио свој наставак и у Руској

²⁶¹ Према: John D. Basil, “Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004”, *Religion, State and Society*, Vol. 33, No. 2, 2005, p. 154.

²⁶² Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 77.

федерацији. Међутим, поред чињенице да је РПЦ полако али сигурно заузимала позицију резервисану за доминантног верског актера, приметне су биле и промене у верском мозаику Русије. И то промене којих до тог тренутка није било. Радило се о томе да је законска регулатива отворила простор за регистровање и деловање страних верских заједница на територији Руске федерације, што је убрзо постало изазов за РПЦ. Страни мисионари су били у неку руку изазов и традиционалном православном фолклору, са посебном евангеличком поруком коју је пратило велико богатство њихових конгрегација у матичним земљама. Касније је аргумент економске моћи тих малих верских заједница често коришћен у покушајима њихове критике.

Руско друштво није било спремно да прихвати овакав вид верског плурализма, а РПЦ, која је од Горбачова била у узлазној путањи, видела је у овим заједницама претњу за своју доминантну позицију. Западни аналитичари, пре свега, сматрали су да је овај став био неутемељен у реалном стању и чињеницама, јер је ипак моћ РПЦ превазилазила све могуће претње малих верски заједница са Запада. Први пут кад се сусрела са већим степеном верског плурализма, који се може окарактерисати као једна од важних ставки демократских друштава, РПЦ није одреаговала на демократски начин, у чему се већина западних аналитичара слаже. Томе у прилог наводимо изјаву патријарха Алексеја II, који каже: „Рад Руске православне цркве на оздрављењу руског друштва је *угрожен ширењем страних мисионара у Русији* (курзив М.В.). Стотине и хиљаде различитих проповедника су извршили *инвазију* (курзив М.В.) на Русију. Постоји велика тензија у нашој земљи која се заснива на дељењу људи по политичким и националистичким питањима. Постоји *претња сличних подела и на основу религије* (курзив М.В.) и Патријаршија чини све да спречи ову поделу и учини друштво стабилним. Из тих разлога је Патријаршија предложила парламенту да донесе закон који би *привремено забранио верску пропаганду споља* (курзив М.В.)²⁶³. Овакав став патријарха Алексеја и РПЦ је имао велики одјек у народу, који је убрзо добио своје конкретне политичке последице. Користећи позиције блиске државе, поред отворености пост-комунистичког оквира

²⁶³ Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*, Macmillan Press, London, 1996, p. 175.

за своје деловање, РПЦ је успела да утиче на чињеницу да је више од трећине федералних јединица у Русији усвојило законе који забрањују деловање страних мисионара. И то све у веома кратком периоду од доношења Устава, па до краја 1996. године.

Претпостављамо да је овакав став РПЦ према страним мисионарима и верским заједницама заснован на два стварима. Прво, то је брига за руско друштво, народ и државу. Како су страни мисионари били перципирани као претња тек успостављеном националном јединству, у чијем је средишту било православље, онда се може разумети и негативан став Цркве по овом питању. Са друге стране, негативан став према страним мисионарима се перципирао и као стварање конкуренције православљу и РПЦ. Ово је поготово важно јер је Црква тек кренула у своју обнову након комунистичког периода и циљала централно место на верској мапи Русије. Долазак великог броја мисионара других религија, подржаних економском позадином и новим приступом проблему религије и вере, видео се као изазов положају РПЦ. Уколико се овај проблем погледа кроз призму ова два приступа, онда се може лако објаснити и разумети став Цркве. Међутим, показало се да ни један ни други разлог негативног става према страним мисионарима није утемељен, те да је Црква по том питању направила грешку. Сматрамо да је то тако јер је позиција РПЦ у првим годинама након распада Совјетског савеза била довољно стабилна, те да је могућност довођења у питање те позиције заиста била минимална. Прво, Црква је добила идеолошку битку. Након пада комунизма, није било препрека за истицање православља и његовог значаја за друштво и државе. Све већи број људи је почео да се идентификује са Црквом, о чему сведоче и бројни емпиријски налази о којима је било раније речи. Раније изнесене податке можемо додатно ојачати и чињеницом да је до 1998. године на територији целе Руске федерације било регистровано 8,653 православне верске организације, што је преко половине укупног броја²⁶⁴. Институционално, Црква је успела да промени законску регулативу која је била директно уперена против ње за време комунистичке владавине. Обе чињенице

²⁶⁴ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 78.

су утицале не бујање православља и РПЦ широм државе. Верски плурализам који је надолазио, као нуспродукт истих механизма због којих је РПЦ преузела примат у верском животу, није имао реалне капацитете да изазове позицију Цркве. Уколико се ширење и бујање верског плурализма разуме као један важан аспект демократизације, онда се може рећи да је РПЦ била неуспешна на том пољу.

Додуше, треба истаћи и то да је РПЦ била суочена са великим бројем изазова у првим посткомунистичким годинама, поред великог успеха на неким пољима. Не треба сметнути са ума чињеницу да је РПЦ уствари била једина друштвена институција која је транзицију из комунистичког у посткомунистички период изнела, а да није променила управљачку структуру. Главни изазов је био праћен једним великим успехом. Већ смо на неколико места наводили податке који доказују велики успех Цркве у „реинституционализацији“, који је подразумевао и брзо увећавање парохија, манастира, цркава и образовних јединица широм земље. Међутим, тај успех био је праћен двама стварима: прво, финансијски је било веома тешко ренорвирати и улагати у тако велики број објеката. И друго, још битније, Црква није имала довољан број образованог свештенства које би покрило тако брзо ширење и повећавање масе верника.

Поред тог изазова, поставило се и питање положаја РПЦ у другим земљама, поготово бившим совјетским републикама, али и положаја шизматских цркава унутар саме РПЦ. Што се тиче положаја РПЦ у другим новонасталим државама, то питање је суштински политичко, а не теолошко. То је још један доказ о важности политикологије религије за објашњавање и разумевање политичких појава и понашања. Овде се прво мисли на положај РПЦ у Украјини, Молдавији и Естонији. Као и код сличних покушаја успостављања аутокефалних цркава широм православног света, ови захтеви су готово увек политички. Од ова три случаја, највеће последице је имао положај РПЦ у Украјини. И на крају, последњи велики изазов за РПЦ у раним посткомунистичким годинама је био пораст верског плурализма, о којем је већ било речи.

Држава је решила да се умеша у односе верских заједница тако што је 1995. године основала тело под називом „Савет за сарадњу са верским заједницама“, чији

је задатак био да ради на припреми нових законских решења. Иако су у саставу овог тела учествовали и припадници других деноминација (староверци, муслимани, будисти, римокатолици, протестанти и јевреји), према речима Анатолија Крашикова (Anatoli Krasikov), Савет је био „отет“ од стране конзервативних снага чији је циљ био очување доминантне позиције за православље и РПЦ.²⁶⁵ Позивајућу се на недостатке тадашњег правног оквира за деловање верских заједница, као и велике изазове који се постављају пред руско друштво, руска Дума је већином гласова подржала „Закон о слободи савести и верским организацијама“. Однос државе и Цркве у Русији у посткомунистичком периоду је битно одређен овим Законом, и поставио је основ за успостављање њиховог односа у будућности.

Између осталог, овај Закон је подразумевао да свака верска организација мора да се региструје код државе, а неке од њих да врше процес регистрације на сваких годину дана. За овај процес је задужено Министарство правде, а формулар за пријаву је садржао неколико различитих ставки. Рецимо, потребно је навести основе верске докторине, лидерство организације, као и процену бројности и снаге. Оно што је посебно битно јесте чињеница да је Министарство имало право да одлучи која организација може да се региструје, а која не. Тако је држава добила могућност да забрани регистровање одређеним верским заједницама, или да отежа тај процес. То се са једне стране може и разумети, јер су се кроз историју припадници верских заједница често користили од стране своје „матичне“ државе у циљу испуњавања њених интереса. С тим у вези, веома је занимљив пример агента ЦИА – Џона Дејвида Нејбора (John David Neighor). Он је ухапшен у Београду 2002. године, заједно са генералом Момчилом Перишићем. Нејбор, који је био познат и под псеудонимом Џим Баркас (Jim Vargas), је уствари био свештеник Пентекосталне цркве у Србији.²⁶⁶

Када је у питању доношење овог Закона, треба истаћи једну веома важну чињеницу. Наиме, тадашњи руски председник Борис Јељцин је ставио вето на предлог овог Закона, и то у јуну 1997. године, када га је вратио Думи у оквиру својих

²⁶⁵ Ibidem, p. 116.

²⁶⁶ Наведено према: „Хапшење шпијуна, петнаест година од случаја Перишић“, доступно на: <http://www.koreni.rs/hapsenje-spijuna-petnaest-godina-od-slucaja-perisic/>, приступљено 4. децембра 2017.

председничких овлашћења. Међутим, ипак је касније потписао Закон, који је притом усвојен са једном важном разликом у односу на прву верзију. Закон је свакако потврдио слободу вероисповести и једнакост пред законом независно од верске припадности, али и додао у преамбули признање православљу, оличеном у РПЦ и Московској патријаршији, за посебан културни и духовни допринос руској историји.²⁶⁷

У преамбули је истакнут и допринос хришћанства, ислама, будизма и јеврејства, поред осталих неспецификованих религија за „интегрални део историјског наслеђа руског народа“²⁶⁸. Према Кодевиљи (Codevilla), оваква одредба уводи појам традиционалних верских заједница, и по њему је веома проблематична, јер је непрецизна и недовољна.²⁶⁹ Према њему, овај Закон класификује верске заједнице слично као у доба руског царства: „На првом месту је Православна црква (надмоћна и успостављена), на другом су стране хришћанске конфесије, као што су римокатолицизам, лутеранизам и остали протестанти, али и ислам, будизам, јудаизам и паганизам (које се толеришу), и на трећем месту јереси и православне секте (које се прогоне)“²⁷⁰.

Поред академских, Закон из 1997. трпи и критике из других кругова. Пре свега су то либерални кругови из Русије, међународна тела и организације, али и неке друге државе, посебно САД. Оно што је битно истаћи јесте и да је један део Цркве био против усвајања овог Закона јер је „почео да осећа да овај Закон може постати претња независности у односу на државу“²⁷¹. На крају се тако и десило, Закон из 1997. године је направио пут ка интеграцији цркве и државе, што је поставило

²⁶⁷ Све наведено према: John D. Basil, “Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004”, *Religion, State and Society*, Vol. 33, No. 2, 2005, p. 154.

²⁶⁸ Giovanni Codevilla, “Relations between Church and State in Russia Today”, *Religion, State & Society*, Vol. 36, No. 2, 2008, p. 115.

²⁶⁹ Сличан проблем постоји и код српског законодавства по питању вере и верских заједница, јер „Закон о црквама и верским заједницама“ из 2006. прави разлику на „традиционалне верске заједнице“ и „остале верске заједнице“. То је уједно и једна од централних критика овог Закона.

²⁷⁰ Giovanni Codevilla, “Relations between Church and State in Russia Today”... p. 116.

²⁷¹ John D. Basil, “Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004”... p. 154.

потпуно нове темеље за улогу Цркве у процесу демократизације у Русији, поготово након доласка на власт Владимира Путина.

На самом крају овог дела рада ћемо поново истакнути немерљив допринос православља и РПЦ за руско друштво, културу, историју и наравно политику. РПЦ и Московска патријаршија, као институционални репрезенти православља, су из тих разлога важни политички актери чији се утицај и улога морају узети у обзир и не смеју бити занемарени у друштвеним истраживања. Самим тим, политикологија религије се намеће као главни теоретски облик у политиколошким истраживањима улоге и значаја РПЦ у политичким збивањима у овој земљи. Овај кратак преглед историјског односа управо је доказао ту чињеницу. Црква је одувек била важан актер и држава је увек имала ту чињеницу на уму. У првом периоду који смо обрађивали и који смо назвали „царска контрола“ смо показали значај православља и РПЦ за руску империју. Тадашњи однос државе и цркве је имао тенденцију да буде близак моделу симфоније, али смо ми ипак задржали наслов „царска контрола“ јер ипак сматрамо да је држава била доминантан актер у том односу. Симфонија представља две једнаке стране. Са друге стране, након распада руске империје и увођења комунистичке владавине, која је била оличена у Совјетском савезу, место, улога и сам утицај РПЦ се мења из корена. Још једном је разлог био држава и институционални аранжман који је наметнут Цркви. Како смо и показали, период комунистичке владавине се показао као веома тежак за Цркву који је оставио велике последице на њу. Оно што смо такође показали јесте да препород Цркве, ревитализација, или како Кнокс рече „реинституционализација“ РПЦ изгледа није почела након слома комунизма у Русији, као што би многи рекли. Иницијална каписла за препород Цркве су били шири програми реформе које је покренуо Горбачов крајем 80их година прошлог века. Поред чувене економске реформе, *перестројке*, друштвене реформе су подразумевале и отвореност (*гласност*) и *демократизацију*. Црква је осетила бенефите потоње две реформе и била један од важних актера у њима. Наравно, потпуни преокрет у односу Цркве и државе је дошао тек након слома комунизма. Преокрет је подразумевао и промену институционалног аранжмана, који је био оличен у Руском уставу из 1993. и каснијим законима о верким организацијама. Оно

што се одмах да приметити јесте чињеница да је законодавац хтео да истакне лош положај Цркве за време комунизма и да на неки начин компензује тај „претрпљени бол“ у новоуспостављеној држави. Црква је осетила велике бенефите од такве политике, а заузврат је попунила идеолошки вакуум који је настао сломом комунизма. С тим у вези, лако је разумети враћање православља у центар руског идентитета и националног осећања. Међутим, налет либерализације верског тржишта је утицао и на чињеницу да је Црква убрзо добила конкуренцију у другим верским заједницама, које су такође искористиле државне политике. Иако су држава и црква званично одвојене, а Русија проглашена за секуларну државу, сматрамо да се може приметити јасан тренд у све већој интеграцији Цркве и државе.²⁷² Тај тренд је добио свој коначан епилог у Закону о верским заједницама из 1997. године, који се у неку руку поклопио са престанком владавине Бориса Јељцина и доласком на власт Владимира Путина. Од тада, Црква и држава постају доиста блиски актери и та чињеница утиче на политичко понашање Цркве. У складу са тим, у наредном делу рада ћемо покушати да објаснимо улогу Цркве у друштвеном и политичком животу Русије од 1991. године до данас, у складу са хипотетичким оквиром нашег истраживања.

3. Пут ка интеграцији Цркве и државе – улога Руске православне цркве у политичком животу за време Бориса Јељцина и Владимира В. Путина

У овом делу рада ћемо се бавити улогом РПЦ у политичком животу Руске федерације, а и шире, за време владавине две кључне политичке фигуре од распада Совјетског савеза до данас: Бориса Јељцина и Владимира В. Путина. То значи да

²⁷² О сличном феномену говори и Кенет Волд (Kenneth D. Wald) када описује верску слику и политику САД. Наиме, он тврди да је религија значајно утицала на формирање политичког система САД, а нарочито на форму секуларизма која постоји у тој земљи. Међутим, Волд истиче да је „велика срећа САД што су тамо све верске групе мањинске и што то даје стабилност, јер се морају чинити уступци чак и кад се ради о догми, да би се опстало“. Важно питање које се поставља је: да ли ће се то променити када једна од верских заједница постане већинска? Овде наведено према: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 110.

ћемо покушати да прикажемо улогу РПЦ у једном ширем временском периоду у којем је дошло до одређених помака у правцу демократизације, али да је политика Русија попримила нови курс након промене власти и доласка Владимира Путина на власт, који је утицао и на само улогу РПЦ.

Полазимо од претпоставке да се пут ка интеграцији између Цркве и државе у Русији развијао прогресивно од Јељцинове владавине, преко доласка на власт В. Путина, да би достигао свој врхунац у неколико последњих година његове владавине. Та чињеница је суштински утицала на политичко понашање РПЦ, која је у том периоду прешла пут од једне шире подршке демократизацији руског друштва након распада Совјетског савеза, па све до подршке појединим ауторитарним тенденцијама од доласка В. Путина на власт.

Поред фокуса на две најзначајније политичке фигуре у посткомунистичкој Русији, бавићемо се и њиховом интеракцијом са главним репрезентима РПЦ у овом периоду, а то су патријарх Алексеј II (1990 – 2008) и патријарх Кирил (2009 – до данас). Као што је познато, руски политички систем карактерише веома јака институција председника који је централна политичка фигура. Управо из тих разлога смо се одлучили да нашу анализу политичког деловања РПЦ у посткомунистичкој Русији одредимо у њеном односу са њеним председником. У складу са тим, сматрамо да је битно да у наредном делу веома кратко образложимо факторе који чине руски председнички систем таквим да га неки аутори називају још и „суперпрезиденцијализам“.

3.1. *De jure* и *de facto*: полупредседнични систем или „суперпрезиденцијализам“?

Овде ћемо се кратко осврнути на основе политичког система Руске федерације, са посебним фокусом на позицију председника и његових овлашћења. Занимљиво, председнички систем Руске федерације је уствари наслеђено решење од Горбачова и Совјетског савеза. Хаос у којем се нашао Совјетски савез пред сам распад је утицао на све веће ширење идеје о увођењу председничког система, који је

Горбачов видео као решење за политичку кризу. Између свих осталих чињеница, Горбачов ће остати упамћен као први и једини председник Совјетског савеза, а совјетски президенцијализам као „спектакуларан неуспех“²⁷³.

Устав из 1993., који је и даље на снази и поред неколико измена²⁷⁴, испратио је важне демократске тековине, па тако чл. 10 каже да „Власт у Руској федерацији је подељена на законодавну, извршну и судску. Све три гране власти су независне“²⁷⁵. Став 1 члана 11 је идентификовао органе власти и то: Председника Руске федерације, Федералну скупштину (која се састоји из два дома, горњи дом је Савет федерације, док је доњи дом Руска дума), Владу и судове²⁷⁶. У складу са овим, јасно се види да је законодавац препознао важност поделе власти, њихове независности и међусобне контроле. Дакле, *de jure* се може рећи да је политички систем Руске федерације полупредседнички систем. У свом најједноставнијем облику, полупредседнички систем се карактерише као „систем са дуалном егзекутивом у којем и председник и премијер имају моћ доношења одлука“²⁷⁷.

Одељак 4 Устава је прецизно дефинисао овлашћења председника. Између мање-више класичних овлашћења председника²⁷⁸ која се могу наћи и у другим сличним системима, овде ћемо се посебно фокусирати на један детаљ. Наиме, према чл. 81, председник се бира на период од 6 година, што је повећање у односу на првобитну одлуку Устава из 1993. којим је прописан мандат од 4 године. Поред тога, можда је још битнији став 3 истог члана, који каже да председник може бити биран на ту функцију само у два мандата узаспопно. Као што се да приметити, оваква одредба није стриктно ограничила укупан број мандата који једна особа може бити на месту председника. Уколико имамо у виду чињеницу да је Дмитриј Медведев био

²⁷³ Thomas M. Nichols, “Presidentialism and Democracy in Russia, The First Ten Years”, *Problems of Post-Communism*, Vol. 50, No. 5, 2003, p. 38.

²⁷⁴ Суштински, овај Устав је претрпео најважније измене 2008. године када је мандат председника продужен на 6 година, а мандат Думе на 5.

²⁷⁵ „Russian Federation's Constitution of 1993 with Amendments through 2008“, доступно на: https://www.constituteproject.org/constitution/Russia_2008.pdf, приступљено 8. јуна 2017.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ Славиша Орловић, *Политички живот Србије, између партикратије и демократије*, Службени гласник, Београд, 2008, стр. 106.

²⁷⁸ Погледати чланове 80-93 Устава Руске федерације, са амандманима из 2008.

на функцији председника у том тренутку, а да се Владимир Путин кандидовао и победио на изборима за председника 2012. године, изгледа јасно шта је био циљ ове промене устава. Овај потез је био окарактерисан као антидемократски како од стране међународне заједнице, тако и од стране опозиције у Русији.

И тако долазимо до суштине овог кратког потпоглавља. Иако је руски политички систем *de jure* полупредседнички, имамо разлога да верујемо да је исправније о њему расправљати као о систему „суперпрезиденцијализма“. Јер, *de facto* политичка моћ и власт у Русији се налазе у рукама једног човека од 2000. године, са изузетком кратке паузе која се десила у периоду 2008-2012., када је на месту председника био Дмитриј Медведев, док је Путин обављао функцију премијера. У том тренутку политичка власт се сконцентрисала у функцији премијера.

Посткомунистичка Русија је учествовала у неколико председничких трка. Прва је била 1996. године, када је Борис Јељцин поново изабран на ту функцију. Треба напоменути да је он први пут изабран 1991. године и то на функцију председника тада још увек Руске Совјетске Федеративне Републике, која је била део Совјетског савеза. После тога, Борис Јељцин је поднео оставку на ту функцију 1999. године, а нови председнички избори расписани за 2000. годину када на власт долази Владимир Путин, који побеђује и на следећим изборима 2004. године. То је био веома важан период за Русију, у којем је она начинила велики напредак на неким пољима, пре свега економском, али и негативан резултат на другим. Кратак прекид у владавини В. Путина је била епизода у којој је Дмитриј Медведев преузео власт у периоду 2008-2012. године, али се суштински политичка власт преместила у кабинет премијера, у којем је седео Путин. И на крају, последњи председнички избори су одржани 2012. године, на којима се Путин поново кандидовао, што је постало могуће након промена Устава из 2008. године када је мандат председника промењен са 4 на 6 година, уз могућност бирања на више од два мандата, али не узастопно. Следећи председнички избори у Русији су заказани за 18. март 2018. године.

3.2. Владавина Бориса Јељцина (1991 – 1999) и „невидљива рука“ РПЦ

„Велика Русија се диже са колена“, су биле речи новог председника тадашње Руске Совјетске Федеративне Републике, који је однео победу већином гласова (преко 58%) на првим председничким изборима из јуна 1991. године. Целокупна церемонија је била антикомунистички усмерена, са јасним печатом РПЦ. Након полагања заклетве, тадашњи патријарх московски и целе Русије Алексеј II је одржао говор и, између осталог, рекао да новоизабрани председник треба да се побрине за земљу која је „тешко болесна“. Говорио је и о негативним искуствима комунизма, тражио повраћај црквене имовине, па и да се промени име Лењинграда у његов прави назив – Санкт Петербург. Након говора патријарха, Јељцин је кренуо према говорници, срели су се и патријарх га је благосиљао.²⁷⁹

Инаугурацијом за председника Русије, Борис Јељцин је постао једна од најзначајнијих политичких фигура друге половине двадесетог века. Како је коначни распад Совјетског савеза дошао убрзо након тога, тачније 26. децембра 1991., Јељцин је (п)остао председник једне независне државе. Руска федерација је формално-правно конституисана 21. априла 1992. године.

Јељцинова инаугурација је дефинитивно означила нови почетак за Русију, али и нови почетак за РПЦ. Од тада, Црква је играла активну улогу у друштвеном и политичком животу ове земље. Основа њеног политичког деловање и снаге лежи у чињеници да је РПЦ институција којој руски народ највише верује. То је доказано многим истраживањима након пада комунизма. Рецимо *Russian Barometer III Survey* из 1994. године показује да је РПЦ институција којој народ убедљиво највише верује, оставивши иза себе чак и институцију председника, али и парламент, војску, медије, синдикате и политичке партије²⁸⁰. Међутим, ми сматрамо да то није добар показатељ нечије политичке моћи или значаја. Сама чињеница да одређена институција ужива

²⁷⁹ Све наведено према: „Yeltsin Sworn In as Russia’s Leader”, *New York Times*, July 11th 1991, приступљено 8. јуна 2017.

²⁸⁰ Погледати: Stephen White, Richard Rose and Ian McAllister, *How Russia Votes*, Chatham House, New Jersey, 1997, pp. 52-53. Овде наведено према: Edwin Bacon, “The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Elections”, *Religion, State and Society*, Vol. 25, No. 3, 1997, p. 253.

велико поверење грађана не мора да подразумева аутоматски и политички значај. Иако је та чињеница наравно важна, било би погрешно направити закључак о улози РПЦ у друштвеном и политичком животу само на основу емпиријских доказа о степену поверења који она ужива у друштву. Сматрамо да је много корисније описати неке од најважнијих политичких и религијско-политичких догађаја у одређеном периоду, покушати да идентификујемо улогу и понашање РПЦ, те да онда донесемо неки закључак. У складу са тим, неки од најважнијих кризних политичких догађаја за време владавине Бориса Јељцина, а на које ћемо обратити посебну пажњу у овом делу рада јесте политичка криза из 1993. године и доношење Устава, парламентарни избори 1995., председнички избори 1996. и на крају, велика криза из 1998. године која је довела и до коначног пада Бориса Јељцина. Иза тих централних догађаја, некако ван фокуса јавности и без довољне покривености, како медијске тако и академске, дешавале су се ствари које су чиниле да Црква и држава имају све ближи однос.

Први месеци владавине су били веома турбулентни за Јељцина. Водиле су се две главне борбе. Прва је била око позиције и улоге парламента, чије позиције је заступао Руслан Касбулатов (Ruslan Khasbulatov) и парламент који се противио увођењу председничког система којим би изгубио своју власт и моћ. Друга, кључна, борба се водила око доношења руског устава, која је према Николсу била „најважнија ствар коју треба учинити након независности. Онај ко буде имао моћ да пише нови Устав, имаће прилику да контролише будућност Русије“²⁸¹. Јељцин је инсистирао на чињеници да је потребно променити совјетски устав и правно нормализовати новоуспостављену државу. Начин на који је Јељцин решио ове две политичке кризе је био најдемократскији могући начин – референдумом. И победио.

Први сукоб је решен 25. априла 1993. године, када је увођење председничког система потврђено већином гласова народа. Јељцин је тражио подршку за своје реформе и од стране РПЦ и православних верника. Тако је учествовао на Ускршњој литургији и водио кампању за гласове. Заиста је невероватно како су извори који су се бавили овим темама потпуно занемарили ове важне чињенице. У извештају који

²⁸¹ Thomas M. Nichols, “Presidentialism and Democracy in Russia, The First Ten Years” ... p. 39.

поседујемо тврди се да „Председник Јељцин меша религију и политику сваки дан (курзив М.В.), учествујући на Ускршњој церемонији недељу дана пре референдума на ком се одлучује о његовом лидерству“²⁸². Међутим, друга страна се није мирила са резултатима избора и својим поразом. Користећи своје правне могућности, опозвали су председника и позвали војску на побуну против Јељцина. На улицама су биле организоване чак и демонстрације против Јељцина, где се могло чути да је његов потез уствари државни удар и сл. Русији је претила велика политичка нестабилност.

У том тренутку је патријарх Алексеј II прекинуо своју посету САД и вратио се у земљу. Одмах након доласка у Москву дао је једну *de facto* политичку изјаву усмерену ка нормализацији односа и смиривању тензија у друштву – „предложио је супростављеним странама своје посредништво у превазилажењу конфликта“²⁸³. Након тога, патријарх се сусрео са градоначелником Москве Јуријем Лушковим, а након тога и са групом представника Врховног совјета и још неким високим државним службеницима. До краја дана су сви прихватили патријархов позив за медијацију сукоба. Преговори су почели 1. октобра 1993. године у Манастиру Св. Данила, што је још један симболичан доказ о новој улози РПЦ у политичком животу Русије. Иако су преговори имали одређени резултат, ипак су били прекинати немирима који су почели на улицама. Касније је патријарх Алексеј изјавио „Политичка криза из 1993. године могла је да резултира рекама крви и распадом државе на феуде. Слава Богу што се то није догодило“²⁸⁴.

Оно што је посебно важно јесте и чињеница да је посредничка улога РПЦ у овој кризи послужила за увећање ауторитета и политичке снаге и моћи РПЦ, спремност да сарађује са различитим странама и укаже на њену усмереност ка демократији, и напоре у демократизацији земље. То је било могуће, како митрополит Иларион наводи, због „*оног модела црквено-државних односа који је био изграђен у*

²⁸² “Easter in Moscow, Atheist Yeltsin marches with priests”, *La Gazzete*, April 19th 1993, приступљено 8. јуна 2017.

²⁸³ Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил, живот и гледишта*, Православно-богословски факултет, Интеркомерц и Службени гласник, Београд, 2012, стр. 122.

²⁸⁴ *Ibidem*, стр. 124.

првој половини деведесетих година (курзив М.В.) уз непосредно учешће митрополита Кирила²⁸⁵.

На крају, Јељцин је успео да смири побуну и да смири политичке тензије, што је била још једна његова победа и корак у правцу демократизације земље. У том смислу, Николс исправно примећује када каже да „У том тренутку, Јељцин је направио важан демократски заокрет. Уместо да примени латиноамерички модел и настави да влада декретима, он је одмах позвао народ на још један референдум у вези новог устава“²⁸⁶.

Референдум поводом новог устава је одржан 12. децембра 1993. године и Јељцин је успео да победи још једном. Са доношењем новог Устава Руске Федерације, почиње и нови период за Русију и кабинет Бориса Јељцина. Оно што ми желимо да истакнемо јесте да је улога РПЦ у овим првим, можемо рећи формативним, годинама посткомунистичке Русије била позитивна и усмерена ка демократизацији. Како смо видели, не само да је дала подршку за Јељцинове реформе, већ је и у неким пресудним тренуцима, као што су биле демонстрације у октобру 1993. била медијатор две сукобљене стране и радила на смиривању тензија.

Потребно је истаћи да је након усвајања новог Устава почео мирнији период Јељцинове владавине, познат и као период „друге републике“ и трајао је све до 1999. године. У том периоду је такође било политичких турбуленција, праћених наравно многим другим, пре свега економским. Некако у позадини великих политичких борби, РПЦ је нашла свој пут ка политичкој арени и успевала да се бори за своје интересе. Дobar пример за то јесу изборни процеси који су се дешавали за време Јељцинове владавине и улоге РПЦ.

Међутим, што се тиче конкретне улоге РПЦ у изборним процесима за време владавине Бориса Јељцина, треба истаћи следеће: тешко је идентификовати јасан и прецизан канал преко којег је Црква утицала на изборе, понуђене политике или кампању. Нити су политичке партије имале неке посебне верске политике, нити су политички лидери стављали верске теме у своју политичку агенду. Једноставно, у

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Thomas M. Nichols, “Presidentialism and Democracy in Russia, The First Ten Years” ... p. 40.

првим изборним процесима у посткомунистичкој Русији су неке друге, битније, ствари биле на улогу. Међутим, истовремено треба истаћи да је у неку руку симболичка улога религије и РПЦ од великог значаја за партије и кандидате. То значи да је присуство Цркве видљиво од самог почетка у изборним процесима, али да њена улога није била од суштинског значаја. Ако рецимо погледамо два кључна изборна процеса за време Јељцинове владавине, избори за Думу 1995. и председнички избори 1996. године, ове претпоставке ће се показати као тачне.

Да Црква нема директне канале кроз које може утицати на изборне процесе се прво видело на парламентарним изборима за Думу 1995. године. Прво, у Русији, као и у целом православном свету колико је нама познато, не постоји традиција политичких партија формираних на основу православља кроз које би Црква имала могућност да утиче на резултате избора.²⁸⁷ Односно, да се директно умеша у исте. Са друге стране, то је раширена појава у Западној Европи и римокатоличкој традицији. Тако рецимо постоје хришћанско-демократске партије које су веома успешне и данас. Или рецимо исламске политичке партије, што је једна посебна тема. Додуше, и у православним земљама након пада комунизма и бујања вишестраначја било је покушаја да се формирају политичке партије на верској основи, тачније на православљу. Мирољуб Јевтић говори о неколико примера из Србије из раних деведесетих година прошлог века, када су постојале политичке странке „Српска светосавска странка“, „Хришћанско-еколошка партија“ или „Демохришћанска партија (православна)“²⁸⁸. Међутим, оно што је изостало јесте изборни успех, па су се те партије врло брзо угасиле.

Подаци из Русије говоре о врло сличном обрасцу. Управо на изборима за Думу 1995. године учествовале су две политичке партије које се могу одредити као верске партије, и то „Сверуски муслимански друштвени покрет“ и „Хришћанско демократска унија – блок руских хришћана“ (од укупно 43). Њихов изборни резултат је био веома лош, прва је освојила само 0,57% или 393,513 гласова, док је друга

²⁸⁷ У вези напора да се оснује и прошири идеја хришћанско-демократских партија у Русији погледати: Richard Sakwa, „Christian Democracy in Russia“, *Religion, State and Society*, Vol. 20, No. 2, 1992. О томе ће више бити речи у потпоглављу 3.6. овог рада.

²⁸⁸ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 38-40.

освојила још мање гласова, тачније 0,28% , или само 191,446 гласова. Ради поређења, треба додати да је Комунистичка партија, као победник тих избора по броју гласова, освојила 15,432,963 гласова (22,30%), али и то да је чак и партија „Љубитељи пива“ освојила више гласова од ове две верске партије (0,62%)²⁸⁹. Из ових података се јасно виде две ствари: не постоји традиција политичких партија организованих на верској основи и друго, у случају хришћанско-демократске партије нисмо нашли доказе који би нас навели на закључак да је Црква подржала ову партију на било који начин. Штавише, РПЦ није подржала нити једну политичку страну на овим изборима.

Међутим, Црква је другим каналима покушала да утиче на овај изборни циклус, што се може разумети и у смислу њене шире улоге у процесу демократизације Русије, процеса у којем избори имају важну улогу. Наиме, непосредно пред изборе у који су били одржани 17. децембра 1995. године, патријарх Алексеј II је сазвао лидере 17 највећих политичких партија на састанак у манастиру Светог Данила. Сама чињеница да је 17 политичких лидера прихватило да се састане са патријархом говори о његовом положају у руском политичком систему. Политичка симболика РПЦ је била и тада, а и сада је, од велике важности за политичке лидере. Православље се и тада, као и данас, повезује са патриотизмом, што је важан инструмент сакупљања гласова бирача. Овај састанак је био важна прекретница за будуће политичке процесе у Русији, у којима РПЦ и патријарх готово увек имају велику симболичку улогу. То је посебно дошло до изражаја већ следеће године, 1996., када су били одржани избори за најважнију политичку функцију у политичком систему Русије, функцију председника.

У историјском смислу, председнички избори 1996. године су били веома важни за Русију јер су то су били први председнички избори у независној Русији. Након првог круга гласања, у којем је учествовало десет кандидата, Борис Јељцин и комуниста Геннадј Зјуганов (Gennadi Zyuganov) су ушли у други круг. Јељцин је касније победио са освојених 54% гласова.

²⁸⁹ Edwin Bacon, "The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Elections", *Religion, State and Society*, Vol. 25, No. 3, 1997, p. 256.

Улогом религије у овим изборима се бавио Едвин Бејкон (Edwin Bacon), који сматра да се не може направити јасна корелација између верске припадности и гласачке опредељености у случају избора из 1996., али да у том смислу улога РПЦ предњачи у односу на све остале верске заједнице и да се показала као један од важних инструмената кандидата у циљу прикупљања гласова. Када је у питању улога религије у председничким кампањама Јељцина и Зјугавона, Бејкон тврди да се она није много разликовала, упркос чињеници да је Зјуганов био комуниста. Бејкон сматра да су „обојица били често виђени у црквама. Обојица су говорили похвално о утицају Руске православне цркве и осуђивали прогон Цркве за време комунистичке владавине...“²⁹⁰. Међутим, ова два кандидата нису била у истом положају, у смислу да је Јељцин био у великој предности у односу на Зјуганова. Прво, Јељцин је већ био на функцију председника, што му је дало већи приступ државним институцијама, медијима и наравно ближи однос према Цркви, који се развијао још у времену његовог првог мандата. Поред тога, и поред свег напора да се представи као кандидат Национално-патриотског фронта, испред којег се и кандидовао, Зјуганов је ипак био доживљен као комуниста и кандидат Комунистичке партије. Њему је било веома тешко да агитује за подршку Цркве, а у исто време да буде на челу партије која је директно одговорна за стотине хиљада убистава припадника Цркве за време њене апсолутистичке владавине. То су све били разлози, поред осталих, који су помогли Јељцину да добије и други мандат.

Треба истаћи да РПЦ није јавно подржала нити једног кандидата на овим изборима, што се јасно може видети и из изјаве патријарха Алексеја II који је рекао: „Црква не учествује у политичким биткама јер она мора остати отворена за све и свакога“²⁹¹. Али исто тако треба истаћи и да Бејкон сматра да је патријарх у неколико наврата говорио о томе како се не сме дозволити да Црква страда као у прошлим временима, да је земљи потребна стабилност и да би повратак на старо могао значити рецесију у напретку земље. Такође је битна и чињеница да је патријарх одбио појединачне посете неких кандидата, између осталих и Зјуганова, те да је одбио да

²⁹⁰ Ibidem, p. 258.

²⁹¹ Ibidem, p. 260.

учествује у паради. По њему, иако се улога Цркве може одредити као неутрална у овим изборима, то су били индиректни позиви за гласање за Јељцина, који су довели до „ближих односа између Цркве и државе после лета 1996.“²⁹².

Када су у питању односи Цркве и државе, избори 1995. године су били важни из барем два разлога. Прво, и поред победе комуниста, показало се да је ипак Јељцин успео да одржи контролу над политичким животом, у складу са овлашћењима које је донео нови Устав. Већ од тада почиње да се назире руски „суперпрезидентијализам“. Поред тога, на почетку 1995. Јељцинова администрација је одлучила да треба радити на новом закону који би се тицао верских заједница. То је једна од централних ствари у односу религије и политике у посткомунистичкој Русији. У то име, основан је „Савет за сарадњу са верским заједницама“ као тело које је имало задатак да буде медијатор између захтева верских заједница и државе. Стварање новог законског оквира је дало могућност РПЦ, као доминантном верском актеру, да активно утиче у дефинисању свог односа са државом.

Сматрамо да се овај тренутак може сматрати за почетак ближе институционалне интеграције Цркве и државе, који је утицао на касније политичко понашање Цркве. Присталице Јељцинове политике су доминирале у саставу Савета и имали су задатак да обезбеде доминацију РПЦ. Овај савет је по први пут учинио да се интереси РПЦ и конзервативних и национално опредељених политичара поклопе и да делују у истом праву. Ако се подсетимо улоге РПЦ за време политичке кризе само две године раније, када није стала ни на једну страну, али је инсистирала на мирном решењу сукоба, које би било најбоље за руски народ и државу, овог пута није било тако. Према Кнокс, користећи бенефите државне подршке, РПЦ је допринела да целокупна припрема и распада о овом закону буде „нетранспарентна и неодгорна“, и да у многим деловима „није укључивала представнике многих верских заједница“²⁹³. Међутим, уколико узмемо у обзир доминанту позицију РПЦ у верском животу Русије, долазимо до закључка да је управо она и била најзаинтересованија за један

²⁹² Ibidem, p. 263.

²⁹³ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* p. 116.

овако важан правни акт, који се директно тицао њене позиције у друштву. У ранијем тексту смо навели неке од аргумената од стране РПЦ за предлагање оваквог закона, који се углавном могу свести на заштиту руског духовног живота од великог броја „страних“ верких заједница, чије су последице деловања катастрофалне. Не улазећи детаљније у ту аргументацију, јер смо већ раније говорили о њој, а и чињеници да она није од суштинског значаја овде, ваља рећи да је подршка за овај закон морала доћи од стране самог председника. Знајући то, патријарх Алексеј II му се обратио речима „Овај предлог закона доноси озбиљне мере предострожности у циљу заштите од деструктивних, псеудорелигијских и преудомисионарских активности које су донеле велику штету духовном и физичком здрављу народа, националном интегритету и стабилности и миру у Русији“²⁹⁴.

Чини нам се да је ово први тренутак у којем је дошло до сукоба, додуше латентног, између Цркве и система вредности који је покушао да наметне Јељцин. Политика успостављања „западних вредности у руско друштво“ је подразумевала и либерализацију верског мозаика. Међутим, Црква је сматрала да то није добро решење за Русију, о чему је патријарх говорио. Према њему, наметање северноамеричких стандарда у односе цркве и државе није добро, већ је потребно радити на „заштити и чувању наше јединствености и лица, духовног и културног наслеђа хиљадугодишње руске традиције“²⁹⁵. Јасно је да је овакав став наишао прво на политичку подршку, а касније наравно и ширу народну, којој је прича о супростављању наметању западних вредности била пријемчива.

Јељцин је по први пут стављен у ситуацију да бира између става РПЦ и њене отворене подршке новом закону са једне стране, и активној опозицији и противницима закона са друге стране. Није згорег поменути да су међу противницима закона били и тадашњи папа Јован Павле Други, Европска унија, Уједињене нације и наравно велики број међународних тела за заштиту и промоцију људских права. Поред њих, треба истаћи и одређен број либералних кругова унутар Цркве, али и дела народа који се противио овом предлогу. Овако широка опозиција,

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Ibidem.

чији је центар била критика позиције РПЦ, је утицала на то да се јави још јачи анти-западни сентимент у руском друштву.

Дебата око овог закона је трајала дуго пре него је он дошао до Јељцина на потписивање и акламацију. Оба дома руског парламента су усвојила предложени закон и упутили га председнику на потписивање тек 1997. године. Под притиском међународне заједнице и дела руског друштва, Јељцин је ставио вето на овај закон и вратио га Думи на поновно разматрање са аргументом да предлог није у складу са Уставом и да се противи међународним уговорима које је Русија потписала. Након тог догађаја, Геннадј Сележњев (Gennadiy Selznyov), председник Думе је оптужио Јељцина да је „пао под утицај америчког капитала и Ватикана“²⁹⁶ а патријарх Алексеј II је послао отворено писмо Јељцину 17. јула 1997. и затражио да потврди закон. Између осталог, у писму је стајало да је потез председника Јељцина изазвао тугу међу верницима и указао на могуће последице ако се закон не прихвати: „Ми исказујемо своје уверење да ће ваша одлука да прихватите овај Закон бити дочекана са одушевљењем међу руским верницима. Она би додатно ојачала осећај поштовања за вас, као нашег предсеника, јер би једна таква одлука постала прекретница у историји грађања односа између Цркве и државе на основама заједничког разумевања и сарадње у циљу добробити наше отаџбине“²⁹⁷. Ово писмо су потписали, поред патријарха, и 49 владика РПЦ као и цео Свети Синод. Председник Борис Јељцин је потписао предложени закон 26. септембра 1997. године.

Сигурно да је овај моменат од великог значаја за целокупно деловање РПЦ у политичком животу Русије. Драма око доношења новог закона којим је институционализована посебна и специјална улога РПЦ је показала неколико веома важних ствари, од којих се две посебно истичу. Прва је чињеница да је РПЦ била активан и важан политички актер за време владавине Бориса Јељцина, што је готово потпуно занемарено у литератури. Поред тога, овај пример је показао да је Црква имала канале преко којих је могла да се директно меша у доношење политичких

²⁹⁶ Ibidem, p. 119.

²⁹⁷ „Patriarch urges president to sign religion law“, преузето са: <http://www2.stetson.edu/~psteeves/relnews/9707.html>, приступљено 9. јуна 2017.

одлука, барем оних које имају везе са религијом. У сваком случају, важност религије за политику је још једном доказана на овом примеру, истичући значај политикологије религије и њеног изучавања за политику и политичке процесе.

Поред институционалне компоненте интеграције Цркве и државе, оличене у доношењу Закона, важно је истаћи и још неке друге, мање видљиве, а опет значајне доказе ове интеракције. Чувени Храм Христа Спаситеља, изграђен још 1812. па срушен за време Стаљина, добио је посебно место у плану рестаурације зграда у централном делу Москве. Храм је коначно освештан те исте 1997. године и од тада чини највећи симбол верског ревитализма након пада комунизма, рађање нове Русије и места православља у том пројекту. Улога државе у пројекту реконструкције Храма је такође била под знаком питања, нарочито улога тадашњег председника Москве, Јурија Лужкова (Iurii Luzhkov). Према неким изворима, како наводи Кнокс, постоје велике контроверзе око финансирања реконструкције. Иако је Црква изнела податак да је чак 25 милиона Руса донирало и помогло реконструкцију, изгледа потпуно невероватно податак да је цео пројекат коштао и до пола милијарде долара. Како она тврди, највероватније је да је пројекат делом финансиран и од стране државног буџета.²⁹⁸ Међутим, то није толико битно. За нас је најбитније да Храм Христа Спаситеља, обновљен у својој грандиозности и лепоти, представља још један доказ о односу Цркве и државе за време Јељцинове владавине.

Да је још и за време Јељцина Црква кренула ка све тешњој интеграцији са државом може се видети и на примеру војске. Тачније, на примеру блиске сарадње Цркве и руске војске. Сарадња је почела још 1994. године, када су ове две институције потписале споразум о сарадњи, која је подразумевала увођење функције војног свештеника. Након тога, оформљено је посебно тело 1995. године. Сарадња Цркве и војске се огледала у неколико споразума о сарадњи, који су као по правилу праћени изјавама о важности православља за препород Русије и како је вера важна за морал војника. То је потврдио и патријарх Кирил касније, када је рекао: „Када дође време да људи испуне своју дужност и устану у одбрану своје отаџбине, то постаје

²⁹⁸ Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism...* pp. 119-121.

најважнија ствар у њиховим животима... Због тога је један од примарних задатака Цркве да пренесе и утврди у људима духовне и моралне принципе који ће их начинити вредним и одлучним бранитељима своје отаџбине²⁹⁹. Што се тиче односа других верских заједница и војске, на састанку из 1995. године разматрало се и то питање. Све стране су се сложиле у томе да једино религији ислама треба допустити приступ војсци и војним јединицама, уз исказивање неспремности да се такав приступ и статус одобри и другим, пре свега нетрадиционалним, верским заједницама.

Однос између Цркве и војске се такође мењао и еволуирао током времена, па чак и током владавине Бориса Јељцина. Сећамо се да је Црква оштро осудила напад Совјетске војске у Виљнусу (Литванија) када је неколико цивила изгубило животе. Тај догађај се десио у јануару 1991. године, након успостављања литванске државе. Када је Јељцин одлучио да се обрачуна са побуњеницима у Чеченији, 1994. године, патријарх Алексеј II је користио помирљиву реторику, позивајући обе стране на дијалог и доношење мирног решења. Међутим, како се проблематика са Чеченима продужила, већ 1995. године патријарх и Црква мењају реторику и позивају на „одбрану отаџбине, како од страних тако и од унутрашњих непријатеља“. Према подацима из руских новина тих дана, додуше оних превасходно критички настројених према РПЦ, Кнокс преноси да је Алексејева изјава имала за циљ да „помогне Влади у регрутовању војника“, те да Црква и свештеници редовно благосиљају руске војне снаге, наоружање и машинерију, тврдећи како је то најбољи доказ подршке РПЦ спољној и унутрашњој политици државе. На самом крају, иста ауторка наводи да не постоји ниједан доказ о томе да је Црква осудила било који пример кршења људских права, правила рата или људског достојанства у својим акцијама.³⁰⁰ Сарадња Цркве и државе је добила посебан импулс 2000. године, када је

²⁹⁹ Ibidem, pp. 123-124.

³⁰⁰ Све наведено према: Ibidem, p. 124. Међутим, када је у питању сукоб у Чеченији, треба посебно истаћи и улогу САД и осталих западних земаља које су имали одређеног утицаја на подстицање побуне у овом делу Русије. Томе у прилог иде и чињеница да је једном од вођа Чечена, Ахмеду Закајеву, Велика Британија понудила политички азил, иако је он тужен за злочине у Русији. Тај потез је додатно закомликовао односе Русије са западним земљама. Погледати више о томе у: „Foreign Minister attacks Britain for granting asylum to Chechen”,

основано Одељење православне културе у оквиру Војне академије за противваздушну одбрану.

Ако су Црква и држава на примеру војске имале одређену динамику која је водила до каснијег потпуног зближавања ставова, то није било случај у вези једне веома важне ствари за Цркву и државу, а то је било питање статуса царске династије Романов, њихове канонизације и премештаја посмртних остатака. Као што је добро познато, комунисти су 1917. године хладнокрвно лишили живота целокупну династију, цара Николаја Другог, царицу Александру и њихово петоро деце, што ће остати упамћено као један од најгорих комунистичких злочина у историји. Целокупан пројекат препорода Русије након пада комунизма је природно морао да укључи у себе и ревитализацију царске свести руског народа. Црква је од самог почетка била веома заинтересована да рехабилитује Романове и да премести њихове посмртне остатке онамо где заслужују да буду, поред осталих руских царева, у Петропавловској тврђави и цркви у Санкт Петербургу. Међутим, тај процес није могао да прође без тензија. Наиме, латентни сукоб између Цркве и државе је започет крајем осамдесетих година прошлог века, када су пронађени остаци тела Романових, и то у близини града Јекатеринбурга (тадашњег Свердловска, граду који је добио име по бољшевику Јакову Свердлову, који је потписао телеграм у којем се наређује смрт Романових). Одмах након те вести се огласила Комунистичка партија, са већ познатим ставом о том питању.

Црква је била суздражана, уз аргумент да је тешко доказати да су то баш остаци Романових и да је то њихова гробница. Иако је политички дискурс око овог питања био веома јак, ипак је религијско-политички дискурс преовладао. Након пада комунизма, држава је била заинтересована за премештање остатака у Петропавлску тврђаву, како би тим чином додатно истакли симболику препорода Русије и коначно раскрштавање са комунистичком прошлости. Са друге стране, Црква је више била заинтересована за питање канонизације Романових. Међутим, за Цркву је и даље остало отворено питање доказивања оригиналности остатака из гробнице.

доступно на: <https://www.theguardian.com/world/2004/sep/10/chechnya.russia1>, приступљено 7. децембра 2017.

Црква није хтела да прихвати закључак државне комисије коју је Јељцин оформио, иако је поклапање ДНК било 99,99%, већ је Свети Синод одлучио 1995. године да је потребно оформити независну комисију која би испитала ово важно питање. Црква је сматрала да постоје нека питања која су битна за канонизацију, а која претходна комисија није узела у обзир. Поента аргумента Цркве је била у томе да, уколико се канонизују остаци за које се тврди да су од Романових, Црква, свештеници и верници ће се молити за те остатке. Уколико би се касније доказало да то ипак нису остаци од Романових, то би могло да изазове велики скандал и проблем. Јељцин и патријарх Алексеј су се срели неколико пута у вези овог питања. Један од најважнијих састанака је одржан 5. јуна 1998., када су се договорили да ни један ни други не треба да присуствују преношењу остатака. Међутим, због „бриге за истином о руској прошлости“, Јељцин је ипак променио своју одлуку и одлучио да ће он ипак учествовати. Убрзо након тога, Свети Синод је донео одлуку 9. јуна 1998. да православним свештеницима није дозвољено да учествују у преношењу остатака из Јекатеринбурга, али да владика Владимир из Санкт Петербурга може да одреди који ће свештеници одржати опело за душе мртвих. Та чињеница је утицала да велики број јавних личности, али и верника и руских грађана и грађански, не присуствује овом догађају, што још једном говори о порасту утицаја РПЦ у руском друштву и политици. На крају, церемонији није присуствовао ниједан европски монарх нити један представник других верских заједница.³⁰¹

Због великих политичких турбуленција и пре свега економске нестабилности, јаке опозиције изнутра и споља, као и због скандала који су пратили Јељцина, он је одлучио да поднесе оставку на место председника Русије 31. децембра 1999. године. На његово место је дошао тадашњи премијер, којег је именовано у августу исте године, Владимир Владимирович Путин, као вршилац дужности премијера према законском оквиру који је предвиђао Устав. Нови председнички избори су заказани за 26. март 2000. године.

Што се тиче односа религије и политике, просто је невероватно колико су религија и политика биле испреpletане у периоду владавине Бориса Јељцина, а да

³⁰¹ Наведено према: Ibidem, p. 228, note 98.

литература и бројни истраживачи нису у довољној мери препознали тај детаљ, већ се акценат на ову везу ставља тек у последњим годинама владавине Владимира Путина. Владавина Бориса Јељцина је заправо отворила подијум за РПЦ, који је она са задовољством заузела. Односи Цркве и државе су од самог почетка његове владавине ишли у позитивном смеру и наставили ту трајекторију са доласком Путина на власт. У следећем делу рада ћемо покушати да ближе појаснимо овај однос и укажемо на улогу Цркве за време његове владавине.

3.3. Владимир Путин и РПЦ (2000 – 2008): асиметрична симфонија?

Кратка шетња новоизабраног руског председника Владимира В. Путина од Кремља до Благовештенског саборног храма 7. маја 2000. године означила је почетак новог односа РПЦ и државе. Након полагања заклетве, руски председник је у Благовештанском храму примио благослов од руског патријарха Алексеја II, што је био веома важан тренутак за будућност Русије.

Порука којом се патријарх након службе обратио била је суштински политичка. Он је рекао: „Русија добија новог шефа државе који је добио очигледну подршку на изборима. Већина је гласала за континуитет политике, одговоран стил владања, владавину права, поретка, бриге за људе и за јаку земљу која је отворена за свет око нас. То је правац за који си се ти, Владимире Владимировичу, залагао у протеклим месецима. Данас преузимаш на себе сву терет коју са собом носи највиша државничка функција“³⁰². Након тога, председник и патријарх су разменили поклоне и званично је почела нова ера у односима Цркве и државе у Русији.

Међутим, иако већ од тада једна од доминантнијих политичких фигура у светској, не само руској, политици одлука Бориса Јељцина да именује Путина за премијера Русије 1999. године изненадила је многе. У том тренутку један дипломирани правник из Санкт Петербурга (тадашњег Лењинграда), готово непознат широј јавности, добио је веома важну улогу која ће, касније се показало,

³⁰² “Inauguration Ceremony”, <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/21410>, приступљено 14. јуна 2017.

променити лице не само Русије, већ и целог света. Али није само Русија променила лице, већ је и нова функција променила Путиново лице. Литература говори о „нестварној трансформацији“³⁰³ од непознатог бившег обавештајца до популарног лидера који ће победити на председничким изборима у првом кругу са 53% подршке. Потези које је Путин повлачио у време свог првог мандата као председника су утицали на то да његова популарност порасте до неслућених висина, а снага и моћ Русије као државе се вратила.

Што се тиче односа са Црквом, можемо са сигурношћу рећи да је однос Цркве и државе за време владавине Владимира Путина добио потпуно нове димензије. У овом делу рада ћемо приказати однос и улогу РПЦ за време Путиновог првог мандата (2000 – 2004. године). За то време су односи државе и Цркве били обележени подршком Цркве за Путинову политику, док је са друге стране Путинова администрација подржала РПЦ на разне начине. Поред тога, овај период је обележен једном другом ствари која је везана директно за Цркву и њено унутрашње вођење и делање, а то је усвајање документа „Основе друштвеног концепта“³⁰⁴ 2001. године. Сматрамо да су ове две чињенице, дакле долазак Путина на власт, праћен усвајањем документа „Основе друштвеног деловања“ главне карактеристике односа Цркве и државе на почетку 21. века у Русији. У овом делу рада ћемо пробати да истакнемо улогу РПЦ за време Путинове владавине и да покушамо да одговоримо на питање да ли је тај однос својеврсна симфонија 21. века.

Као што смо и рекли, убрзо након избора Путина за председника, Црква је донела свој интерни документ којим одређује своје друштвено, па дакле и политичко деловање. Документ „Основе друштвеног концепта“ био је предмет разних истраживања, а ми ћемо овде само кратко представити неке од главних закључака. Потреба за једним таквим документом је проистекла из чињенице да је Црква приметила потребу да постави неке основе, темеље, у односу са изазовима које са

³⁰³ Према: David M. Kotz, Fred Weir, *Russia's Path from Gorbachev to Putin, The Demise of the Soviet System and the New Russia*, Routledge, 2007, p. 269.

³⁰⁴ Целокупан текст овог документа на енглеском језику је доступан на сајту Московске патријаршије: <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/>, приступљено 14. јун 2017.

собом носи савремено друштво и да тако направи неки вид упутства како за свештена лица, тако и за остале заинтересоване стране.

Оно што се одмах да приметити јесте да је централни однос којим се бави овај документ управо однос Цркве и државе (Church-State) и да је као такав веома занимљив за нас. Четири централна принципа које доноси овај документ су: а) *симфонија*, која се односи на идеал-типски модел односа Цркве и државе; б) *помесност*, баланс између универзалистичке мисије Цркве и помесне организације православних цркава, в) *саборност*, која се односи на идеалну заједницу у којој су појединац и заједница у односу међусобног поштовања у којем ниједна страна није потчињена другој и г) *богочовештво* (*bogochelovechestvo*), која говори о божјој и човечијој природи Цркве која представља тело Христа на земљи.³⁰⁵ Ми ћемо анализирати овај документ из угла политикологије религије, јер је ово одличан пример како један верски актер нормативно дефинише своје политичко деловање у односу на државу. Оно што је занимљиво јесте да је реално стање различито од тог нормативног, што је наше истраживање до сада донекле и показало.

Целокупан документ има 16 посебних целина, а ми ћемо анализирати само оне које се директно тичу наше теме, а то су „Црква и нација“, „Црква и држава“, „Црква и политика“ и „Црква и мас медији“. Методом дескриптивне анализе садржаја ћемо у кратким цртама приказати овај документ, у складу са нашим хипотетичким оквиром и институционалном аргументацијом којом се користимо у овом раду.

Што се тиче дела „Црква и нација“, сматрамо да је оно важно због чињенице да смо у досадашњем тексту на неколико места истицали важност православља и РПЦ за национални идентитет Руса и Русије. Шта Црква мисли о томе најбоље се види из овог документа. Црква сматра да хришћани имају право на национални идентитет и поред тога што је Црква универзалистичка. Штавише, Црква и јесте универзалистичка тако што прихвата појединачне нације. У складу са тим се може разумети и постојање аутокефалних православних цркава. Црква нарочито позива на

³⁰⁵ Olga Hoppe-Kondrikova, Josephien Van Kessel, Evert van der Zweerde, “Christian Social Doctrine East and the West, the Russian Orthodox Social Concept and the Roman Catholic Compendium Compared, *Religion, State and Society*, Vol. 41, No. 2, 2013, pp. 203-204.

патриотизам и тражи да он буде „активан“, нарочито када је потребно бранити се од непријатеља, радити за добробит отаџбине, развијати културу и сачувати идентитет... Црква такође прихвата и чињеницу да је могуће да ове ствари проузрокују и сукобе, који често могу бити и веома крвави. Последично, Црква истиче да је она усмерена ка реконцилијацији и помирењу између зараћених страна и да се у међуетничким сукобима никада не ставља на страну једног или другог, сем у случају када једна страна почини евидентну агресију или неправду према другој страни³⁰⁶. Као што се може видети из овог сажетка учења РПЦ према нацији, Црква је покушала да усклади православну политичку теологију са савременим изазовима које представља појам нације и националности. Међутим, сматрамо да је у овом случају приметна разлика између декларативног заступања неких ставова и реалне политичке делатности. Како је Црква уско везана за руски национални идентитет, што значи и за руску државу, она ће природно подржавати државну политику у међунационалним сукобима, поготово тако где се национални и верски идентитети поклапају. Поред тога, овакав став Цркве се такође може анализирати на међународном нивоу, где је РПЦ често била на страни православних хришћана када би били у сукобу са неком другом традицијом. То је био један од аргумената за Хантингтонову тезу о „братској земљи“, о којој је раније било речи.

Трећи одељак под насловом „Црква и држава“ бави се пореклом државе и истиче различиту природу ова два феномена. Наиме, према учењу, Цркву је основао директно Бог док је држава настала кроз историјски процес на који је Бог утицао само индиректно. Према православној и хришћанској теологији, циљ Цркве је спасење народа, а циљ државе је добробит народа на земљи. Прихватајући чињеницу да су савремене државе махом секуларне, Црква то не разуме у смислу потпуног одвајања Цркве и државе нити сматра да је то могуће. Поготово у смислу одређених моралних норми које су потребне за постојање и деловање државе, а које су директно повезане са Црквом. Нарочито се говори о томе да Црква никако не прихвата радикално одвајање Цркве и државе које може имати за последицу прогон Цркве, као

³⁰⁶ Све наведено према: „The Basis of the Social Concept, Part II, Church and Nation“, <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/ii/>, приступљено 14. јуна 2017.

што је било за време комунистичке владавине. Црква не треба да се меша у послове државе, нити држава у послове Цркве. Иако дају могућност да Црква може предложити држави одређени правац или политичко решење, сматра се да држава може али и не мора да прихвати то решење. Са друге стране, држава не сме да се меша у послове Цркве, и то у њено устројство и деловање, доктрину, литургију, унутрашњи живот и сл. Једино место где се држава може мешати у послове Цркве јесте у смислу њеног деловања у оквиру правног система који доноси држава. Ово је веома важно разумети у смислу демократизације, јер ми сматрамо да је на овај начин постављен идеациони однос за увођење концепта „узајамне толеранције“ (twin toleration), о којем је говорио Алфред Степан. Степан, наиме, сматра, како смо већ раније показали, да је за разумевање односа религије и демократизације од суштинског значаја увођење принципа узајамне толеранције у односе између верског актера и државе. Међутим, наше истраживање је до сада показало да су Црква и држава у Русији неговале блискији однос него што се у овом документу приказује, што је још једна разлика између нормативног и практичног, реалног, деловања. У даљем тексту се наводи да је овај идеал-типски модел односа између Цркве и државе преузет из Византије, тзв. симфонија, о чему је такође било речи раније. Према овом тексту, то је суштински однос сарадње између Цркве и државе, који подразумева међусобно поштовање без мешања у послове. „Владика поштује државу као субјект, јер његова моћ не долази од владе. Слично томе, влада поштује владикау као члана Цркве, који тражи спасење, јер њена моћ не долази од владика“. У таквом односу, држава тражи духовну подршку у њеном деловању ка добробити друштва, док Црква добија подршку државе за стварање услова за молитву и духовно деловање. Овај документ говори и о томе како Црква мора да се повинује и поштује државу, али исто тако и да буде непослушна ако држава тражи да се верници окрену од Цркве, или да чине грешне или духовно неморалне акције. Нарочито је важно истаћи и да је РПЦ овим документом прецизно одредила области у којима Црква и држава треба да сарађују, и то су: грађење мира и међусобног разумевања на свим нивоима; брига о одржавању морала у друштву; духовно, морално и патриотско образовање; заједнички хуманитарни рад; очување и развитак духовног и културног наслеђа;

дијалог са државом у вези свих питања важних за Цркву и друштво у целини; брига за војску и њено морално и духовно образовање; напори за смањивање стопе криминала и брига за осуђеницима; наука и истраживање; култура и уметност; рад еклисиолошких и секуларних мас медија; заштита околине; економске активности у прилог Цркве, државе и друштва; подршка институцији породице; отпор раду псеудо-религијских организација које су претња појединцу и друштву.³⁰⁷ Из овог таксативног навођења активности у којима држава и Црква треба да сарађују се види моћућност шире сарадње које се углавном тичу чувања морала друштва за које је Црква задужена. Ми не видимо да иједна од наведених активности представља отпор демократским тековинама, сем евентуално последња активност која је директно повезана са већ помињаним Законом из 1997. Црква тражи помоћ и сарадњу од државе у пројекту борбе против, како их они зову, преудо-религијских организација које су према Цркви претња руском друштву. Како смо раније навели, случај Србије и доиста илустративан пример за овај случај, када је један од агената ЦИА у овој земљи деловао под плаштом свештеничке улоге у Пентекосталној цркви (види фн. 266 овог рада). Ово је само један од начина како је Црква покушала и донекле успела да сачува доминанту позицију у руском верском мозаику. На самом крају овог дела документа, Црква наводи и области у којима она не треба да сарађује са државом нити да је у било ком виду подржава, и то су: политичке борбе, изборно агитовање или кампање у прилог било ког кандидата; вођење или учествовање у цивилном или било ком рату; директно учествовање у било ком виду обавештајних активности³⁰⁸. Такође се додаје да односе са државом може водити само патријарх московски и целе Русије или директно Свети Синод, или опуномоћени представници Цркве.

Трећи део текста „Основе друштвеног концепта“ за који смо заинтересовани јесте дефинисање односа Цркве и политике, а који се налази у петом делу. Поред тога што потврђује постојање различитих политичких ставова унутар саме организације, Црква истиче да она ни у ком смислу не сме да учествује у активностима политичких

³⁰⁷ Све наведено према: „The Basis of the Social Concept, Part III, Church and State“, <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/iii/>, приступљено 14. јуна 2017.

³⁰⁸ Ibidem.

организација нити да даје подршку одређеним кандидатима у изборним процесима. Са друге стране, Црква не забрањује својим следбеницима нити појединцима који су директно ангажовани у црквеним активностима да учествују у изборима и гласају за кога они сматрају да треба да гласају. Већи део овог текста је посвећен различитим периодима историје када је Црква имала директне представнике у представничким телима, рецимо у царској Русији, али и касније, у комунистичкој ери. Иако се њихово учествовање у политичком животу види као генерално позитивно и у правцу осигуравања бољег статуса за Цркву, ипак је одлучено да се такве активности више не практикују. Поред тога, велики део овог параграфа о односу Цркве и политике се односи и на политичке организације које воде православни верници или које су директно повезане за Црквом и њеном мисијом. Иако се њихово бивствовање види као позитивно, Црква их додатно мотивише да се консултују са Црквеним телима у вези својих активности и нарочито истиче да је могуће да позиције које они заступају буду другачије од званичних ставова и политике Цркве по неким конкретним питањима или политикама³⁰⁹. У ширем концепту демократизације друштва, одељак који се тиче односа цркве и политике у нормативном смислу не доноси ништа супротно овом процесу. Штавише, идеја да Црква подржава принцип секуларности руског друштва и да нема, барем номиналну, намеру да се директно меша у политичке послове представља основу за њене про-демократизирајуће активности. Међутим, као и у претходном случају, номинална одреба и политичка стварност често немају сличности.

И на самом крају, однос Цркве према мас-медијима ће нам такође послужити да укажемо на нормативни став Цркве још једном важном аспекту демократизације, слободи медија. Тој проблематици је посвећен петнаести одељак документа. Идентификујући велики значај и напредак мас-медија у савременом свету, Црква напомиње да она има своје медије који раде уз благослов патријарха, али да радо сарађује и са секуларним медијима. Црква нарочито осуђује нетачно пренете

³⁰⁹ Све наведено према: „The Basis of the Social Concept, Part V, Church and Politics“, <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/v/>, приступљено 14. јуна 2017.

информације у вези са Црквом, а које могу негативно утицати на њен положај у друштву³¹⁰.

Као што смо и навели, овај документ је усвојен 2001. године, за време првог мандата Владимира Путина. Ми смо се позабавили њиме јер верујемо да је он део грађења „симфоније 21. века“ у Русији, а која је почела са Путином. Нова Русија о којој су сви почели да говоре, нова Русија која је почела да постаје светска велесила, је користила бенефите подршке РПЦ за коју је итекако било места у њеном новом пројекту.

Са друге стране, лако се да приметити да Путин није крио своју приврженост РПЦ и православљу. То се лако може видети како из његових изјава у којим је увек истицао тај значај, како и по томе да је често виђен гост на верским празницима и то готово увек у друштву патријарха Алексеја II, а касније и Кирила. Рецимо, док је још био вршилац дужности председника, Путин се обратио нацији на Божић 2000. године када је рекао: „Православље је одиграло специјалну улогу у руској историји... и умногоме одредило карактер руске цивилизације“³¹¹. Тај дискурс се задржао све време Путинове владавине, дискурс у којем се православље и РПЦ виде као централне тачке руског идентитета.

Када су у питању односи Цркве и државе, Џон Андерсон (John Anderson) је идентификовао неколико тачака у којима се могу пронаћи заједнички именитељи за обе стране, који је утицао на њихово зближавање. Први од тих јесте одређена задршка према либерализацији и некритичког прихватања утицаја Запада у Русији. Према Андресону, овај лајтмотив се провлачи кроз све остале. У питању је негативан однос према утицају Запада, који се касније пренео и на питање растућег плурализма (нарочито верског), перципирање религије и верских заједница као безбедоносних претњи и последично потребу да се обрачунамо са тим претњама путем образовања које се заснива на религиозним вредностима.³¹² Суштински, идеја која провејава од

³¹⁰ Све наведено према: „The Basis of the Social Concept, Part V, Church and mass media“, <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/xv/>, приступљено 14. јуна 2017

³¹¹ John Anderson, “Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia”, *Journal of International Affairs*, Vol. 61, No. 1, 2007, p. 188.

³¹² Ibidem, pp. 188-189.

почетка Путинове владавине се фокусира на чињеницу да би увоз западног модела демократије створио потпуни хаос у Русију, те да Русија треба да развија свој модел друштвеног уређења који најбоље одговара њеној историји, традицији и култури. Са друге стране, изгледа и да је Црква прихватила те ставове, иако би била велика грешка говорити о РПЦ као једној монолитној организацији која нема своја крила, фракције и сукобљене стране. Међутим, ипак се морамо сложити са Андресоном који каже, да иако је потпуно јасно да РПЦ није јединствена по том питању, у принципу се може рећи да она држи позиције које нагињу ка националној политици и анти-западном ставу, који је према њему заснован на „ери живљења под комунизмом, анти-западном мисли из Русије 19. века и много старијој подели на Западно и Источно хришћанство“³¹³. Кључ црквене анти-западњачке политике се налази у различитим концепцијама друштва, о чему смо говорили када смо анализирали документ „Основе друштвеног концепта“. На Западу је акценат стављен на индивидуалности, на појединцу, док је на Истоку и у руској традицији акценат на саборности, на заједници. Индивидуализам се види као мост преко кога се друштво може уништити, а пут до индивидуализма је либерализам. Однос Цркве према либерализму и индивидуализму се може најбоље видети из једног говора владике Кирила из Смоленска и Каљиниграда из 2000. године, које се често налази у литератури из ове области. Иначе, владика Кирил из Смоленска и Каљиниграда је био и тада један од најутицајних владика у РПЦ. 2009. је постао патријарх Москве и целе Русије. У том говору, између осталог, он каже следеће: „Данас нема тог зида који ће осигурати духовно здравље нација и њихову верску и историјску аутономију против експанзије непознатих и деструктивних друштвено – културних сила и против нових облика живота који су настали ван свих традиција и који су настали под утицајем пост-индустријске реалности. *У основи стварања ових форми леже либералне идеје* (курзив М.В.)... које су ушле у европску културу за време ренесансе, протестантске теологије и јеврејске мисли. За време просветитељства су ове идеје створиле одређени скуп либералних принципа... Либералне идеје не пропагирају ослобођење од греха јер сам концепт греха не постоји у либерализму. Грешно

³¹³ Ibidem, p. 189.

понашање је дозвољено ако не крши право или ако није уперено против слобода друге особе... Тако су из либералне идеје настали концепти грађанских слобода, демократских институција, тржишне економије, слободне конкуренције, слобода говора, слобода савести, дакле све оно што конституише разумевање „савремене цивилизације“³¹⁴. Ово је веома важан говор из неколико разлога. Прво, што је дошао од стране веома утицајне особе унутар Цркве. Друго, што је дошао у тренутку када се спремају избори за председника, тачније 16. фебруара. И на крају, важан је што даје заиста једну нову димензију односима Цркве и државе и као да у неком смислу наводи на будућу тешњу сарадњу ове две институције. Такође, ово је био увод за расправу и доношење „Основа друштвеног концепта“.

Поред тих општих анти-западних места и критике концепта либерализма, Путинова администрација и Црква нашли су заједнички језик и у области плурализма, која је једна од важних карактеристика демократских друштава. Како се често у литератури наводи, Путинова владавина се може окарактерисати као „контролисана демократија“ („managed democracy“) или „контролисани плурализам“ („managed pluralism“).³¹⁵ Суштина је у томе да је циљ Путина да одржи контролу над политичким животом, те да је и демократија пожељна ако ће на крају довести до циља. Када је у питању „контролисани плурализам“, ако га применимо на област верског плурализма, ту се такође може видети сва прагматичност Путина као лидера и његовог односа према политици. Наиме, након реформи које је Римокатоличка црква покренула на територији Русије и увођење четири велике дијецезе на њеној територији, РПЦ је тај потез видела као претњу и намеру Римокатоличке цркве да се бави прозелитизмом према православним Русима. То је утицало да РПЦ покрене акцију 2002-2003. године и да забрани улазак страним мисионарима у земљу а коју су подржали и бројни државни званичници. Та чињеница је утицала на то да се планирана посета тадашњег папе Јована Павла Другог откаже, иако је и Путин био за

³¹⁴ Наведено према: Ibidem, pp. 189-190.

³¹⁵ Погледати више о томе у: Masha Lipman, Michael McFaul, “”Managed Democracy” in Russia, Putin and the Press”, *Harvard International Journal of Press/Politics*, Vol. 6, No. 3, 2001, pp. 116-127, или: Nikolas Gvosdev, „Tolerance versus Pluralism: The Euroasian Dilemma“, *Analysis of Current Events*, Vol. 12, 2000.

то. Али, њега такав став није зауставио, па се он срео са Јованом Павлом Другим у Италији 2003. године, са Бенедиктом Петнаестим 2007. године, а у фебруару 2016. године се сусрео и са садашњим лидером Римокатоличке цркве, папа Фрањом. Међутим, верски плурализам на територији Русије је бринуо РПЦ и начини на који су се Путин и РПЦ носили са њим су, како нам се чини, први знаци разлике и деловању ова два актера. Путин је видео потенцијал у „контролисаном плурализму“, док је РПЦ била један од главних агитатора и покретача акција против нових верских покрета. Активности РПЦ на овом плану се могу видети и из документа из јануара 2000. године, када је усвојен документ „Национални безбедоносни концепт“. Тај документ је, поред класичне безбедоносне, користио и верску терминологију. Тако се говори о „духовном оздрављењу Русије“, а истиче се и потреба за борбом против „верског екстремизма“, „верских конфликта“ и што је можда и најбитније, истиче се потреба за борбом против „негативног утицаја страних верских организација и мисионара“³¹⁶.

Како идеја „контролисаног плурализма“ ради у пракси може се видети и из проблема увођења верске наставе у образовни систем посткомунистичке Русије. Једно од централних питања у односима Цркве и државе у време Путинове администрације јесте увођење верске наставе у школски систем, нарочито у основним и средњим школама. Овај предлог је дошао из Московске патријаршије, уз аргумент да је то један од начина да се одржи духовни препород Русије, да се утиче на морал појединаца и смањи утицај страних, западњачких, норми и вредности у руском друштву. Наслов курса који је требало да се уведе у школски систем је „Основе православне културе“. Активност РПЦ по овом питању нам говори о њеном интересовању за увођење овог курса. То се може видети и из изјаве патријарха Алексеја II из 2001. године, када је рекао: „Ми ћемо још једном пробати да убедимо

³¹⁶ „National Security Concept of the Russian Federation”, http://www.mid.ru/en/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptICkB6BZ29/content/id/589768, приступљено 15. јуна 2017. Овде цитирано према: John Anderson, “Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia”... p. 194.

Владу у потребу за увођењем курса о православној култури у школама³¹⁷. Иако је Црква донекле била опрезна у објашњењу зашто би требало усвојити овај предлог, често истичући уставну одредбу одвојености цркве и државе и како овај предлог неће ни у ком смислу представљати изазов овом принципу, група посланика руске Думе је отишла мало даље. У коментару који је потписало њих 40 каже се да је увођење овог курса у школе било добро због тога што је то „најбољи начин борбе против моралне деградације, алкохолизма и зависности од дроге, који су замка за нашу омладину“³¹⁸. Критичари овог предлога су такође имали „већ виђену“ аргументацију, како предлог треба да буде општији, да се изучавају све велике светске религије, да се акценат стави на међурелигијски дијалог, толеранцију и сл. Дебата око овог предлога се развукла све до 2007. године, када се Путин умешао. Понављајући да је суштинског значаја да принцип одвојености цркве и државе остане нетакнут, он је истакао и да је битно да предлог буде прихваћен од стране целог друштва, а не само православног дела. Ни сама Црква није била монолитна по овом питању. Либерални делови цркве су имали више слуха за увођење плуралистичкијег приступа, који је коинцидирао са приступом Министарства образовања, а очигледно и Путиновом идејом о томе како би овај проблем требало решити. То је, са друге стране, изазвало критике из конзервативних кругова Цркве. Динамика у вези места религије у школским клупама је била једнако занимљива и када су у питању студентске слушаонице. Питање да ли државни универзитети треба да имају религијске образовне програме и да издају верске дипломе је такође представљало изазов за Путинову администрацију. Предлог за увођење теолошких департмана је усвојен 2000. године од стране Министарства образовања, одлука коју је пратила велика доза скептицизма и критике. Према подацима Гланцера и Петренка, 2007. године било је преко двадесет теолошких департмана у оквиру разних универзитета широм Русије³¹⁹. На крају се може рећи да

³¹⁷ Наведено према: Perry L. Glanzer, Konstantin Petrenko, “Religion and Education in Post-Soviet Russia: Russia’s Evolving Church-State Relations”, *Journal of Church and State*, Vol. 49, No. 1, 2007, p. 61.

³¹⁸ John Anderson, “Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia”... p. 196.

³¹⁹ За детаљнији приказ програма погледати: Perry L. Glanzer, Konstantin Petrenko, “Religion and Education in Post-Soviet Russia: Russia’s Evolving Church-State Relations”, *Journal of Church and State*, Vol. 49, No. 1, 2007, pp. 65-66.

је РПЦ доживела велико разочарање по питању увођења овог курса у школе, иако се он предавао у одређеним деловима земље. Најбитнија чињеница јесте да Путин и његов кабинет нису дали подршку овом предлогу, јер таква одлука није коинцидирала са њиховим интересима.

Овај кратак приказ дебате око увођења верске наставе у школе, али и теолошких департамана у оквиру државних и приватних универзитета још једном показује интеракцију државе и цркве за време Путинове владавине. Ово је један од добрих примера где када држава и Црква не заступају исте позиције, онда је увек држава та која намеће своја решења. Управо је то један од разлога због којих је Андресон назвао овај однос „асиметрична симфонија“, за који и ми сматрамо да је више него прикладан у случају Путинове Русије. У симфонијском односу имамо две једнаке стране, два једнака актера, међутим, подаци до којих смо ми дошли прегледом, пре свега, секундарне литературе намећу закључак да је једна страна доминантна у овом односу, а то је држава.

Пред крај свој мандата, тачније у мају 2007. године, Путин је учинио једну важну ствар за РПЦ и њене вернике. Наиме, тада је дошло до уједињења између РПЦ са Руском православном црквом из САД, која према проценама има преко 1,5 милиона верника. Суштина је у томе да је велики број Руса побегао управо у САД након револуције 1917. године и тамо организовао свој верски живот, живећи тако у некој врсти шизме у односу на мајку цркву, тј. РПЦ. На овој церемонији је утврђена канонска заједница и уједињење ове две цркве, за које је, према наводима, умногоме био заслужан и Путин. Након церемоније, патријарх је изразио захвалност Путину на његовим настојањима да дође до овог уједињења, рекавши да је руски православни народ у САД видео у њему „искрено руско-православно људско биће“. Са друге стране, Путин је изјавио да је ово црквено уједињење велики догађај за целу нацију.³²⁰ Овај догађај се може разумети у контексту напора РПЦ, али и руске

³²⁰ Наведено према: „Putin's Reunited Russian Church“, *The Times*, May 17th 2007, доступно на: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1622544,00.html>, приступљено 28. октобра 2017.

државе, да буду лидери православног света. Самим тим, уједињење са делом верника из САД био је важан корак у том смеру.

3.4. Дмитриј Медведев и РПЦ (2008 – 2012.)

Асиметрична симфонија у односима Цркве и државе је доминантан оквир за разумевање улоге РПЦ у друштвено-политичком животу Русије у периоду прва два мандата Владимира Путина. Однос Цркве и државе је био озбиљније уздрман тек крајем 2008. године, која је донела две велике промене како у Цркви, тако и у држави.

На председничким изборима 2. марта 2008. године, подржан од стране Владимира Путина, кандидат Дмитриј Медведев је однео победу и тако постао трећи председник Русије од пада комунизма. Како смо раније навели, Медведев је убрзо поставио Владимира Путина на место премијера Русије, чиме су направили једну од најпознатијих политичких рокада савременог света. Поред тога, ова година је битна и због тога што је патријарх Алексеј II преминуо 5. децембра 2008. године. Алексеј II, који је био важна политичка фигура и лидер Цркве све време посткомунизма у Русији, је добио свог наследника 1. фебруара 2009. године у лику патријарха Кирила. Када су у питању односи Цркве и државе, ове две промене су јасно имале велике последице. Прво због чињенице да је новоизабрани председник био посвећенији религији него ли његов претходник, а друго због чињенице да су личности Алексеја II и Кирила потпуно различите у вођењу Цркве, стилу и размишљању о политици. О томе ће бити речи у наредним редовима.

Према доступним подацима, изгледа да је Медведев био посвећенији религији него ли Путин. Медведев је био активан верник и редован учесник црквених церемонија у својој парохији, од почетка мандата су његове посете било ком делу Русије укључивале, па и заснивале се, на посетама важних храмова и цркава. Поред тога, локално свештенство је готово увек имало улогу у тим посетама. Иако је и Путин верник, или се барем тако представља, ипак је Медведев имао далеко већу посвећеност у том правцу. Чак се то видело и у односу са Алексејом II, када су се

донекле затегнути односи на релацији председник – патријарх ипак окренули ка другој страни. Према Папковој, тај тренд је почео још од времена када је Медведев био на месту председника Комисије за верска питања за време Путиновог мандата, чији добри односи са Алексејом су утицали да му овај да подршку на изборима.³²¹ Нажалост, њихова сарадња није могла да се продуби још више јер је патријарх Алексеј преминуо неколико месеци након што је Медведев инаугурисан за председника.

Као и Алексеј II, који је изабран за лидера Цркве без директног уплитања државе, тако је и Кирил дошао на место патријарха Москве и целе Русије избором од стране Светог Синода фебруара 2009. године. И пре избора Кирил је важио за утицајну особу унутар црквене хијерахије, прво због места митрополита Смоленска и Каљиниграда, али и због чињенице да је скоро двадесет година био на челу Департамана за спољне односе Московске патријаршије. Поред тих битних чињеница које су ишле у прилог његовог избора, треба истаћи и то да је он имао и веома јаку опозицију унутар Цркве, оличену у лику Климента, митрополита Калуге. Још битније, како Папкова наводи, изгледа да Кирил није био по вољи Путина и његовог кабинета. Као неко ко је битно, а можда и суштински, утицао на писање и прихватање документа „Основе друштвеног концепта“, био је виђен од стране државе као потенцијални реметилачки фактор. Као посебан разлог се истиче и већ поменута одредба да Црква може одбити да да подршку држави, али и позвати верујући народ да учини исто, уз одређене услове. Поред тога, сећамо се Кириловог писма које одише анти-либерализмом и анти-западњаштвом, које се у неку руку није слагало са Путиновом политиком контролисане демократије³²². Све су то били разлози који су чинили изборе за новог патријарха веома важним за будућност односа Цркве и државе. Уз помоћ подршке „украјинског блока“, који је чинио готово половину састава Светог Синода, Кирил је изабран.

³²¹ Према: Irina Papkova, „Russian Orthodox Concordat? Church and State under Medvedev“, *The Journal of Nationalism and Ethnicity*, Vol. 39, No. 5, pp. 670-671.

³²² Погледати детаљније у: Irina Papkova, „Russian Orthodox Concordat? Church and State under Medvedev“... pp. 672-673.

Односи Цркве и државе су почели да добијају друге обресе у односу на оне из периода од 2000. године и доласка Владимира Путина на власт. Изгледа да је Папкова у праву када оцењује овај однос као „конкордат“, у оквиру којег је Црква успела да добије већину ствари које није могла за време Путина и Јељцина. Уколико хронолошки погледамо декрете које је потписао Медведев на самом почетку свог мандата, биће јасније о чему се ту ради. Наиме, већ у јуну 2009. године, Медведев је дао одобрење да се дуго жељени улазак Цркве у образовни систем и оствари. Додуше, не баш онако како је Црква желела, али већина њених захтева је испоштована. Одмах након тога, у јулу 2009., Медведев је одобрио и буџетска средства за исплаћивање зарада верским службеницима у војсци. Можда и најважније, Црква је коначно успела да добије државну подршку у пројекту враћања одузете имовине након 1917. године. Наравно, повраћај имовине се односио и на остале верске заједнице, али већина је била намењена управо РПЦ. Према подацима које износи Папкова, 2009. је враћено 70 објеката, а 2010. чак 150³²³.

Успех Цркве био је резултат већег броја фактора, али један који се сигурно издаваја јесте и промена у лидерству како Цркве, тако и државе. Са једне стране, патријарх Кирил је много активнији у лобирању од његовог претходника, док је са друге био Медведев и његова лична апсирација према Цркви. Поред тога, Медведев, иако је био у сенци Владимира Путина, покушао је да остави неки свој траг у политици. Његов пројекат је подразумевао одређену модернизацију Русије, за који је знао да му је потребна подршка РПЦ за коју је рекао да је „друштвена институција са највише ауторитета у Руској федерацији“³²⁴. Сигурно је да је као таква, РПЦ могла и јесте била подршка његовом пројекту. У том смислу, изгледа да је додавање Кирила двојцу Медведев – Путин заиста било једна од главних карактеристика овог периода. Али, не треба пребрзо закључити да је Црква одједном постала претерано важан политички актер. Не, РПЦ је успела да добије неке уступке од државе, али је зближавање са државом утицало и на то да Црква одбије од себе одређени број верника и добије већу опозицију у друштву. Од владавине Медведева се Црква и

³²³ Ibidem, p. 676.

³²⁴ Ibidem, p. 677.

држава у Русији виде као један организам, али то значи и да је реална снага Цркве и даље мала. Поготово што се Русијом изгледа шири идеја да је бити опозиција Цркви значи бити опозиција и владајућој гарнитурџи, и обрнуто. А то се показало кроз историју као веома лоша ситуација за верског актера.

Да не треба претеривати у давању превеликог значаја и утицаја РПЦ на политичке одлуке Русије као државе нам сугерише и један веома значајан догађај из времена Медведевог мандата. Наиме, рат у Грузији се десио и поред оштрог противљења РПЦ и патријарха Алексеја II. Поновно супротно очекивањима Хантингтона да две државе које припадају истој цивилизацији дођу у оружани сукоб, то се ипак десило у Грузији. Као што смо навели у другом поглављу, Грузија је такође доминантно православна земља са доминантним верским актером – православном црквом. Поред тога, Грузија и Русија гаје историјске, културолошке и многе друге везе, те је један овакав рат био неочекиван. Међутим, у августу 2008. године, на самом почетку мандата Дмитрија Медведева, дошло је до оружаног сукоба због отцепљивања дела грузијске територије – Јужне Осетије и Абхазије. Русија је подржала ова чин, што је коначно довело до оружаног сукоба. Не улазећи у детаље, желимо само да истакнемо да су РПЦ и ГПЦ биле апсолутно против сукоба православне браће, како су то често истицали³²⁵. Али, то је оставило мало утицаја на одлуке државног врха обе државе, што нам говори о ограниченом утицају верских актера у стварима које се не тичу директно њих или које се косе са државним интересима.

3.5. Владимир Путин и РПЦ (2012 -): контролисана демократија

Како су већ поменуте уставне промене дале могућности поновног кандидовања Владимира Путина на место председника на следећим изборима 2012. године, он је то искористио. Избори су били одржани 4. марта 2012., а Владимир

³²⁵ „War Splits Orthodox Churches in Russia and Georgia“, New York Times, September 5th 2008, <http://www.nytimes.com/2008/09/05/world/europe/05iht-church.4.15929452.html?pagewanted=all>, приступљено 15. јуна 2017.

Путин је поново ступио на дужност председника Руске федерације 7. маја 2012. Како су уставне промене донеле и још једну новост, а то је мандат од 6 година, следећи избори су заказани за 18. март 2018. године.

Први тест за Путина и Кремљ су били протести против наводних изборних крађа, који су почели крајем 2011. године и трајали током целе 2012. године. Опозиција се окупљала у већим градовима Русије, дижући глас против државне политике и растућег ауторитаризма. Ово су били једни од највећих и најжешћих протеста против Путинове политике. Однос Цркве према демонстрацијама био је амбивалентан. Са једне стране, део црквене хијерархије је отворено позивао на протесте и указивао на изборне манипулације широм земље. Један од канала за исказивање незадовољства су биле и друштвене мреже, преко којих је рецимо отац Фјодор Лидоговски (Feodor Lyudogovsky) поручио да су „избори одржани у атмосфери јаког административног притиска“³²⁶, док су у првом реду црквени званичници остали неми. Међутим, није прошло дуго времена док се патријарх Кирил није обратио овим поводом. У Божићној посланици из 2012. године патријарх је стидљиво стао на страну државне политике и председника, истовремено позивајући стране у сукобу на мирно решење, дијалог и толеранцију. Поред тога, говорећи да је од велике важности за Русију да сачува јаку државу, подсетио је на лоша искуства из 1917. и са краја 80их година, успутно „опомињујући демонстранте да не треба да дозволе да буду искоришћени од шачице људи која само жели политичку моћ“³²⁷. Патријарх и његова позиција се готово поклопила са државним ставом према демонстрацијама. Одговор државе је био да се протести прикажу као жеља мањине у руском друштву која намерно изазива хаос у земљи како би успела да се домогне моћи, те да је маса народа изманипулисана и да протести уопште не приказују реално стање у руском друштву. За нас је најважније да је Црква стала на страну државе и државне политике. Том ставу је нарочито допринео „перформанс“ групе *Pussy Riot*, који је у фебруару 2012. изведен испред олтара Храма Христа

³²⁶ Према: John Anderson, “Religion, State and ‘Sovereign Democracy’ in Putin’s Russia”, *Journal of Religious and Political Practice*, Vol. 2, No. 2, 2016, p. 260.

³²⁷ Ibidem, p. 261.

Спаситеља у Москви. Њихов перформанс је убрзо био прекинут, али су последице биле веома велике. Укратко, чланице либералне и феминистичке групе *Pussy Riot* су исказале незадовољство блиским односом државе и Цркве, што се јасно може видети из текста песме коју су изводили.³²⁸ Оне су протестовале против црквеног ауторитаризма, односа са државом, става према ЛГБТ популацији... Међутим, како се касније показало, њихов перформанс је изазвао да се Црква и држава још више зближе. То се може видети и анализом патријархових изјава, али и других званичника Цркве, након овог догађаја. Рецимо, како смо и показали, патријарх је позивао на дијалог и имао помирљив тон на почетку, али је после овог догађаја једном приликом назвао појављивање Владимира Путина на политичкој сцени Русије као „божје чудо“³²⁹. Поред тога, и Путин је говорио веома похвално о РПЦ и њеној улози, када је рекао да Црква треба да има већу улогу у друштвено – политичком животу Русије. Том приликом, Путин је рекао да „Цркви треба дати више простора да искаже своје мишљење о породичном животу, образовању и војсци Русије“³³⁰. Након серије протеста против његове изборне победе, Путин је још једном потврдио своју подршку Цркви, али подршка је дошла и са друге стране.

Убрзо је обострана подршка добила и своје директне политичке последице. Према Андерсону, и црквени и државни лидери су развили анимозитет и сумњу према „аутономним облицима организовања и друштвених акција у својим сферама, дисциплиновали су све актере из својих редова који су били превише испољени за време протеста и давали су већи значај праву руског друштва да има свој правац развоја“³³¹. Као што се види, друштвени стимуланси су утицали на чињеницу да се држава и црква зближе још више за време трећег Путиновог мандата. Оно што је битно за истаћи јесте и да је Црква одмах покушала да искористи тај моменат и

³²⁸ Песма се зове „Punk Prayer“, буквални превод са руског на енглески са појашњењем се може видети овде: „What Pussy Riot’s ‘Punk Prayer’ Really Said”, *The Atlantic*, November 8th 2012, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/11/what-pussy-riots-punk-prayer-really-said/264562/>, приступљено 16. јуна 2017.

³²⁹ Према: John Anderson, “Religion, State and ‘Sovereign Democracy’ in Putin’s Russia”... p. 261.

³³⁰ Наведено према: „Church should have more control over Russian life: Putin“, доступно на: <http://www.reuters.com/article/us-russia-putin-church/church-should-have-more-control-over-russian-life-putin-idUSBRE91016F20130201>, приступљено 28. октобра 2017.

³³¹ John Anderson, “Religion, State and ‘Sovereign Democracy’ in Putin’s Russia”... p. 261.

затражи подршку од државе за нове, могло би се рећи ауторитарне и недемократске, потезе и политике. Ту је занимљиво истаћи два предлога, и то онај у вези усвајања стриктнијег закона у вези абортуса, који је подржан од стране Цркве. Тачније, Црква је један од његових главних промотера. Поред тога, догађаји из 2012. године из Храма Христа Спаситеља су утицали и на то да Црква агитује и за усвајање закона који би забранио пропаганду нетрадиционалних сексуалних оријентација. Поред тога, званичници Цркве су присутни у готово свим већим политичким догађајима и церемонијама, а слике Владимира Путина са свећом обилазе свет све чешће и чешће.

Последња ствар на коју желимо да укажемо у овом делу рада јесте и рат око Крима из 2014. године. Он је такође био веома индикативан за разумевање односа Цркве и државе у Русији. Овде нећемо улазити дубоко у позадину сукоба, која је једнако занимљива из угла религије и политике, већ само покушати да прикажемо како је РПЦ реаговала 2014. године, када је сукоб почео. Као што је познато, Путин је користио и верски аргумент у војним активностима из марта 2014. године, док су црквени званичници представили тај потез као „мисију промоције мира која треба да обезбеди народу Криму њихово право на самоопредељење“³³². Постоји велики број извора и извештаја који су се бавили проблемом Крима са разних позиција. Једна ствар која им је заједничка јесте улога РПЦ, која је подржала сваку активност државе у овом случају. Ово је само још један од доказа у низу који нам говоре о специфичном односу Цркве и државе за време Путиног трећег мандата.

Путинова политика је нашла РПЦ за доброг савезника. Како смо већ навели, он је приказан од стране РПЦ као „божје чудо“, пре свега због чињенице да је успео да изведе Русију из кризе и учини државу економски јаком и политички стабилном. Са друге стране, важно је истаћи да РПЦ није монолитна и једнообразна институција, о чему смо раније говорили. Неки делови Цркве нису позитивно гледали на све ближе односе са државом и Путиновим кабинетом. Оно што је важно јесу одговори патријарха Кирила на те ствари, па су тако две важне фигуре из администрације РПЦ

³³² „Is the Russian Orthodox Church serving God or Putin?“, *Deutsche Welle*, April 26th 2017, <http://www.dw.com/en/is-the-russian-orthodox-church-serving-god-or-putin/a-38603157>, приступљено 16. јуна 2017.

скинуте са својих функција. Овде се ради о Сергеју Чапнину (Sergei Chapnin), либералном уреднику гласила Московске патријаршије, који је отворено критиковао јавно испољавање нео-империјалних и националистичких ставова неких клерика али и развијање религије у посткомунистичкој Русији које има идеолошку димензију, која према њему не треба да постоји. Са друге стране, слична судбина је снашла и руководиоца департмана Цркве за сарадњу са црквама и друштвом, Всеволода Чаплина (Vsevolod Chaplin). Чаплин је често долазио у сукобе са патријархом, посебно по питању односа Цркве и државе, и касније је смењен са тог места.³³³

Уколико би смо покушали да сумирамо односе државе и РПЦ од 2000. године, онда бисмо рекли да су они варирали на више начина. Чини нам се, међутим, да је могуће идентификовати један образац тог односа. Он би се најбоље могао дефинисати уз помоћ појмова „контролисана демократија“ и „асиметрична симфонија“. Они се односе на чињеницу да је Владимир Путин прво окренут јачању Русије на свим нивоима, те да често истиче њено право на руски начин демократије. Оно што се нама чини као тачно јесте да је демократија добродошла само до оног тренутка док се може контролисати. Са друге стране, РПЦ је и за Путина једна од најважнијих, ако не и најважнији, друштвени, а сигурно и верски актер у руском друштву. У том смислу, идеја „нове Русије“ је незамислива без њеног идеолошког и идентитетског позиционирања у односу на остали свет. У том пројекту је улога РПЦ од суштинског значаја. Међутим, иако Црква има идеју симфонијског односа са државом, ми сматрамо да је реалност много ближа концепту асиметричне симфоније, у којој је једна страна, држава, увек доминантна. На неколико примера до сада смо то успели и да докажемо.

Поред тога, сматрамо да и поред чињенице да од доласка Путина на власт дошло до зближавања између Цркве и државе, треба истаћи да у овом односу постоји неколико важних питања која могу изазвати несугласице. У том смислу, било би погрешно рећи да су РПЦ и Путин увек на истим позицијама, што је супротно

³³³Наведено према „Putin's Patriarch, Does the Kremlin Control the Church?“, *Foreign Affairs*, February 11th 2016, доступно: <https://www.foreignaffairs.com/articles/russian-federation/2016-02-11/putins-patriarch>, приступљено 29. октобра 2017.

многим западним аналитичарима и медијима. Ову чињеницу су чак потврдили и патријарх Кирил и сам Путин. У односу РПЦ – Путин постоји неколико питања која указују на размирице између њих. Поред питања повратка црквене имовине и увођења религије у образовни систем, о чему је већ било речи, треба истаћи и нека друга отворена питања у овом односу. Рецимо, Путин често истиче позитивне стране владавине Совјета у Русији, па и деловање Јосифа Стаљина. Ту се нарочито истиче победа у Другом светском рату и херојско државе руске армије. Међутим, РПЦ је очекивано веома критична према овом периоду руске историје и нарочито се истиче у критици Стаљинове владавине. Ту је посебно занимљиво мишљење митрополита Илариона, једног од високих представника Цркве и блиског сарадника партијарха Кирила, који је о Стаљину рекао следеће: „Ја мислим да је Стаљин био чудовиште, духовна наказа, која је створила нељудски систем владања земљом, заснован на лажима, насиљу и терору. Он је допустио геноцид над својим народом и има личну одговорност за смрт милиона невиних људи. По овим критеријумима, он је упоредив са Хитлером“³³⁴. Друго важно питање где је дошло до неке врсте сукоба између Цркве и Путина јесте и питање абортуса. Као што је познато, Русија је земља која има веома висок ниво абортуса, који према незваничним подацима прелазе цифру од 3 милиона на годишњем нивоу. Како је то једно од фундаменталних питања за будућност Русије, патријарх Кирил је покренуо потписивање петиције у вези забране абортуса, у складу са бригом РПЦ за друштво и његов напредак. Поред тога, патријарх је предложио да држава повећа своје издатке за материјалну подршку породицама, јер је управо то најчешћи аргумент код одлуке на абортус. Иако је Путинов режим такође забринут за питање наталитета, они нису усвојили патријархов предлог, наводећи да држава није тренутно спремна за такав финансијски издатак. На плану међународне политике, свакако је питање Украјине дошло и у центар пажње РПЦ. Црква је ванредно заинтересована за ситуацију у Украјини, јер 36% њених парохија се управо налази у Украјини. РПЦ се није

³³⁴Наведено према: Gregory L. Freeze, „The Russian Orthodox Church: Putin Ally or Independent Force?“, October 10th 2017, доступно на: <http://religionandpolitics.org/2017/10/10/the-russian-orthodox-church-putin-ally-or-independent-force/>, приступљено 29. октобра 2017.

отворено мешала у решавања кримског питања, што се може разумети као одређена врста страха да ће православни верници онда бити ближи неканонској Украјинској православној цркви. Када је Путин објавио анексију Крима у марту 2014., патријарх није био на том догађају. Поред тога, рат у Грузији је такође отворио питање односа РПЦ и Путина. Као што је познато, грузијска држава је про-демократски и што је важније, про-западно оријентисана, али две православне цркве ових земаља гаје веома блиске односе. Оба црквена лидера су давала изјаве у којима говоре да су два братска православна народа у сукобу и да рат мора престати, али политичка реалност је била другачија. Поред тога, тензије између РПЦ и Путина добијају своје обресе и у неким другим областима, рецимо култури. Рецимо, најаву приказивања филма „Матилда“, који се бави наводном афером између руског цара Николаја II Романовог и пољске балерине Матилде Кшенинске, изазвала је протесте широм Русије. Проблем у вези са објављивањем овог филма се види у његовом анти-руском ставу, који се пре свега огледа у чињеници да је истицање наводне афере у ствари ударац на РПЦ, која је канонизовала цара Николаја II 2000. године. У том смислу, приказивање филма у којем он има аферу са балерином Матилдом је противна православном учењу и моралу, утицала је на организовање православних верника у протесту против приказивања овог филма. Према извештајима, хиљаде верника се окупило да протестује из разлога што сматра да је овај филм бласфемичан, јер приказује цара, који је проглашен за свеца, у непристојним сценама. Неке групе су, притом, претиле и силом у циљу заустављања ове пројекције, чија је премијера била заказана за 24. октобар 2017. године. То је био случај са покретом „Хришћанска држава – Свети Рус“, који је још у фебруару 2017. године најављивао протесте, па чак и спаљивање биоскопа.³³⁵ У једном писму које је ова организација послала на адресе биоскопа широм Русије је писало: „Они који воле Бога и људе толико да су спремни да оду у

³³⁵ „Heavy security for love story of Russia's 'holy tsar' and teenage ballerina“, доступно на: <https://www.theguardian.com/world/2017/sep/11/alexei-uchitel-matilda-film-about-russia-holy-tsar-premieres-after-threats>, приступљено 28. октобра 2017.

затвор, или да се суоче са смрћу, ће реаговати³³⁶. Након тога, неколико напада који су имали везу са најавом премијере филма је забележено. Тако је 31. августа 2017. године нападнут студио редитеља Алексеја Учитела (Alexei Uchitel) у Санкт Петербургу, а две недеље касније је био напад на биоскоп у Екатеринбург, у којем је царска породица убијена, када је возач минибуса, који је био напуњен запаљивим материјама, ушао у биоскоп. Истрага је касније показала да је возач минибуса био учесник протеста против приказивања филма. Последњи напад се десио 11. септембра 2017., када су два аутомобила паркирана испред адвокатске канцеларије која заступа редитеља Учитела запаљена.³³⁷ Овај пример додатно осликава улогу РПЦ и православља у друштвено – политичком животу Русије. Поред тога, треба истаћи и да је филм дочекан са одушевљењем код присталица опозиције, која очекује да ће он имати одређеног утицаја на председничке изборе заказане за 2018. годину.

3.6. Руска православна црква и политичке партије у Русији

Иако је функција председника у политичком систему Русије од суштинског значаја, улога и значај политичких партија није занемарљив. У складу са тим, у овом делу рада ћемо приказати кратак осврт на улогу, положај и однос према РПЦ у главним политичким партијама у Русији.

На самом почетку ћемо указати на један извештај СИА о политичким партијама у Русији³³⁸, од 1. априла 1992. године. У овом извештају се анализира партијски систем Русије и дају основне информације о политичким партијама, њиховој организацији, руководству и сл. Овај извештај дели политичке партије на демократске и на ултра-националистичке, а за нас су важне чињенице које говоре о спрези партија са РПЦ. Та веза се посебно истиче код две политичке партије које су у

³³⁶ „Religious extremists in Russia try to shut down movie about romance of Czar Nicholas II“, доступно на: <http://www.washingtontimes.com/news/2017/sep/18/matilda-movie-in-russia-brings-religious-extremist/>, приступљено 28. октобра 2017.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Погледати: „Russian Political Parties: A Primer“, доступно на: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0000837998.pdf, приступљено 28. октобра 2017.

овом извештају означене као демократске, и то: Руска хришћанско-демократска унија (РХДУ) и Руски хришћанско-демократски покрет (РХДП). Према овом извештају, РХДУ се отцепила од РХДП из разлога што је потоња организација одлучила да заузме националистичке позиције. Иначе, РХДП је основан у априлу 1990. године и његова политика је била „увећање друштвене улоге РПЦ“³³⁹. Са друге стране, РХДУ се отцепила у јануару 1992. године и критиковала је блиске односе РХДП-а са РПЦ. Што се тиче ултра-националистичких организација и партија, овај извештај нарочито истиче Руску свенародну унију, која намерава да ојача свој политички легитимитет кроз „повезивање са Руском православном црквом“³⁴⁰, између осталог.

Поред овог извештаја треба истаћи и рад Ирине Папкове, која се бавила местом РПЦ у програмима политичких партија у Русији у периоду 1995 – 2005. године.³⁴¹ Оно што се одмах да приметити, према Папковој, јесте чињеница да су речи „духовност“ и „православље“ присутни у програмима готово свих политичких партија које имају дугу традицију у Русији. Ово се не односи само на две партије, и то: „Заједницу исправних снага“ (Union of Right Forces) и партију „Жене Русије“, које у својим програмима истичу посвећеност плуралистичком и секуларном друштву.³⁴² Иначе, када се мисли на партије са дугом традицијом у Русији, онда се мисли, поред ове две, и на „Комунистичку партију Руске федерације“, „Аграрну партију“, „Либерално демократску партију Русије“ и „Јаблоко“.

Што се тиче „Комунистичке партије Руске федерације“, Папкова сматра да она има један конзистентан однос према РПЦ и религији уопште. Иако се на неколико места у њеном програму може пронаћи истицање концепта духовности, јасно је да тај концепт није повезан са религијом. Поред тога, анализа програма ове партије открива и један утилитаристички однос према религији, па се на једном

³³⁹Ibidem, p. 6.

³⁴⁰Ibidem, p. 8.

³⁴¹Irina Papkova, „The Russian Orthodox Church and Political Party Platforms“, *Journal of Church and State*, Vol. 49, No. 1, 2007, pp. 117-134.

³⁴²Ibidem, pp. 119-120.

месту у програму каже и да партија може тражити савезнике у спровођењу своје политике и међу „традиционалним религијама“³⁴³.

Што се тиче „Аграрне партије“, Папкова наводи да је она прошла кроз промену односа према религији, па је тако 1998. игнорисала све верске заједнице, али је 2004. године убацила у свој програм и „спремност на сарадњу са свим верским заједницама на територији Русије“³⁴⁴, што се такође може разумети као утилитаристичка политика. То се посебно види из става да је православље виђено као корисно средство за стварање јаке руске државе зато што утиче на патриотизам грађана.

Када је у питању „Либерално демократска партија Русије“, она у свом програму има доста одредница које се директно односе на православље, као што су „православна земља“ и „православна цивилизација“. Поред тога, треба истаћи да је ова партија била веома активна у доношењу руског Закона о верским заједницама из 1997. године. Међутим, и њен однос са религијом се мењао током година. Због тога Папкова закључује да је „истицање РПЦ у реторици ове партије само стилски инструмент који има за циљ да ојача партијску националну позицију“³⁴⁵.

Што се тиче „Јаблоко“ партије и њеног односа са РПЦ и религијом, може се рећи да и ова партија прати сличан образац као и претходни случајеви. Од партијског програма из 1995. године у којем није било специфичне одреднице везане за религију и православље, па све до 2001. године од када је званична политика ове партије да верске заједнице треба да се укључе у друштвени живот, али у складу са секуларном природом државе. Поред тога, Јаблоко важи за либералну партију, па у том смислу се може разумети њен програм и однос са религијом. Оно што је посебно занимљиво јесте чињеница да је партија променила однос према верским заједницама уопште у складу са својим лошим изборним резултатима, са надом да ће успети да побољшају

³⁴³Ibidem, p. 121.

³⁴⁴Ibidem.

³⁴⁵Ibidem, p. 125.

своје резултате променом односа према религији.³⁴⁶ Сама та чињеница указује на значај који религија и РПЦ имају за политичке партије у Русији.

Поред ових партија, Папкова се нарочито бави двама партијама које она назива „председничким партијама“. Тај термин се односи на партије које су оформили бивши председник Борис Јељцин („Наш дом је Русија“) и садашњи председник Владимир Путин („Јединствена Русија“), иако никада формално нису били чланови истих.

Партија „Наш дом је Русија“ прати већ описани образац на који смо указали када су у питању неке партије са дугом традицијом у Русији. Након формирања 1995. године, ова партија је у свом програму подржала верски препород у Русији, али без јасно истакнуте везе са РПЦ, осим у делу када се даје подршка свим верским заједницама. Тек се касније истиче веза са РПЦ, са циљем што ближих односа са бирачким телом. Међутим, док су ова партија и Јељцин схватили потенцијал који има РПЦ у политичком смислу, основана је партија „Јединствена Русија“, која се прво звала „Јединство“. Ова партија је од оснивања 2001. била усмерена на јачање руске државе, на економију, владавину права и успостављање реда у друштву. У складу са тим, у њеном програму се види јасна материјалистичка димензија, без посебног истицања религије.³⁴⁷

Повећан утицај РПЦ у партијском животу је био очекиван са оснивањем партије „Родина“ 2003. године. Иако је ова партија често довођена у везу са РПЦ, једино је партија „Народна воља“, која делује у заједничком блоку са Родином, уствари узела православље за своју идеологију. Ова партија, према Папковој, подржава идеју контролисања мас медија по питању моралних садржаја, анти-западне ставове и сл.³⁴⁸

На самом крају, треба истаћи да ова анализа није коначна, нити да су све политичке партије обухваћење у њој. Међутим, и поред тога сматрамо да уз помоћ ових података можемо да донесемо неколико закључака у вези са односом

³⁴⁶Ibidem, p. 126.

³⁴⁷Ibidem, pp. 129-130.

³⁴⁸Ibidem, p. 132.

политичких партија у Русији и РПЦ. Прво, ниједна политичка партија у Русији нема православље као своју званичну идеологију. То је важно разумети, јер за разлику од неких других религија у којима су политичке партије засноване на вери веома распострањене, то у православним земљама није случај. Поред тога, РПЦ није отворено подржала нити једну политичку партију, у складу са одредбама њеног социјалног програма. Што је посебно битно, анализе су показале да бирачи у православним земљама не гласају по верском принципу, односно, да је ефекат евентуалног повезивања политичких партија са православљем упитан. Међутим, и поред тога се види тенденција лидера политичких партија у Русији да имају блиске везе са религијом, нарочито православљем. То се посебно показује на примерима партија које су основане почетком 90их година у Русији, а које су временом у својим програмским актима мењале своје ставове према религији и православљу. У том смислу је нарочито карактеристичан пример руске Комунистичке партије, чији је став по питању религије већ истакнут. Међутим, један извештај нам говори о томе да је председник ове партије, Геннадј Зјуганов, изјавио 2012. године да је „Исус био прво комуниста“ а да је „света дужност да се комуниста и православне цркве уједине“³⁴⁹. Зјуганов је нарочито био оштар према својим претходницима, за које је рекао да је њихов највећи грех био што су били тако оштри према РПЦ. Међутим, овакви потези се могу разумети као популизам, пре него ли идеолошка промена. Међутим, и та чиненица нам доста говори о значају и важности РПЦ за савремену политику Русије. И на самом крају треба истаћи да на овај начин РПЦ може имати још један канал кроз који може утицати да се њени захтеви и интереси преведу у званичну политику Русије. Овде мислимо на неке од скоријих предлога РПЦ, као што су потпуна забрана абортуса, очување моралних вредности у друштву итд.

³⁴⁹ „Russia's Communist Party turns to the Orthodox Church“, доступно на: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/12/russia-communist-party-turns-orthodox-church-161212075756966.html>, приступљено 28. октобра 2017.

4. Држава, Црква и демократизација у Русији

Распад Совјетског савета је означио почетак потпуне трансформације за руско друштво и Русију. Према свим релевантним подацима, нова држава, предвођена председником Борисом Јељцином је кренула путем либерализације и демократизације. Ова два процеса су захватила готово све поре друштва које је било преко 70 година у комунистичкој анестезији. И поред одређеног напретка, ми сматрамо да процес демократизације у Русији и даље траје, те да се систем који је на снази у Русији могао најтачније описати као хибридни режим.³⁵⁰ Сматрамо да је кључна тачка у том процесу био долазак на власти Владимира Путина 2000. године, који од тог тренутка постаје централна политичка фигура у Русији, а и шире.

Ако је пад Совјетског савеза означио почетак трансформације руског друштва, онда са сигурношћу можемо рећи да је РПЦ, као доминантан верски актер, дочекала овај историјски тренутак са великом радошћу. Наша анализа је потврдила да је време комунистичке владавине био један од најтежих периода за Цркву у њеној хиљадугодишњој историји. Либерализација и демократизација друштва је имала изузетно позитивне ефекте за Цркву, која је веома брзо и лако, користећи бенефите поновно успостављене слободе вероисповести, осигурала своју позицију доминантног верског актера. Друштвена моћ РПЦ у посткомунистичкој Русији се заснива на чињеници да је управо она успела да попуни идеолошку празнину насталу након пада комунизма. Последично, РПЦ, као доминантан верски актер и друштвена институција која традиционално ужива највише поверења у руском народу, постаје и важан политички актер. У том смислу, ми се слажемо са Јевтићем који тврди да, и поред промена у политичком естаблишменту, „велика улога РПЦ у њен веома значајан утицај на политику коју власт води остаје константа“³⁵¹. Циљ нашег рада јесте управо да објаснимо улогу РПЦ у процесу демократизације Русије од пада

³⁵⁰ Треба истаћи да поводом оцене типа режима у Русији постоје несугласице код истраживача. Рецимо, један од термина који се користи у литератури јесте и „компетитивни аутогаризам“. Погледати више о овом концепту у: Steven Levitsky, Lucan A. Way, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, Cambridge University Press, 2010.

³⁵¹ Мирољуб Јевтић, „Источна православна црква и савремени религијски процеси у свету“, *Међународни проблеми*, Vol. LXV, Бр. 4, 2012, стр. 427-428.

комунизма, уз претпоставку да је њено политичко понашање у овом периоду зависило пре свега од њеног односа са државом. Поред тога, треба још једном истаћи како је посткомунистичка Русија одличан пример важности проучавања политикологије религије те да су политиколошке анализе овог периода које су занемариле улогу РПЦ непотпуне и ограниченог домета.

Нови Руски устав је прописао одвајање религије и државе, потврдио слободу веровања и остале демократске тековине које се тичу односа религије и политике. За време првог мандата Бориса Јељцина, Црква се генерално држала по страни и без претеране заинтересованости за политику, у складу са уставном одредбом о одвојености цркве и државе. Како се касније показало, патријарх Алексеј II се и лично залагао за овај принцип. Међутим, ако се може рећи да Црква на почетку Јељцинове владавине није имала претеране афинитете према политици, онда се обрнуто може рећи за политичке актере. Зато што су политички актери препознали значај Цркве у руском друштву, а нарочито међу барем номиналним православцима, онда је Црква била у неку руку увучена у сферу политике. Пре свега због њене симболике, важности у пројекту нове Русије и изразитог анти-комунистичког дискурса. То је образац још од првих председничких избора из 1991. године, када је патријарх присуствовао инаугурацији и одмах затим благосиљао Јељцина. То је био један од првих знакова политичке симболике РПЦ и њене даље активности у политичкој димензији.

Поред симболичке улоге, Цркве је предузимала и неке конкретне политичке потезе за време првог мандата Бориса Јељцина. Како смо навели, у тренутку избијања политичке кризе из 1993. године, патријарх Алексеј II је одлучио да прекине своју посету САД и да се врати у земљу. Одмах по слетању у Москву, патријарх је позвао сукобљене стране на мирно решење сукоба и дијалог, а касније је предложио и да лично учествује у процесу помирења. То је вероватно први пример у којем се Црква самоиницијативно одлучила да се директно умеша у политичке процесе у земљи, што је касније постало правило. Убрзо затим су уследили избори за руску Думу 1995. а и председнички избори 1996. године. Патријарх је, како смо показали, одлучио да окупи лидере 17 највећих политичких партија пред саме

парламентарне изборе. Овај догађај потврђује већу заинтересованост Московске патријаршије за политичка дешавања, али и потврђује чињеницу да су политички актери свесни снаге РПЦ и да је важно да гаје добре односе са њом уколико желе да остваре добар резултат на изборима. Оно што је такође важно је и чињеница да Црква није покушала ни на који други начин да се меша у резултате изборе, нити да позива гласаче да гласају за једну или другу опцију. Поред тога, подаци до којих смо ми дошли говоре да уствари Црква није имала значајну улогу у тим изборима, поготово ако се погледају резултати малих политичких странака које су имале етикету „верских партија“. Већ следеће године су били председнички избори и тада је Црква подржала Бориса Јељцина, додуше не отворено. Подршка се најбоље може објаснити чињеницом да је Јељцинов противкандидат био комуниста Зјуганов.

Суштинска промена у односима цркве и државе, која је директно утицала на њену улогу процесу демократизације, јесте усвајању Закона „О слободи савести и верским организацијама“ из 1997. године. Како смо у претходном делу рада навели, овај закон се види као пресудан тренутак у односима Цркве и државе у Русији који је одредио њихову каснију интеракцију. Ту чињеницу потврђује и преглед секундарне литературе из ове области. Црква је директно лобирала за усвајање овог Закона. Један од разлога може бити и страх од растућег верског плурализма који је схваћен као изазов доминантој позицији РПЦ. Лобирањем за усвајање овог Закона, Црква је хтела да осигура своју позицију. Важно је истаћи да је Јељцинова администрација била свесна неопходности усвајања закона о верским заједницама, али да у првом тренутку није била одушевљена предлогом Комисије у којој су доминирали православци. Ми смо истакли одређену тензију између Јељцина и РПЦ у вези овог питања, која је кулминирала одбијањем Јељцина да потпише прву верзију закона. Међутим, под притиском Цркве, пре свега патријарха Алексеја II, Јељцин је ипак потписао овај Закон и тако поплочао пут интеграцији Цркве и државе. Усвајање овог Закона је директно утицало на улогу РПЦ у процесу демократизације друштва. Поред тог Закона, Јељцин је учинио још неке важне уступке за Цркву, као што су рецимо обнова верских објеката широм земље (а најважнија је обнова Храма Христа Спаситеља), али и увођење религије у војску и војну службу.

Политичка промена на врху, која се десила на прелазу из 20. у 21. век је дефинитивно учинила да се Црква и држава интегришу још више. Долазак Владимира Путина на власт је означио почетак препорода и развоја Русије на свим нивоима, који је учинио Русију једном од највећих светских сила данас. Оно што је важно за истаћи јесте чињеница да је Путину била потребна подршка Цркве за своје планове о обнови Русије, али да је био такође и веома опрезан у том односу. Овде посебно мислимо на чињеницу да је Путин желео да има у Цркви верног савезника, али да никада уствари није допустио да Црква преузме примат у том односу. Зато смо и предложили да усвојимо термин „асиметрична симфонија“ у објашњавању тог односа. Да је тај термин адекватан се може лако видети из периода прва два мандата Путина, који су трајали до 2008. године. Иако је Црква била присутна на готово свим великим државничким церемонијама, Путин није гледао благонаклоно на баш све захеве Цркве, као што је рецимо био захтев о увођењу верске наставе у образовни систем. Због те чињенице смо употребили и термин „контролисана демократија“ и „контролисани плурализам“, који се управо односе на чињеницу да је јака држава први Путинов циљ, и да су све оне ствари које могу да допринесу том циљу добродошле, али само док су под контролом државе. Потребно је истаћи и да је за време Путиновог мандата Црква донела интерни документ „Основе друштвеног концепта“, који је важан идеациони компас за њено деловање у сфери политике.

Кратко измештање Путина из председничке у премијерску фотељу и долазак Дмитрија Медведева на место председника је такође утицало за позицију РПЦ. Много наклоњенији Цркви од Путина, Медведев је урадио неке важне ствари за њу. То се може додатно објаснити и променом на челу РПЦ, када је патријарх Кирил 2009. године изабран на место преминулог Алексеја II. Ми смо показали како је патријарх Кирил много више заинтересован за политику и много искуснији у тим водама од свог претходника, те је та чињеница сигурно имала утицаја и на успехе Цркве за време мандата Дмитрија Медведева (2008 – 2012). Тада је Црква коначно успела да уплива у образовне воде, али и да поврати део имовине од државе, између осталог. Међутим, у том периоду је извршена и промена Устава, која је давала могућност поновног кандидовања Владимира Путина и то на период од два пута по

шест година (уместо досадашњих два пута то четири), али и сукоб Русије са Грузијом. У оба случаја, улога РПЦ је била чврсто на страни државе. Тачније, у вези уставних промена се њен глас није ни чуо, док је у случају Грузије Црква позивала на смирење тензија и дијалог, али без великог утицаја.

Након новог избора Владимира Путина на место председника (2012), ништа значајно се није променило у односима Цркве и државе. Црква је и даље наставила своју политику верног савезника државе. То се најбоље може видети из критике Цркве упућене демонстрацијама против Путинове владавине у периоду 2011 – 2013. То је само још један од доказа блиских односа државе и Цркве након 2000. године.

Централно питање овог поглавља јесте да истакнемо улогу РПЦ у процесу демократизације Русије од пада комунизма, као и да покушамо да објаснимо од чега је зависила улога Цркве у овом процесу. Наша анализа је показала да РПЦ има несумљив потенцијал да делује у политичкој сфери, али у ком правцу ће тај потенцијал искористити зависи од великог броја фактора. Институционални фактори на које смо се ми фокусирали се чине довољним за објашњење улоге РПЦ у процесу демократизације. У даљем тексту ћемо покушати да детаљније елаборирамо овај закључак.

Након распада Совјетског савеза и прекидања са традицијом комунизма, Русија је, као највећа православна земља, била предмет либерализације друштва. У том периоду, нарочито до 1997. године, демократизација као процес транзије је напредовала у руском друштву, што потврђују и сви релевантни светски извори. Сећамо се да је у нашем истраживању важан *напредак*, којем смо дали предности у односу на *квалитет*. У том смислу, не можемо рећи да је Русија достигла ниво најразвијенијих либералних демократија какве налазимо у западном свету, али потврђујемо одређени напредак у том процесу.

Што се тиче улоге РПЦ у том процесу, он је несумљив и незаобилазан. Када тако поставимо ствари, можемо рећи да је Русија део православног таласа демократизације и да је РПЦ била важан актер у том процесу. Међутим, оно због чега је случај Русије веома занимљив за истраживаче јесте чињенице да је након почетног напретка на пољу демократизације дошло до стагнације, која је утицала на постојање

једног хибридног политичког система данас у Русији. Када је у питању РПЦ и њена улога у том процесу, ми сматрамо да је један од кључних момената у том смислу доношење Закона из 1997. године. До тог тренутка Црква је имала одређену аутономију гарантовану Уставом из 1993. године, али тада је пут ка интеграцији Цркве и државе одређен. У једном новом институционалном окружењу, праћеном другим факторима, Цркви није остало ништа до да буде савезник држави у њеним подухватима. И поред нормативног односа, заснованог на православној политичкој теологији, а исказаног у документу „Основи друштвеног концепта“, ми сматрамо да је политичко понашање РПЦ битно одређено њеним институционалним односом са државом. Поред тог, сада већ чувеног Закона из 1997., Црква и држава су се додатно интегрисале кроз давање места за религију, пре свега православно, у образовном систему, које је праћено са уступцима Цркви у смислу повраћаја имовине од стране државе, али и давањем посебног статуса у оквиру Војске Русије. Једноставније речено, институционалним каналима је држава учинила да Црква буде њен близак и, још важније, веран савезник.

База *Religion and State Project* (РАС) нам још једном помаже да и квантификовано искажемо ову промену у односу Цркве и државе, за коју верујемо да је утицала на политичко понашање Цркве у процесу демократизације. Како ова база покрива период од 1990. године на овамо, веома је корисна за наш рад. Уколико ставимо фокус на само један индекс – индекс државне регулације религије – прикажемо његов развој од 1991. године, еволуција интеграције Цркве и државе у посткомунистичкој Русији ће бити јаснија.

График 4. Државно регулисање религије у Русији 1991—2008. године



Извор: <http://www.thearda.com/ras/downloads/>, приступљено 20. јуна 2017.

Како прецизно показују подаци из Графика, суштинска промена у индексу државне регулације религије је била 1997. године, дакле након усвајања Закона. Од независности Русије до тог тренутка овај индекс је био кодиран са вредношћу 6, што према овој бази означава сарадњу, и дефинисан је као „Сарадња: држава не подржава ниједну конкретну религију, али ипак неке религије уживају одређену државну подршку у односу на друге. Та подршка може бити новчана или правна“. Са усвајањем Закона из 1997. године, вредност овог индекса је промењена и од тада се кодира са вредношћу 8, што се дефинише као „Вишеслојне преференције 1: држава јасно преферише једну религију и она има највише користи, али постоје и друге религије имају одређене користи али много мање од преферисане религије а опет много више од неких других религија“³⁵². Као што се види, овде се прецизно кодира чињенице да РПЦ има највише бенефита од државе, али што се исто може рећи и за неке друге религије, као што су ислам, римокатолицизам, јеврејство, које опет имају бољи однос са државом од неких малих, претежно протестанских, верских заједница.

³⁵² Варијабле описане према: Jonathan Fox, “Religion and State Codebook: Round 2 (Version 5)”, доступно: <http://www.thearda.com/ras/downloads/Religion%20and%20State%20Codebook.pdf>, приступљено 20. јуна 2017.

Најсавременији подаци које нам даје ова база су још карактеристичнији, што нам додатно ојачава аргумент да је еволуција интеграције државе и Цркве била постепена, да је почела са 1997. године, добила посебан облик доласком Владимира Путина на власт и од тада иде само у једном правцу. Прегледом Табеле 2 видимо вредности три главна индекса РАС базе. Поново напомињено да је кодирање вршено на основу извештаја *International Religious Freedom Report*, који објављује U.S. Department of State, и то из 2003., 2005. и 2008. године. Поред тога, још једном напомињено да су вредности прва три индекса кодирани на скали од 1 до 10, где мањи бројеви приказују нижи степен регулације/фаворизовања/друштвене регулације религије. Што се тиче последњег индекса, он мери број људи који су били физички нападнути или расељени због њихове религије и верске припадности, 1 да их је било од 1 до 10, и тако даље. На овој скали, 0 означава да није вредност, 10 означава да је због религије преко 100,000 људи нападнуто или расељено.

Табела 2. *Држава и црква у Русији према подацима РАС базе*

| | Индекс | Вредност |
|---------------|---------------------------------------|-----------------|
| Русија | Индекс државне регулације религије | 5,2 |
| | Индекс државног фаворизовања религије | 5,3 |
| | Индекс друштвене регулације религије | 9,8 |
| | Индекс верске репресије | 3 |

Извор: http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_186_1.asp#, приступљено 21. јуна 2017

Оно што се посебно издваја из Табеле јесте веома висок степен друштвене регулација религије, чак 9,8. И поред тога што Русија нема државну религију, као Грчка, она ипак има висок ниво државног фаворизовања религије (5,3) и донекле висок степен верске репресије (3), који је усмерен према припадницима нетредиционалних верских заједница. Још једном истичемо да је основа за ове вредности Закон из 1997. године и да је управо то централна тачка која је утицала на промену у политичком понашању доминантног верског актера, РПЦ.

Међутим, иако је институционални однос Цркве и државе од велике важности за објашњавање политичког понашања верског актера, у случају Русије се посебна пажња мора обратити и на историјско – политички контекст. Он је важан због неколико ствари. Прва и несумњиво једна од најважнијих јесте чињеница да је управо специфичан историјско – политички контекст учинио да РПЦ уствари и добије базу свог утицаја и политичке моћи, односно да постане друштвена институција која има највише ауторитета у руском друштву. Како смо већ навели, идеолошка празнина која је настала након распада комунизма је врло брзо попуњена православном традицијом. Тај процес је праћен истицањем идеје о „новој Русији“ која треба да крочи на светску позорницу након тешког периода комунизма, који смо назвали и „анестезија од комунизма“. Идеја нове Русије је директно везана за препород РПЦ, која поново заузима позицију централне тачне руског идентитета.³⁵³ Тај идентитет је заснован на снажној анти-комунистичкој основи, праћен идејом о обнови руског утицаја у целом свету. Поред тога, историјско-политички контекст деловања је исто тако важан код објашњавања улоге РПЦ у демократизацији у првим, формативним, годинама независне Русије. Широки програм реформи које је покренуо Борис Јељцин, праћене са позитивним развојем вишестраначког система и цивилног друштва су погодовала РПЦ и њеном деловању. Међутим, контекст деловања је почео да се мења већ средином 90их година, када је Русија била економски на коленима и у веома лошој ситуацији. Таква ситуација је донекле утицала да се Црква и држава више интегришу. Врхунац овог односа је био у тренутку промене на месту председника Русије, 2000. године. Од доласка Владимира Путина на власт, Русија користи одређене промене у светској политичкој арени, које имају позитиван ефекат на њен, пре свега, економски развој. Са економским развојем јавила се и идеја о потреби за јаком државом и нарочитим истицањем руске посебности у односу на западни свет. Као што је познато, једна од основа те посебности, ако не и њен фундаментални израз, је управо била православна

³⁵³ Према једној анегдоти, у Русији и атеиста за себе каже да је „православни атеиста“. То само говори о снази православља у руском друштву, које постаје много више од верске припадности, већ постаје и суштина идентитета.

традиција оличена у РПЦ. Од тада, Путин је правилно приметио да у његовом пројекту јаке државе мора бити места и за јаку Цркву. Стога, он је користио њено савезништво од првог доласка на власт. То се није променило, штавише, само се појачало, за време председниковања Дмитрија Медведева. Историјско-политички контекст деловања данас је такав да је Русија постала један од главних играча на светској позорници, а да је РПЦ виђена као један од њених главних идеолога и савезника. У таквом односу не може се очекивати да ће Црква бити опозиција деловању државе, већ треба тражити објашњење њене улоге у јакој држави којој треба Црква за савезника. Историјско-политички контекст деловања је довео до тога да РПЦ не буде аутономан верски актер, нарочито не после 1997. а поготово не после 2000. године, и то може бити један од одговора на њену улогу у процесу демократизације Русије.

Како смо показали, и тип режима битно утиче на политичко понашање верских актера. То је очигледно на примеру Русије од пада Совјетског савеза до данас. За време Јељцина и његових реформи либерализације, може се рећи да су постојале одређене слободе које су верски актери уживали. Међутим, промена власти 2000. године је усмерила Русију ка нешто ауторитарнијем систему владања у којем РПЦ није имала превише опција, сем да се или отворено супростави режиму или да прихвати процес интеграције са њим. Из руског искуства закључујемо да хибридни режим, који карактерише плурализам, вишестраначје, редовни изборни и сл., није погодан оквир у којем би верски актери играли демократизирајућу улогу. Поред тога, карактерисање Путиновог режима као „контролисана демократија“ такође може бити корисно. У једном таквом режиму је све подређено крајњем циљу, тј. јакој држави. Цркви је намењена улога идеолошке потпоре истом, те је стога тешко за очекивати да ће она бити опозиција државном естаблишменту.

И на самом крају, у нашем истраживању смо пошли од хипотезе да улога верских актера у процесу демократизације зависи и од тога ко је био иницијатор процеса. Чини нам се да је на примеру Русије доказана ова хипотеза. Ако се сложимо да је Борис Јељцин, као председник републике и најважнија политичка фигура, покренула широк процес реформи које су подразумевале либерализацију па и

демократизацију, онда је логично очекивати да ће и верски актери имати активнију улогу. То се прецизно види из деловања РПЦ на почетку 90их година 20. века, када је Црква била ангажована у неколико активности које се могу окарактерисати као про-демократске. Међутим, са променом на челу државе и доласком Путина на власт, та чињеница се мења и потенцијални иницијатор демократизације постаје фрагилно цивилно друштво у Русији. Оно што је посебно битно јесте чињеница да је држава Русија успела да готово потпуно неутралише активности цивилног сектора и да их прикаже као анти-руске и анти-државне. Поред тога, како су држава и Црква интегрисане, свака активност против државе се види као активност против Цркве. И обрнуто. И то је веома важан податак за нас. Дobar пример за то јесте перформанс групе *Pussy Riot* који је био усмерен против Цркве превасходно, али је уствари значио напад на државу и њену политику. Демонстрације против политике Путина из периода 2011 – 2013. су нашироко окарактерисане као активности мале групе људи финансираних са Запада, чији је циљ да ослабе Русију која је коначно стала на ноге. Таква аргументација иде руку под руку са Црквеном политиком и идејом, чинећи данас сваки протест против државе уствари протест против Цркве, и обрнуто, као што смо већ рекли. Другим речима, након 2000. године, Црква у Русији све више престаје да буде део цивилног друштва и све више постаје део државног механизма. Томе у прилог иде и изјава да „након слома Совјетског савеза, главни непријатељ САД ће бити Руска православна црква“³⁵⁴, која је приписана Збигњеву Бжежинском, утицајном геостратегу и бившем саветнику Савета за националну безбедност САД.

На самом крају треба рећи и да је разумевање улоге РПЦ у процесу демократизације Русије од пада комунизма до данас веома важно, али ни у ком смислу не треба закључити да је и од суштинског значаја. Постоји велики број других фактора који су утицали на процес руске транзиције, међутим, то није била тема нашег истраживања. Нити је то било истраживање утицаја РПЦ на процес демократизације. Наш циљ је био објашњење улоге РПЦ за време демократизације

³⁵⁴ „What I could not say at BBC”, доступно на: <http://orthodoxengland.org.uk/atbbc.htm>, приступљено 4. децембра 2017.

Русије, што смо, надамо се, и успели да урадимо. Самим тим, желимо да верујемо да смо на тај начин допринели развоју политикологије религије.

V СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА КАО АКТЕР ДЕМОКРАТИЗАЦИЈЕ СРБИЈЕ

„Подсећамо власти, посебно у Србији, да ничија столица није важнија од судбине и слободе целог народа и да нико нема монопол над народом и будућношћу наше деце“

Меморандум Светог архијерејског Сабора СПЦ, мај 1992. године

Слика блаженопочившег патријарха Павла на челу студентских демонстрација од 27. јануара 1997. године обишла је свет. Студентске демонстрације против режима Слободана Милошевића су у том тренутку добиле ветар у леђа који, како ствари стоје, нико није очекивао. То је изгледа и био повод за Тофт, Филпот и Шаш да категоришу Српску православну цркву (у даљем тексту СПЦ) као „водећег актера у демократизацији Србије“³⁵⁵. Да ли је то заиста тачно? Да ли је СПЦ била актер демократизације Србије од пада комунизма? Ако јесте, каква је била њена улога у том процесу и од чега је зависила? То су нека од питања којима ћемо се бавити у овом поглављу нашег рада.

Почетна тачка овог поглавља јесте препород религије након пада комунизма и распада Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ). Промена државне политике према питањима вере и религије је директно утицала на пораст црквености становништва. Поред државне политике, на пораст религиозности утицао је и историјски контекст условљен сукобима на територији бивше Југославије који је имао карактеристике верског рата.³⁵⁶ Дакле, препород религије је утицао да СПЦ

³⁵⁵ Monica D. Toft, Daniel Philpott, Timothy S. Shah, *God's Century, Resurgent Religion and Global Politics...* p. 96.

³⁵⁶ Погледати више о томе у: Мирољуб Јевтић, „Религијски елеменат сукоба у Југославији (1992 – 2001)“, у: *Интерпретације југословенских сукоба и њихове последице: између суштинског неслагања и дијалога*, Горан Тепшић, Немања Џуверовић, Радмила Накарада

поврати своје место доминантног верског актера на религиозној мапи Србије и да тако, услед развијања одређених грађанских и политичких слобода и назнака развоја цивилног друштва, постане важан актер на политичкој сцени Србије. Позиција СПЦ као доминантног верског актера је резултат и вековне традиције и односа између Цркве и државе, које су у појединим периодима историје било готово преклопљене. У складу са тим, ми ћемо приказати и кратак историјски приказ односа Цркве и државе (Church-State relations) и покушати да приближимо значај СПЦ за Србију и Србе на неколико нивоа: културно, историјски, идентитетски и надамце политички. Централни део овог поглавља ће бити анализа улоге СПЦ за време владавине Слободана Милошевића, са посебним акцентом на односе Цркве и државе у том периоду, али и на политичко понашање СПЦ. Крајњи циљ јесте да, користећи наш хипотетички оквир, покушамо да објаснимо специфично, и можда нетипично за остале православне Цркве, политичко понашање СПЦ у том периоду. И на самом крају рада, бавићемо се улогом Цркве у периоду након 5. октобра 2000. године и интеракцијом Цркве и државе, са нарочитим фокусом на активности у које је Црква била директно укључена.

1. Српска православна црква као доминантан верски актер

По питању степена поверења грађана и грађанки у институције на територији Републике Србије, СПЦ се традиционално налази при врху те лествице. Та чињеница не треба уопште да нас чуди, јер је управо СПЦ једна од најважнијих друштвених институција у овој земљи. Сматрамо да је таква позиција СПЦ у савременом српском друштву резултат великог броја фактора, међу којима се издваја специфично полит – историјско искуство у оквиру којег посебно истичемо период Османске окупације, али и период комунистичке владавине. Те две епохе су, поред осталих наравно, нарочито исказале однос СПЦ и српског народа и учврстиле СПЦ на позицији

(ур.), Факултет политичких наука Универзитета у Београду и Форум ЗДФ, Београд, 2016, стр. 131-144.

доминантног верског актера, а у овом делу рада ћемо покушати да ближе илуструјемо ту њену позицију.

Не треба сметнути са ума ни географски фактор, за који сматрамо да је такође важан, јер је у религијско-политичком смислу битно утицао на судбину српског народа, али и на позицију СПЦ касније. Као што је познато, након 1054. године и поделе хришћанског света на источно и западно хришћанство са Цариградом и Римом као политичким центрима, простор који данас насељавају Срби доспео је на линију сусрета ове две велике струје унутар хришћанства. Од тог тренутка, тај простор је постао место прожимања римокатолицизма и православља и хиљаду година касније је остао једнако важан као и на самом почетку. Нарочито у смислу последица које је он оставио на те народе.³⁵⁷ Српски народ је, већински, од самог почетка био приклоњен Цариграду и источном хришћанству, што је касније, праћено формирањем прве српске државе, довело и до формирања аутокефалне Српске православне цркве на челу са Светим Савом, 1219. године. У складу са тим, СПЦ има традицију дугу скоро осам векова на овим просторима. Зато што је била на „граница“ источног хришћанства, религија је од самог почетка постала и идентификациони фактор за народ и у једној етничкој маси која је насељавала тај простор постала једна од најважнијих – ако не и најважнија – разлика међу народима. Тај однос се додатно закомпликовао доласком ислама на просторе Балкана, нарочито након XIV века, који је утицао да се један део народа „конвертује“ на ислам и на тај начин покуша да се одвоји од српског политичког корпуса.³⁵⁸ Историјско – политички контекст је директно утицао на даље учвршћивање ових односа.

Можда на први поглед изгледа парадоксално, али један од можда најважнијих догађаја у том смислу који је даље учврстио позицију СПЦ у српском народу је било

³⁵⁷ Погледати више о томе у: Марко Вековић, *Црна Гора и Римокатоличка црква (1622 – 1878)*, Задужбина Андрејевић, Београд, 2012.

³⁵⁸ Више о дебати око улоге религије у идентитету народа на овом поднебљу видети у: Мирољуб Јевтић, „Улога религије у идентитету јужнословенских народа“, *Годишњак Факултета политичких наука*, Год. 2008, стр. 171-186. Погледати од истог аутора и: „Религија као узрок подела српског народа“, *Култура полиса*, Год. 9, Бр. 19, 2012, стр. 147-161, као и: „Ислам као чинилац политичког идентитета у бившој Југославији“, *Српска политичка мисао*, Vol. 49, Год. 22, 2015, стр. 171-188.

напредовање Османског царства са истока. Као што је познато, српска држава је и дефинитивно пала под османску окупацију средином XV века и престала да постоји као државотворни субјект. Како је Османско царство било друштво које народе дели по вери, тачније по систему милета, Ђурђевић тврди да је у том тренутку „Црква постала политички представник српског народа“³⁵⁹. То је изузетно важна чињеница која нам омогућава да лакше схватимо значај и изузетну важност који СПЦ има у српском народу. Није згорег додати и да је османска окупација потпуно скренула наш народ са пута којим су кренуле европске државе и умногоме уназирила наш друштвени развој чије се последице осећају и данас. Како је српска државност почела да се обнавља тек почетком XIX века, са Првим српским устанком и тако даље, Јевтић примећује „како се са развојем државе развија и црква и како те две институције иду једна са другом. Тачније речено како црква даје држави легитимитет“³⁶⁰. У том смислу, сматрамо да је период Османске окупације српских земаља учинио да се Црква и народ додатно уједине и сачине суштинску одредницу српског политичког идентитета. Поред тога, треба истаћи и значај тог периода и религије за формирање специфично политичког обрасца у Срба. СПЦ је, наравно, и ту главни актер. И ми смо се бавили том проблематиком и закључили да је „политички образац [српски, М.В.] неодојив од религије“³⁶¹.

Након туробног периода османске окупације, СПЦ се нашла у новим околностима које су јој погодиле. Близак однос са државом је утицао на то да се Црква развије и постане једна од најважнијих институција у земљи. Јасно је да је Црква у готово свим важним политичким догађајима имала одређену улогу и тиме још више осигурала своју позицију. Међутим, крај Другог светског рата је означио и успостављање новог система који није био позитивно расположен према религији уопште, а онда и према СПЦ, тако да је она после дужег времена била поново на удару. Тежак период комунистичке владавине је нанео много тегоба Цркви,

³⁵⁹ Бранислав Ђурђевић, *Улога цркве у старијој историји српског народа*, Сарајево, 1964, стр. 127. Овде наведено према: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 454.

³⁶⁰ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 455.

³⁶¹ Марко Вековић, „Улога религије у формирању српског политичког обрасца“, *Култура полса*, Бр. 23, 2014, стр. 195-210.

свештенству и верујућем народу. Међутим, након што је овај период српске историје коначно завршен падом комунистичких режима широм Европе, Цркви није требало дуго да поврати свој некадашњи утицај и положај доминантног верског актера у Србији.

Вртлог политичке трансформације који је захватио регион бивше Југославије је начинио тектонске поремећаје у друштвима насталим на развалинама некадашње државе. Не улазећи у друге области, ми ћемо се само фокусирати на проблем религије и на промене које је распад Југославије начинио у тој сфери. То је, пре свега, пораст религиозности становништа, који се лако може приказати емпиријским подацима. Рецимо, Мирко Благојевић тврди да „неки индикатори конвенционалне религиозности пружају уверљиве аргументе о ревитализацији и обнови религиозности, како у укупном становништву Србије тако и у неким већим регионима који су били предмет јавномњенских и социолошких емпиријских истраживања. У периоду од 1975. до 1980. године религиозност становништва Србије без Косова кретала се око 25% а у периоду од 1991. до 1993. године око 42%“³⁶². Тај тренд се наставио и током деведесетих година, па и након петооктобарских промена, да би се, како нам званични подаци пописа становништа из 2011. године говоре, скоро 85% популације у Србији тада декларисало као „православни хришћанин“³⁶³. У складу са тим, логично је претпоставити да је СПЦ, као институционални репрезент православља на територији Србије, централна верска институција те да у складу са тим има и одређени утицај на друштвено-политичка дешавања. Међутим, треба истаћи и да сама декларативна припадност православном хришћанству не мора нужно да значи и висок степен религиозности, односно вере. У том смислу, Србија се може веома лако укалупити у образац „припадање без веровања“, о којем смо говорили у првом поглављу овог рада. Реч је идентификовању са одређеном верском

³⁶² Наведено према: Мирко Благојевић, *Религија и црква у трансформацијама друштва, Социолошко-историјска анализа религијске ситуације у српско-црногорском и руском (пост)комунистичком друштву*, Институт за филозофију и друштвену теорију и издавачка кућа „Филип Вишњић“, Београд, 2005, стр. 27.

³⁶³ Тачније, 6.079.396 од укупног броја становника који износи 7.186.862. Наведено према: „2011 Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Serbia”, Statistical Office of the Republic of Serbia, Belgrade, 2013.

заједницом које има јаку, можда и доминантну, идентитетско – политичку и социјалну димензију које надилазе ону основну, дакле верску, димензију. Са једне стране, ову претпоставку потврђују емпиријска истраживања религиозности³⁶⁴, али и непосредно искуство живљења у Србији. Једноставно, постоји велики раскорак између номиналне религиозности и степена практиковања исте, илити „црквености“.

Већ помињани подаци Пју истраживања о религиозности у Централној и Источној Европи потврђују горе изнете чињенице. Рецимо, на питање да ли је њихова земља у 70им и 80им годинама прошлог века била религиозна, и ако јесте колико, и да то упореде са савременим тренутком, испитаници из Србије су рекли да је Србија била 46% религиозна тада, док је тај број у савременом тренутку скочио на скоро 70%. Да то није случај само са Србијом, већ у готово свим земљама са комунистичком прошлошћу, смо показали у првом поглављу. Бити православац у Србији је много више од верске припадности. Слично би се могло рећи и за било коју већу светску верску традицију, где је обично верска припадност уско повезана са идентитетом, а понегде и са самом државом. У том смислу, најкарактеристичнији је пример Израела и његове везе са јеврејством. Тачније, његове симбиозе између верског и политичког. Уколико погледамо чувени „Закон о повратку“, којим се гарантује право на повратак и уселење у Израел, видећемо да је Закон прецизно утврдио да се у Израел може уселити свако ко је Јеврејин. Међутим, није прецизирано шта се под тим подразумева. Али јеврејско обичајно право *халаха* јасно дефинише да је Јеврејин „само онај човек који је рођен од мајке Јеврејске или онога који је прешао у Јеврејску веру према халахи“³⁶⁵. У том смислу, видимо да је верска припадност у случају Израела у потпуности повезана са националном. Додуше, у Србији та чињеница није толико истакнута, али је и даље битна. Пју истраживање нам говори да у Србији чак 78% људи сматра да је „бити православац веома важно да

³⁶⁴ Погледати рецимо: *(Пост)секуларни обрт: религијске, моралне и друштвено-политичке вредности студента у Србији*, Мирко Благојевић, Јелена Јабланов Максимовић, Тијана Бајовић (ур.), Институт за филозофију и друштвену теорију и Фондација Конрад Аденауер, Београд, 2013.

³⁶⁵ Овде наведено према: Марко Вековић, „Политичке функције јеврејства у савременом Израелу“, у: *Компаративна политика – есеји*, Зоран Крстић (ур.), Факултет политичких наука и Чигоја Штамп, 2015, стр. 139-157.

би неко био прави припадник нације“, што потврђује чињеницу да је православље много више од верске припадности у Србији.³⁶⁶

Чињеницу да је СПЦ доминантан верски актер на територији Републике Србије није потребно додатно образлагати нити појашњавати. Стога, у овом кратком приказу позиције СПЦ смо се фокусирали на неке од фундаменталних предуслова који представљају основу доминантне позиције СПЦ, са посебним освртом на препород религије након пада комунизма. Препород религије, па самим тим и СПЦ, је био уствари кључна ствар која је омогућила да Црква постане доминантни верски актер у сфери политике и политичког. Како смо већ раније навели, политичко понашање Цркве у том периоду је од велике важности за разумевање односа православља и демократизације и ми верујемо да је оно зависило од неколико фактора, о којима ће бити речи у даљем тексту. Једна од кључних варијабли коју користимо у нашем раду јесте и однос Цркве и државе, за коју верујемо да је умногоме усмерила деловање и политичко понашање Цркве. Међутим, да би успели да разумемо однос Цркве и државе у Србији након пада комунизма, мораћемо да направимо кратак приказ овог односа кроз историју. О томе ће бити речи у даљем тексту.

2. Историјски однос Цркве и државе у Србији

Пратити историјски развој државотворности Србије је задатак који је готово неодвојив од религијског. Штавише, ми сматрамо да не само да се однос религије и политике не сме занемаривати, већ да представља један од суштинских односа у истраживању овог феномена. У складу са потребама нашег рада, ми ћемо указати на само неколико историјских детаља за које верујемо да су од важности у разумевању положаја Цркве у посткомунистичкој Србији, као и за њену улогу у друштвено –

³⁶⁶ Подаци о религиозности наведени према: “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, Pew Research Center... pp. 8-12.

политичким дешавањима.³⁶⁷ Услед великог броја извора, ми смо се одлучили да у нашем раду претежно користимо тротомним истраживањем историчара Ђока Слијепчевића из два разлога. Прво, Слијепчевић веома прецизно дефинише периоде историје Цркве који су од велике важности за разумевање њеног деловања, и друго, чини нам се да је у његовом раду управо стављен акценат на односе цркве и државе у разним периодима историје. Стога, сматрамо да је он добар извор за илустровање овог односа. Поред тога, конкретна историјска законска пракса и регулатива у вези Цркве и верских заједница уопште је веома корисно приказана у радовима Драгана Новаковића, те ћемо се користити и тим изворима.

Према Слијепчевићу, однос Цркве и државе по успостављању српске државотворности се може окарактерисати као симфонија. Позивајући се на Николу Радојчића, који каже да је „црква била дубоко одана држави. Српско свештенство није бунило и организовало властелу против владара, како је то често чинило свештенство на Западу... У Србији је црква својски сарађивала са владаром, и није се борила против њега“³⁶⁸, он сматра да је од самог почетка српске средњевековне државе било неодвојиво верско и политичко. Самим тим постају и јасније речи великог светског религиолога Мирча Елијадеа који каже да „када из историје извадите религију, остаће само пепео“³⁶⁹. Зато је од великог значаја истаћи добијање аутокефалије 1219. године, јер се на тај начин директно допринело развоју саме државе. О томе говори Теодор Тарановски када каже „Црквена аутономија је много допринела самосталном развоју и потпуној независности српске државе (курзив М.В.)... Владалац земље, чија је црквена организација била подређена цариградској патријаршији, сматрао се као *владалац друге, ниже врсте, који стоји под врховним господарством хришћанско-православног света – византијским царем... Докле год*

³⁶⁷ Детаљнија историјска анализа раног односа Цркве и државе се може наћи у: Ивана Коматина, *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Историјски институт, Београд, 2016.

³⁶⁸ Никола Радојчић, *Српски државни сабори у средњем веку*, Издање задужбине Милана Кујунџића, Београд, 1940, стр. 42. Овде наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београдски издавачко – графички завод, Београд, 1991, стр. 191.

³⁶⁹ Наведено према: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 12.

није национална црква добија аутокефалију, сувереност националног владара, ако се није негирала, ипак се смањила и наилазила је на различите препоне и сметње (курзив М.В.)³⁷⁰. Дакле, како што се показало и код других православних цркава, чин добијања аутокефалности цркве никада није био само верски и религиозни чин. То је једнако важан политички чин, јер како је историја показала – политичка независност је уствари главни услов добијања аутокефалије. Тако су од самог почетка Црква и држава пратиле једна другу у тој трајекторији историјског развоја. Случај Србије није нимало другачији у том смислу, те је добијање аутокефалије коју је издејствовао Свети Сава 1219. године директно утицало на стварање „интимних односа између Цркве и државе“, који су се, према Василију Марковићу, одржали „све до краја националне самосталности, па су продужени и после овога у оданости цркве националним идеалима и у идентификовању српства са православљем, које почиње тако још са Светим Савом“³⁷¹. Са становништа односа Цркве и државе, занимљиво је и размишљање познатог историчара Константина Јиречека, који је сматрао да су тако блиски односи Цркве и државе у то доба били резултат планске политике Немањића да осигурају подршку Цркве како би у њој имали „ослонац против властеле“³⁷². Оно што је свакако најбитније јесте чињеница да су Немањићи, творци средњевековне српске државе, полагали доста у изградњу аутокефалне Цркве, те да су неговали симфонијски однос са њом. Црква је била виђена као савезник државе у многим изазовима и институција која је давала политичкој власти потребни легитимитет. У формативним годинама за српску државу, њен највећи савезник је била Црква. Један важан податак, за који нам се чини да се често смеће са ума или некако буде занемариван, јесте чињеница да је *Душанов законик* (1349., допуњен 1354. године), како наводи Стојан Новаковић, препознао Цркву за „темељ целокупног живота, што се одразило и у томе, да су првих 38 чланова *Душановог законика* посвећени цркви“, и додаје да је идеја законодавца била „да својој државној власти створе тврду

³⁷⁰ Наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покритавања Срба до краја XVIII века...* стр. 191-192.

³⁷¹ Ibidem, стр. 192.

³⁷² Константин Јиречек, *Историја Срба*, књига 1, Научна књига, Београд, 1952, стр. 62.

основицу у наслону на православље и у неговању вере православне³⁷³. Суштински, то је био однос Цркве и државе који је трајао у периоду од уздизања Цркве на ниво патријаршије па све до најезде Османског царства која је наступила са истока.

Најезда Османског царства са истока је представљала велики изазов како за државу тако и за СПЦ. Тек нешто преко 200 година од успостављања аутокефалне Цркве и њеног симфонијског односа са државом, дошло је до престанка државности Србије услед коначног окупирања њене територије 1459. године. Према Слијепчевићу, то доба представља „најтамније доба у историји Српске православне цркве“³⁷⁴. До тог тренутка, СПЦ је уживала све бенефите симфонијског односа са државом и наједном се нашла у верски непријатељском окружењу Османске царевине. Оно што је посебно битно, након Османског освајања долази до укидања Српске патријаршије, а православни живаљ је потпао под ингеренције Охридске архиепископије, као и пре добијања аутокефалности.

Али идеја о обнови Цркве и српске државности није никада напуштала српски народ. Неке од првих акција су биле усмерене управо према обнављању Пећке патријаршије, за које је погодан тренутак убрзо дошао. Наиме, Османлије су схватиле да су Срби централна тачка европског дела њихове империје и одлучили су да чине неке уступке у том смислу, не би ли осигурали своју државу и смањили опасност од евентуалних побуна. Поред тога, Црква је искористила одређене погодности система милета, који смо раније помињали, што је учинило да број православних и даље буде веома висок, и поред чињенице да су многи прелазили у ислам. Пећка патријаршија је обновљена 1557. године, и то је чин који је био и битно политички, јер је на тај начин Османска империја покушала да поправи односе са православним становништом и осигура мир у том делу царства.

Након обнове Пећке патријаршије, патријарх Макарије је покренуо процес обнове Цркве на целокупној територији која је обухватала Србе у Османском

³⁷³ Стојан Новаковић, *Законик Стефана Душана, цара српског (1349. и 1354.)*, Државна штампарија, Београд, 1870, стр. XLIX. Овде наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века...* стр. 194.

³⁷⁴ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века...* стр. 277.

царству. То је био веома захтеван пројекат који је подразумевао целокупну реорганизацију Цркве на доста великом простору. Патријарх Макарије и СПЦ су уживали све повластице као и цариградски патријарх, које су директно утицале на побољшање положаја Цркве под Османлијама. Оно што је за наш рад суштински битно а што смо већ раније навели, јесте да је управо тај период црквене историје можда и најзаслужнији за касније односе Цркве и државе. У том периоду Црква имала обриси српске државе. Црква је била држава, а патријарх је био врховни поглавар те заједнице. Патријарх Макарије је вршио низ функција световног карактера а Пећка патријаршија била много више од верске институције, па је због тога Јован Радонић карактерише као „државу у држави“³⁷⁵. Поред тога што је била држава у држави и што је обнављање Пећке патријаршије много значило за Цркву, треба посебно истаћи и њен значај за народ, националну идеју и духовно јединство. Ове три ствари ће касније постати темељи ослободилачке борбе против Османлија.

Макаријеви наследници су наставили његову политику опрезног ослањања на Османску државу и власт и користили политички потенцијал који су имали. То је била политика Цркве све до краја XVI века, када сукоби Цркве и Османске државе добијају одлике готово сталног сукоба. Нарочито је индикативан пример патријарха Јована Кантула (1592 – 1614.), за чије доба се Црква окреће против државне власти. Црквена организација је и тада функционисала на целој територији, а српски народ је заиста тада показао своју верност Цркви и немали број пута то радио уз велике материјалне жртве. У том периоду Црква одржава и везе са Римом, али нарочито са православном Русијом. Тај део црквене историје је нарочито занимљив, поготово у смислу политичког деловања патријарха.³⁷⁶ Међутим, за наш рад је од важности једна важна последица њиховог деловања и реметилачког војевања, а то је било

³⁷⁵ Јован Радонић, *Ђурађ II Бранковић, „деспот Илирика“*, Цетиње, 1955, стр. 128-129. Овде наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покритавања Срба до краја XVIII века...* стр. 316.

³⁷⁶ Рецимо, једна занимљива црта из црквене историје је настала након потписивања Карловачког мира 1699. године између Аустро-Угарске и Османске империје. Тада су и направљене нове границе које су поделиле Пећку патријаршију, а српски народ имао *de facto* два патријарха. Односно, на територији Аустро-Угарске се нашло седам епархија Пећке патријаршије, под патријархом Арсенијем III, док је остатак Цркве био под патријархом Калиником I.

укидање Пећке патријаршије 1766. године, што се може узети као једно од централних обележја српске историје осамнаестог века.

Поред тога што су учестали сукоби са Османлијама, православни свет је био притиснут и са изазовима који су долазили и са других страна. Поред насилне исламизације која нарочито поприма маха у овом периоду, ни мисионари Римокатоличке цркве нису заостајали. Њихов циљ је било превођење православног живља на унију са Римокатоличком црквом, која би се касније претворила у њихово потпуно покатоличење. Користећи пример српског народа у Црној Гори, ми сматрамо да је политика Римокатоличке цркве у периоду од 1622. до 1878. године била усмерена управо према овом циљу. Додајемо и да је „политика Римокатоличке цркве према Црној Гори била и јесте прозелитска“³⁷⁷. Што се тиче ситуације у Србији, материјална ситуација и Цркве и народа се нагло погоршала. Намети државе су били све већи, а поверење Порте у СПЦ све мање.

До тог периода, односи Цркве и стране државе се можда могу окарактерисати као „принудна сарадња“, која је додуше донела доста доброг за саму Цркву и народ. Међутим, како је Црква ојачала у сваком смислу, народ ју је прихватио за саму државу и институцију која негује и одржава државотврону идеју и наду за поновно успостављање српске државе. Напори у том смеру су довели до сукоба између Цркве и Порте, који су кулминирали поновним укидањем Пећке патријаршије. Према Слијепчевићу, последице укидања Пећке патријаршије су биле многоструке и испреплетане, и он их генерално види као „црквено-административне, национално-политичке, културно-просветне и економске“³⁷⁸. На тај начин, оне су директно утицале на сваки аспект живота православног народа у том тренутку. Укидање патријаршије је имало за циљ контролу над Црквом, која је од тада била под контролом Османлија, који су потврђивали изборе Цариградске патријаршије у вези избора грчких јерарха на територији Београдског пашалука. Заједно са тешком материјалном ситуацијом народа, незадовољство је расло и коначно је довело до

³⁷⁷ Марко Вековић, *Црна Гора и Римокатоличка Црква...* стр. 54.

³⁷⁸ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века...* стр. 447-448.

побуне и устанка против Османских власти, који ће у крајњој истанци довести и до коначног ослобађања Србије од османског ропства.

Новаковић, у свом исцрпном раду о деловању Цркве за време Првог српског устанка, сматра да је Црква од самог почетка била „чврсто на страни побуњеног народа“³⁷⁹. Тој чињеници нарочито иду у прилог и примери свештенства које је у борбама играло велику улогу, као што су прота Матија Ненадовић, поп Лука Лазаревић итд. Таквим деловањем и храбром подршком устанку, према Новаковићу, „свештенство и монаштво Српске православне цркве *уградило је себе у темеље модерне српске државе* (курзив М.В.)“³⁸⁰. Након Другог српског устанка из 1815. године, постављене су неке основе за обнову Цркве у тада још увек Османској империји.

Највећи допринос обнови СПЦ дао је кнез Милош Обреновић, који је успео да од Порте и Цариградске патријаршије осигура црквену аутономију. *Хатишериф* од 3. августа 1830. године спомиње црквено питање у два члана, и то тражећи право народа на слободно богослужење као и да митрополите и епископе бира народ, а цариградски патријарх их само потврђује. Аутономија Цркве је осигурана потписивањем уговора 1831. године, док је Црква повратила своју аутокефалност тек 1879. године, дакле након Берлинског конгреса. Поново се увиђа праћење обрасца да аутокефалност цркве прати независност државе, односно да је државна аутономија предуслов за црквену аутономију, те да су религија и политика неодвојиве. Треба додати да су одредбе Конкордата са Црквом нашле место у првом уставу Књажевине Србије – *Сретењском уставу* из 1835. године.³⁸¹ Иако је кратко био на снази, свега пар недеља, доношење Сретењског устава је био велики демократски напредак за земљу која је била неколико векова под ропством. Тзв. *Турски устав* из 1838. је

³⁷⁹ Драган Новаковић, „Положај и деловање Православне цркве током Првог српског устанка“, *Братство, часопис друштва „Свети Сава“*, Књ. 13, 2009, стр. 99.

³⁸⁰ Ibidem, стр. 100. Погледати више о улози свештенства у: Предраг Пузовић, „Учешће свештенства у Првом српском устанку“, *Пешчаник, часопис за историографију, архивистику и хуманистичке науке*, Год. 2, Бр. 2, 2004, стр. 53-63.

³⁸¹ Видети више о томе у: Драган Новаковић, „Начертаније о духовним властима као први закон о Православној цркви у Србији“, *Историјски часопис*, Књ. LVII, 2008, стр. 202-203.

представљао трајније решење, који је на крају замењен прво *Намесничким уставом* (1869.) а онда и *Уставом Краљевине Србије* из 1888. године.

Међутим, једно од најважнијих питања које је требало решити је управо однос Цркве и државе према канонима. Ово питање је коначно решено усвајањем првог закона о Цркви у модерној Србији, тј. „Начертаније о духовним властима у Србији“, од 21. маја 1836. године. Колико је важан овај Закон истиче и Новаковић, аргументујући свој став чињеницом да је он био на снази „11 година и 3 месеца, односно од 21. маја 1836. до 27. августа 1847. године“³⁸². Према њему, овај Закон представља историјски значајан акт који је покушао донекле да ограничи самовољу кнеза Милоша и његове тенденције да контролише Цркву. Политичке промене у вођењу државе нису могле да не утичу и на Цркву.

Однос Цркве и државе у новоуспостављеној политичкој реалности је био далеко од симфонијског. Црква и политичке власти су биле у латентном сукобу дуго времена, а који се тицао положаја Цркве у новоуспостављеној државној хијерархији. Са тим се слаже и Новаковић, који додаје да се овај целокупан период односа Цркве и државе карактерише „успостављањем уставног и законодавног оквира за деловање Српске цркве, бројним примерима директног утицаја владара на избор највише црквене јерархије, непримереним настојањима државних органа да се на различите начине мешају у унутрашње послове цркве и у основи скромним и неуспешним отпором црквених великодостојника да у циљу очувања канонског поретка ограниче или елиминишу све нестрпљивије власти да под контролу стави целокупан верски живот“³⁸³.

Политичке промене које су задесиле Србију на самом прелазу из 19. у 20. век су наравно директно утицале и на Цркву. *Устав Краљевине Србије* из 1888. године је прогласио православље за државну веру а Цркву за аутокефалну (чл. 3), истовремено прописујући да краљ мора бити источно – православне вере (чл. 41) али и да је заштитник свих признатих вера (чл. 42). Текст заклетве који краљ полаже ступајући

³⁸² Ibidem, стр. 205. Детаљна анализа чланова и одлука Начертанија на стр. 205-213.

³⁸³ Драган Новаковић, „Материјални положај епископата и свештенства Српске православне цркве од 1804. до 1914. године“, *Теме*, Год. XXXIV, Бр. 2, 2010, стр. 480.

на дужност је такође верски обојена и на неколико места се позива на Бога (чл. 60).³⁸⁴ Овакав уставни положај православља треба промишљати и разумети у односу на историјско-политички концепт али и тенденцију државе да контролише Цркву и њено деловање. Управо због тога и долазимо до одређених сукоба на овој релацији, о чему Слијепчевић исцрпно пише, стављајући у први план однос митрополита Михаила и државног врха, тачније напредњачке владе.³⁸⁵ Вредно је поменути да је положај Цркве био и додатно регулисан, и то исто у духу државне жеље за контролом Цркве, па је због тога и донешен *Закон о црквеним властима источно-православне цркве*, 27. априла 1890. године. Овај Закон је остао на снази све до краја Првог светског рата.

Након државног удара и убиства краља Александра у ноћи између 28. и 29. маја 1903., дошло је до важне политичке промене у Србији, тј. краја династије Обреновић. На чело српске државе долази краљ Петар I Карађорђевић, са којим почиње нова ера политичке историје Србије. Ми само желимо да напоменемо да је у Уставу из 1903. године Црква поново добила положај државне вере (чл. 3)³⁸⁶, чиме се потврђује континуитет са претходним уставом у том смислу.

Међутим, до велике промене у положају Цркве је дошло са стварањем Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (СХС) 1918. године. По својој верској структури, СХС је била мултиверска држава, са три велике верске групе: православном, римокатоличком и исламском. Према подацима које износи Сергије Троицки, православци су чинили 46,6%, римокатолици 39,4%, мухамеданци 11%,

³⁸⁴ „Устав Краљевине Србије“, 1888. година, доступно на: <http://www.ius.bg.ac.rs/prof/materijali/martan/USTAV%20KRALJEVINE%20SRBIJE%201888.pdf>, приступљено 30. јуна 2017.

³⁸⁵ Погледати више о томе у: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, друга књига, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1991, стр. 353-425. Погледати и: Драган Новаковић, „Став Напредњачке странке према Српској православној цркви“, *Политикологија религије*, Год. 1, Бр. 2, стр. 61-80.

³⁸⁶ „Устав за Краљевину Србију“, 1903, доступно: [http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20Kraljevine%20Srbije%20\(1903\).pdf](http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20Kraljevine%20Srbije%20(1903).pdf), приступљено 30. јуна 2017.

протестанци 1,8% и Јевреји 0,5%.³⁸⁷ То је била једна нова реалност за СПЦ, са којом је морала да усклади своје захтеве и политику. Стварање СХС је прва државотворна творевина у оквиру које СПЦ није имала доминантну позицију у смислу културолошке и идентитетске политике. Чак је и регент Александар у прокламацији од 6. јануара 1919. објавио „да се укида повлашћени положај СПЦ и замењује са равноправношћу“.³⁸⁸ Касније усвојени Устав Краљевине СХС, *Видовдански устав*, од 1921. године је управо пратио тај тренд и прописао слободу вере и савести, с тим да су све усвојене вере равноправне (чл. 12, став 1). Занимљив је и став 7 истог члана који прописује да верске заједнице не смеју употребљавати своју власт у партијске сврхе.³⁸⁹

Са друге стране, тек са формирањем Краљевине СХС, СПЦ је коначно успела да окупи све покрајинске Цркве у једну државу. То је веома важна верска последица једне политичке одлуке. Одлуку епископа о уједињењу је прогласио регент Александар указом из 1920. године, којим је званични назив српског патријарха био „српски патријарх православне цркве Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца“, а за првог српског патријарха после укидања Пећке патријаршије је изабран митрополит Димитрије.³⁹⁰ Положај СПЦ је додатно законски регулисан крајем 1929. године, који је дефинитивно одвојио Цркву од државе, али и утабао пут ка спремању првог Устава СПЦ. Краљ је, након дуге и исцрпне дебате, потписао предлог Устава СПЦ новембра 1931. године.³⁹¹ Од тог тренутка па све до Другог светског рата, Црква је са једне стране била закупљена унутрашњом организацијом и консолидацијом верског

³⁸⁷ Сергије Троицки, „Верска политика Краља Ујединитеља“, *Летопис Матице Српске*, Књ. 343, Св. 1, 1935, стр. 6. Овде наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века...* 561.

³⁸⁸ Сергије Троицки, „Верска политика Краља Ујединитеља“... стр. 13. Овде наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, друга књига, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата...* 561.

³⁸⁹ „Устав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца“, 1921, доступно: [http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20kraljevine%20SHS_Vidovdanski%20ustav%20\(1921\).pdf](http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20kraljevine%20SHS_Vidovdanski%20ustav%20(1921).pdf), приступљено 30. јуна 2017.

³⁹⁰ Овде наведено према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, друга књига, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата...* 559.

³⁹¹ Погледати више о томе у: Драган Новаковић, „Доношење првог Устава Српске православне цркве 1931. године“, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, Бр. 146, 2014, стр. 41-54.

живота, али са друге стране и односом са државом. Према Слијепчевићу, иако формално одвојене једна од друге, држава је ипак имала одређену контролу над Црквом, поготово у смислу могућности стављања вета на одлуке Цркве и то кроз Министарство правде и Министарство просвете. На истој позицији стоји и Троицки који сматра да је црквена аутономија у том периоду била „илузорна“³⁹², те да је држава ипак држала Цркву под контролом.

Једно од најважнијих питања које је потресло односе државе и Цркве у том периоду било је конкордатско питање из 1937. године. Конкордатско питање је још само један у низу примера како однос религије и политике може утицати, и утиче, на политичка дешавања. Иначе, конкордат је врста међународног уговора између Ватикана и одређене земље у којој живи римокатоличка заједница. Овим уговором се посебно регулише статус те заједнице као и њен однос са Ватиканом. Оно што је занимљиво у овом случају јесте чињеница да је СПЦ сматрала да овај уговор директно мења равноправан положај свих верских заједница у земљи, те да је „штетан и по државне интересе“³⁹³. Црква је у неколико наврата оштро осудила овај предлог, што ју је довело у сукоб са државом. Посебну тежину овом питању је дала болест патријарха Варнаве, за кога се у народу прочула вест да је чак и отрован. Када је Конкордат коначно потписан 23. јула 1937. године, а патријарх Варнава се упокојио, Свети архијерејски сабор је одлучио да искључи из Цркве све оне посланике православне вероисповести који су гласали за Конкордат. На даље инсистирање и критику СПЦ одреаговала је и држава, па је донета одлука да се повуче потписивање Конкордата, а Црква је са друге стране „повукла акт искључења посланика“³⁹⁴, чиме је ова епизода у њиховом односу затворена.

Хорор Другог светског рата је дочекао СПЦ на позицијама бранитеља отаџбине и државе, позивајући народ на слогу и уједињење у тешким временима. Неки аутори говоре и о активној улози Цркве у мартовском пучу 1941. године. Тако рецимо Иринеј Ђорђевић, епископ далматински, тврди следеће „Опет је српска црква

³⁹² Токо Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, друга књига, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата...* 567-568.

³⁹³ Ibidem, стр. 580.

³⁹⁴ Марко Вековић, „Улога религије у формирању српског политичког обрасца“ ... стр. 201.

била она која је указала народу и држави пут којим треба ићи. Они који су добро упознати с целом истином овога случаја не могу не признати, да је њезина одлучна и постојана морална подршка отворила широка врата историјском државном удару од 27. марта 1941. године и учинила могућим да се у парчад поцепца Тројни пакт Југославије са силама Осовине...³⁹⁵. Након тога, као што је познато, Југославија је увучена у рат, који је завршила брзим поразом. Та чињеница је директно утицала и на положај СПЦ, која је била прогоњена на готово целој територији Југославије, а нарочито на територији Независне Државе Хрватске. Слијепчевић детаљно анализира деловање Цркве за време Другог светског рата³⁹⁶, која се дефинитивно сусретала са великим изазовима у овом периоду. Међутим, крај Другог светског рата није донео бољитак, напротив, већ је озваничио почетак једног новог политичког система који је био крајње непријатељски настројен према религији уопште, а онда и према СПЦ.

Након Другог светског рата и успостављања Федеративне Народне Републике Југославије (ФНРЈ), долазе, како тврди Јевтић, „веома тешки тренуци за цркву“³⁹⁷. Нова држава је убрзо након ослобођења „приступила остваривању свога плана и програма, који су усмеравали будући развој државе у сасвим друкчијем смеру од онога који је очекивала већина народа“³⁹⁸.

Као и у другим новоформираним комунистичким државама, једна од институција које су биле прве на листи за обрачунати се са њима је била Црква. Зато је Јевтић у праву када каже да су са формирањем ФНРЈ дошли тешки тренуци за Цркву. Додуше, са том оценом се слаже већина аналитичара и истраживача у овој области. Рецимо, већ поменути Слијепчевић говори о прогону Цркве и свештенства,

³⁹⁵ Према: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, друга књига, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата...* стр. 603.

³⁹⁶ Погледати: *Ibidem*, стр. 606-629.

³⁹⁷ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 458.

³⁹⁸ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, трећа књига, За време Другог светског рата и после њега*, Београдски издавачко – графички завод, Београд, 1991, стр. 160.

које није било само „политичко – друштвено, него и физичко“³⁹⁹, наводећи велики број примера употребе насиља над свештенством.

Такав став према свештеницима, Цркви али и религији уопште је био у складу са државном политиком која је у раним формативним годинама своје државе хтела да елиминише све елементе друштва који су имали потенцијал да буду опозиција режиму. У складу са тим, није само Црква била на удару, већ и један шири део друштва који није био наклоњен комунистичкој идеји. Оно што је потурило мету на Цркву јесте управо идентификовање противника комунизма са Црквом, идеолошки и политички. Тако је Црква препозната као централна институција која жели повратак старих времена, оличених у крилатици „За Краља и отаџбину“. Управо из тог разлога се може донекле разумети насилна политика државе према Цркви и свештенству, поготово непосредно након формирања државе. Занимљиво је, додуше, и рећи да је СПЦ са радошћу примила ослобађање Београда и целе земље, поздрављајући партизане и Црвену армију при уласку у Београд, о чему Слијепчевић говори на неколико места.⁴⁰⁰

Оно што је такође важно истакнути јесте и општа политика државе према верским заједницама, која је одређена Уставом ФНРЈ из 1946. године. Чл. 25 овог Устава је целокупан посвећен питањима верских заједница. Поред тога што у ставу 1 прокламује слободу савести и слободу вероисповести, став 2 овог члана каже и „Црква је одвојена од државе“⁴⁰¹. Поред тога, каже се и да верске школе за спремање свештеника „стоје под општим надзором државе“ (став 3), те да је „Забрањена злоупотреба цркве и вере у политичке сврхе и постојање политичких организација на верској основи“ (став 4)⁴⁰². Овакав правни оквир и институционални однос државе према Цркви је поставио темеље за касније систематско подривање Цркве. Јевтић у

³⁹⁹ Ibidem, стр. 161-164. Погледати и: Јустин Поповић, *Истина о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији*, Штампарија Српске патријаршије, Београд, 1990.

⁴⁰⁰ Рецимо: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, трећа књига, За време Другог светског рата и после њега...* стр. 158, 177.

⁴⁰¹ „Устав Федеративне Народне Републике Југославије“, 1946, доступно на: http://www.arhivyu.gov.rs/active/sr-latin/home/glavna_navigacija/leksikon_jugoslavije/konstitutivni_akti_jugoslavije/ustav_fnrj.html, приступљено 1. јула 2017.

⁴⁰² Ibidem.

том смислу посебно истиче економску димензију политике државе према Цркви и њене последице за Цркву. Према његовим подацима, Цркви је „одузето 70.000 хектара земље и 1.180 црквених зграда, а ратна штета нанета СПЦ је тада процењена на ондашњих 2,5 милијарде динара, а накнадно је још пријављено 800 милиона. Та штета никада није наплаћена. Свештеници су били без прихода, били су приморани да раде у фабрикама, а то се косило са црквеним прописом“. Поред тога, Јевтић наводи и да је у „периоду од краја октобра 1944. до децембра 1948. убијено 22 свештена лица СПЦ без суда“⁴⁰³.

За разумевање односа цркве и државе у том периоду важно је и истаћи чињеницу да је држава омогућила повратак патријарха Гаврила 1946. године, када је било очекивано да ће односи између Цркве и државе кренути набоље. Нажалост, држава је изгледа допустила повратак патријарха само из својих уских интереса, како би пробала да преко њега утиче на Цркву и стави је под контролу. Међутим, брзо је дошло до сукоба на тој релацији, иако је држава, како наводи Јевтић, слала високе делегације у посету патријарху. Једном је у посети био чак и Александар Ранковић, али и он је био безуспешан.⁴⁰⁴ Ситуација је додатно закомпликована смрћу патријарха Гаврила 1950. године. Наиме, постоје чак и неке индиције да је патријарх био отрован, што је поново ставило у фокус однос државе и Цркве. У сваком случају, после њега је ступио на дужност патријарх Викентије (до 1958.) а након њега патријарх Герман, који је био на тој функцији све до 1990. године.

Последице комунистичке политике су биле погубне за Цркву, која је доживела исту судбину као и остале православне цркве које су се нашле у комунистичким режимима. Поред економских, које смо навели, треба посебну пажњу посветити и политичкој димензији политике према Цркви. Наиме, како Димшо Перић наводи, „држава је чинила све да разбије СПЦ“ и то је рађено политичким потезима који су били и неканонски и потпуно неприродни, а укључивали су план „да се створе следеће аутокефалне цркве: црногорска, македонска, босанска, војвођанска,

⁴⁰³ Све наведено према: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 458-459.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

србијанска⁴⁰⁵. Покушај стварања аутокефалних цркава у републикама је била политичка одлука која је имала за циљ да ослаби СПЦ. Држава је морала знати да процес добијања аутокефалије подразумева једну потпуно другачију динамику од оне коју је она замислила и да се не може извести ван црквених канона. Међутим, тврдо инсистирање на овим одлукама је довело до тога да и дан – данас постоји и функционише непризната тзв. „Македонска православна црква“, али и „Црногорска православна црква“ као и назнака „Хрватске православне цркве“. Додуше, треба исто тако рећи да је комунистичка власт „најзаслужнија“ за формирање непризнате „Македонске православне цркве“ која и данас функционише⁴⁰⁶, што је још један у низу доказа да односе религије и политике треба нарочито проучавати.

Што се тиче верујућег народа, логично је било очекивати да ће степен религиозности опасти у таквим условима. О томе смо већ говорили у претходном потпоглављу рада, што је свакако једна од директних последица државне политике. Међутим, након пада Берлинског зида, распада СФРЈ која је делила судбину осталих комунистичких земаља источне и централне Европе, дошло је до обнове религиозности и СПЦ поново стаје на пијадестал доминантне верске заједнице. Распад СФРЈ, који је пратило увођење вишестраначја и одређена демократизација политичког живота, директно је утицао на повратак религије на политичку сцену. Оно што је битно јесте да је новоуспостављена држава, Република Србија, која је била саставни део Савезне Републике Југославије, донела Устав 1990. године где је чл. 41 одредио да је слобода вероисповести загарантована и да су Црква и држава одвојене.⁴⁰⁷ Међутим, историјско – политички контекст је наметнуо да пракса буде другачије и да, како Јевтић тврди, „они који су до јуче прогонили цркву, сада би да се покажу као њени добротвори“⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Димшо Перић, *Црквено право*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1997, стр. 208. Овде наведено према: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 459.

⁴⁰⁶ Погледати више о томе у: Marko Nikolić, Duško Dimitrijević, „Macedonian Orthodox Church (MOC) in Former Yugoslav State“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 7, No. 1, 2013, pp. 193-215.

⁴⁰⁷ „Устав Републике Србије“, 1990, доступно на: <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-iz-1990.pdf>, приступљено 1. јула 2017.

⁴⁰⁸ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 459.

Однос државе и Цркве након пада комунизма се карактерише са три суштински важне чињенице: прва се односи на ревитализацију, односно препород, религије и релиозности након пада комунизма. То је иначе, како смо и показали, образац који прати све посткомунистичке земље и Србија се у томе не разликује од њих. Друго, за разлику од претходне две државне творевине, нова држава у којој се нашла СПЦ је била доминантно православна земља. И поред тога што је било и припадника других верских заједница у њој, сви они заједно су били верска мањина у односу на православну заједницу. И на самом крају, од стране државе је приметна промена у односу на верске заједнице генерално, па онда и на СПЦ. Али оно што је можда још карактеристичније, увођење вишестраначја у политички живот је утицало на то да готово све утицајније политичке партије желе да обезбеде подршку или барем позитиван однос са СПЦ. Најкарактеристичнији пример јесте управо и Социјалистичка партија Србије (СПС), која се иако номинално социјалистичка и секуларна, није либила да тражи подршку Цркве за свој програм и акције. О томе каква је улога саме Цркве била у овим процесима ће бити детаљније објашњено у наредном потпоглављу. У овом тренутку је најважније истаћи чињеницу да су се падом комунизма коначно стекли услови за ближе односе између Цркве и државе, који су утицали на њену улогу у турбулентним друштвено – политичким процесима деведесетих година прошлог века.

Историјско – политички контекст је такође битно утицао на односе Цркве и државе током деведесетих година. Ту пре свега мислимо на два несрећна догађаја, један са почетка деведесетих година, а други са краја. У првом случају, ради се о грађанском рату који је букнуо након распада Југославије (1991 – 1995.) и који је укључивао сукобе пре свега у Босни и Хецеговини и Хрватској, а у које је и српски народ био укључен. У другом случају, ради се о сукобу, тачније рату, на Косову и Метохији 1999. године, када је коалиција НАТО услед неразјашњених околности и разлога, а супротно пракси међународног права, извршила бомбардовање Југославије. Црква је била суштински повезана и са једним и са другим сукобом, и по ко зна који пут у историји била на страни интереса државе Србије и Срба. Тако је био

случај и са грађанским ратом, а поготово са сукобом на Косову. Треба додати да је СПЦ и дан-данас једна од најпринципијалнијих институција у земљи по питању непризнавања Косова као независне државе. Такође је важно напоменути да је све ово време Црква била институционално одвојена од државе, те да није била у повлашћеном положају, бар не формално. Али како је била важан идентитетски фактор, представљала борбу против бившег комунистичког режима и како је увек била на страни српског народа, Црква је добила велики простор у јавној сфери, преко којег је могла да утиче, или да барем саветује и усмерава политичке процесе.

Након референдума у Црној Гори 21. маја 2006. године, држава Србија после скоро стотину година постаје самостална. Законодавац је највиши правни акт ускладио са модерном европском праксом, која је између осталог подразумевала и световност државе, секуларизам и немогућност да се једна религија одреди као државна, што јасно и пише у чл. 11 Устава Републике Србије. Проблематика положаја верских заједница је додатно разрађена и у члановима 44, 45, 48, 49, 79 и 81, чиме је оквир њиховог деловања уставно одређен и утемељен.⁴⁰⁹

Међутим, уставне одредбе су дале један општи оквир деловања верских заједница, утемељен у модерној европској пракси и теорији, али је ипак ова тема захтевала много детаљније истраживање. Усложњавање српског верског мозаика, питања повраћаја имовине, увођења верских лица у ПИО фонд и сл. су све проблеми који су изискивали додатну законску регулативу. У том духу је предложен и усвојен *Закон о црквама и верским заједницама* из 2006. године.⁴¹⁰ У наредним редовима ћемо се детаљније посветити овом Закону, његовим критикама и последицама, а нарочито утицајем који је имао на СПЦ.

Сама потреба за доношењем посебног законског решења које би се тичало цркава и верских заједница није проблематичка. Како каже Милан Радуловић,

⁴⁰⁹ Погледати: „Устав Републике Србије“, 2006, доступно: <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/sr-Latn-CS/70-100028/ustav-republike-srbije>, приступљено 3. јула 2017. Мало детаљнију расправу о законским решењима у вези верских заједница у Србији видети у: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 450-453.

⁴¹⁰ „Закон о црквама и верским заједницама“, Службени гласник РС, бр. 36/2006, доступно: <http://www.vera.gov.rs/KSCVZ/uploads/Dokumenti/ZakonOCrkvamaIVerskimZajednicama.pdf>, приступљено 3. јула 2017.

тадашњи Министар вера у Влади Републике Србије, један од разлога за доношење овог Закона „садржан је у чињеници да у данашњем правном систему Србије, од 1993. године, не постоји посебан закон којим се уређују односи између цркве и државе...“⁴¹¹.

Оно што ми морамо истаћи као веома важно јесте чињеница да је овај Закон био предмет великог броја критика које су махом долазили од стране „малих“ верских заједница, невладиног сектора и међународне заједнице. Тако рецимо, уколико погледамо извештаје *International Religious Freedom Report*⁴¹² који издаје U.S. Department of State и који важе за стандард у литератури која се бави верским слободама у свету, приметимо да у случају Србије се увек помиње овај Закон, који и поред генерално добрих оцена у вези верских слобода у Србији, критикује праксу и последице које из његове примене проистичу. Једна о централних тачака критике јесте подела верских заједница коју Закон уноси, па су тако на основу аргуменције да неке заједнице имају „вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона“⁴¹³ одређене верске заједнице стекле статус „традиционалних верских заједница“ (чл. 10). За сваку од традиционалних верских заједница које овај Закон познаје (а то су: Српска православна црква; Римокатоличка црква; Словачка Евангеличка Црква а.в.; Реформатска Хришћанска црква; Евангеличка хришћанска црква а.в.; Исламска верска заједница и Јеврејска верска заједница) је додатно образложено због чега је донето такво решење. Занимљиво је истаћи да у чл. 11, који се тиче Српске православне цркве, стоји и „Српска православна црква има изузетну историјску, државотворну и цивилизацијску улогу у обликовању, очувању и развијању идентитета српског народа“⁴¹⁴. Према неким критичарима овог Закона, овакве оцене се косе са уставним одредбама о једнакости свих верских заједница. Међутим, није само ова одредба упитна са становништа усклађености са Уставом. Због тих разлога је и поднесена

⁴¹¹ Милан Радуловић, *Закон о црквама и верским заједницама*, Београд, 2006, стр. 3.

⁴¹² „International Religious Freedom”, <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/index.htm>, приступљено 3. јула 2017.

⁴¹³ „Закон о црквама и верским заједницама“, Службени гласник РС, бр. 36/2006, чл. 10.

⁴¹⁴ *Ibidem*, чл. 11.

пријава за оцену уставности овог Закона пред Уставним судом. Јануара 2013. године, суд је пресудио да је Закон ипак у складу са Уставом⁴¹⁵, чиме је ова прича добила коначан судски епилог, а односи између Цркве и државе добијају нове обресе.

Према Радуловићу, уколико погледамо историјат тог односа од успостављања комунистичке владавине након Другог Светског рата, целокупан однос Цркве и државе би се могао сместити у неколико фаза, тачније пет. То су:

- *Фаза терорисања:* Ова фаза се, према Радуловићу, карактерише терорисањем верских заједница, нарочито оних великих и значајних, каква је била СПЦ. Религија уопште је била схваћена као „конкурентска идеологија“, којој припада прошлост и коју ће комунизам коначно заменити. Према њему, притисци власти су били на почетку директни и брутални, да би касније постали перфиднији. О томе смо већ говорили, наводећи прецизне историјске податке о страдању цркве и верујућег народа. У овом периоду једино је Римокатоличка црква успела себи да обезбеди колико-толико бољи положај, уз помоћ дипломатских веза Ватикана. Према Радуловићу, ова фаза је трајала од 1944. до 1955. године;

- *Фаза контролисања:* како се показало да је религија доста отпорнији организам него што су комунистичке власти очекивале, а притом су и биле под одређеним међународним притиском у смислу обезбеђивања верских права и слобода, Радуловић сматра да је држава решила да стави верске заједнице под своју контролу. Како наводи, овај вид сарадње се сводио на обавештајне активности унутар Цркве које су имале за циљ идентификовање оних делова Цркве које су представљале отпор власти. Циљ овакве политике према Цркви је било њено свођење на верске обреде, без даљег мешања или дизања гласа у јавном животу. А ако би се то и десило, да онда такви иступи буду јасни у својој подршци режиму и идеологији коју он заступа. Радуловић сматра да су у том циљу коришћене две главне методе: финансијска зависност Цркве од државе са једне, и формирање нецрквених

⁴¹⁵ Погледати више овде: <http://www.bgcentar.org.rs/bgcentar/wp-content/uploads/2013/12/Ocena-ustavnosti-Zakona-o-crkvama-i-verskim-zajednicama.pdf>, приступљено 3. јула 2017.

удружења свештеника са друге. Према њему, овакав однос државе према Цркви је био на снази све до распада СФРЈ;

- *Фаза манипулисања:* ова фаза се, према Радуловићу, карактерише увиђањем, како их он назива, нео-комунистичких вођа да идеологија социјализма и идеја југословенства немају будућност, што их је окренуло ка националним идејама, нарочито након формирања независних држава. Тај заокрет их је упутио на СПЦ, јер је она ипак била место у коме се „национална идеја најпуније и најверније очувала“. Тај образац се може приметити и у осталим бившим југословенским републикама, па је Радуловић склон тврдњи да је то време било „време идеолошког и политичког манипулисања црквама и верским заједницама ради остваривања нових историјских и државотворних планова јужнословенских народа“. Према Радуловићу, подршка коју је Црква дала народним тежњама и државној политици је била „једина преостала опција“, након што је била „политички изманипулисана од неокомуниста“. Међутим, касније је дошло до „отрежњења“ СПЦ, која је нарочито након бомбардовања 1999. године преузела активнију, демократизирајућу, улогу у друштву која је доживела свој тријумф у петооктобарским променама;

- *Фаза добронамерног волунтаризма:* ова фаза означава нове тенденције у односима Цркве и државе, који су кренули у правцу демократских тековина и основа. Са обе стране је истицана спремност за сарадњу, али која није могла бити реализована на прави начин због недостатка правног оквира деловања верских заједница, што је Радуловићев аргумент. Управо из тог разлога је приступљено изради и коначном усвајању Закона о црквама и верским заједницама 2006. године, са чијим усвајањем почиње нова фаза односа Цркве и државе;

- *Фаза легализације, афирмације и интеграције:* након што су цркве и верске заједнице признате као „јавни културни и социјални системи који врше аутохону и незаменљиву улогу у друштву“ Законом из 2006., постављене су основе за нове односе између Цркве и државе. Радуловић поред тога истиче и посебне

законе за реституцију имовине верских заједница, али и укључивање образовних и социјалних установа верских заједница као равноправних у државни систем.⁴¹⁶

Овај преглед односа Цркве и државе је доста користан за наш рад, иако се у неким деловима може приметити да Радуловић пише ове редове као Министар вера, дакле, службеник Владе Републике Србије. Међутим, за нас је од веће важности промена у политичком понашању Цркве за време од пада комунизма до 2000. године, коју и он идентификује. Како смо већ раније навели, ми желимо управо да објаснимо због чега је дошло до те промене, која је учинила СПЦ активним актером демократизације. О томе ће бити речи у следећем делу нашег рада.

Поред тога, сматрамо да је од велике важности напоменути и чињеницу да се пад комунизма у неку руку поклопио са променама у лидерству СПЦ, на чије је чело дошао блаженопочивши патријарх Павле, децембра 1990. године. Павле, који се задржао на тој позицији све до смрти новембра 2009. године, је неретко био и политичка фигура за време свог столовања. Управо из тог разлога, ми ћемо се у даљем раду посветити и његовим политичким деловањем, заједно са деловањем СПЦ и кључних политичких актера.

3. Српска православна црква као актер демократизације Србије

Када смо образложили доминантну позицију СПЦ на верској мапи Србије, као и приказали историјски оквир односа Цркве и државе који се, како смо показали, кретао од симфонијског односа па све до отвореног терорисања Цркве од стране државе, у овом делу рада ћемо настојати да прикажемо улогу СПЦ у процесу демократизације који је започео падом комунистичког режима и увођењем вишестраначког система па до данас. Сматрамо да је најкорисније поделити овај период на период пре 2000. године и период након 2000. године, односно петookтобарских промена које су задесиле Србију. Наша претпоставка јесте да је

⁴¹⁶ Све наведено према: Милан Радуловић, *Закон о црквама и верским заједницама...* стр. 13-23.

СПЦ имала важну улогу у тим процесима, што ћемо покушати да покажемо у даљем раду.

3.1 СПЦ и политика у периоду 1990 – 2000. године

СПЦ је била активан актер у готово свим политичким догађајима последње деценије XX века. Јевтић исправно примећује да се Црква својим активизмом „показала као једна од најважнијих друштвених институција *чије су одлуке у много чему битно утицале на политички живот, расположење и понашање народа* (курзив М.В.)“⁴¹⁷. У овом делу рада ћемо се бавити улогом СПЦ у периоду од увођења вишестраначја 1990. године па све до петооктобарске револуције из 2000. године.

Ових десет година представљају веома тежак историјски период за Србију, која је неколико пута била на великим искушењима. Оно што је посебно битно за нас јесте да је увођење вишестраначја и коначни раскид са комунистичком прошлошћу праћен са препородом религије. Препород религије је избацио СПЦ у први план, као доминантног верског актера, који је био важан политички актер током деведесетих година.

Почетна претпоставка од које полазимо је различито политичко понашање СПЦ према режиму Слободана Милошевића за време 90тих година XX века. Тачније, њен амбивалентан став. Такав став је можда и најбоље описан од стране Славише Орловића који каже „*Улога СПЦ се мењала према актуелном режиму током деведесетих, од подршке режиму почетком деведесетих, преко критике 1992. године, до захтева да Слободан Милошевић поднесе оставку* (све курзив, М.В.)“⁴¹⁸. У нашем раду управо желимо да покушамо да објаснимо ову промену у политичком понашању СПЦ, у складу са хипотетичким оквиром који смо раније поставили.

Однос СПЦ према процесу демократизације у периоду од увођења вишестраначја па до петооктобарске револуције се може приказати на неколико

⁴¹⁷ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 163.

⁴¹⁸ Славиша Орловић, *Политичке партије и моћ*, Чигоја штампа, Београд, 2002, стр. 219.

илустративних примера. Са једне стране, имамо врло јасну декларативну и номиналну подршку процесу демократизације од стране Цркве и црквених великодостојника. Уколико погледамо саопштење Светог архијерејског Сабора из маја 1990. године, видећемо да Црква „*поздравља демократизацију и наговештај слобода у нашем друштву* (курзив М.В.)“, и додаје „А црква светосавска је одувек патриотска, а не партијска, тј. отаџбинска, а не страначка. Зато она *благосиља повратак слобода нашој земљи и поздравља могућност истинског избора у политичким и друштвеним опредељењима* (курзив М.В.)“⁴¹⁹. Међутим, историјско – политички контекст са почетак деведесетих година XX века је утицао на то да су „носиоци политичке моћи у Србији споразумно са СПЦ тежили да остаре интерес кроз заштиту људских и националних права српског народа у бившим републикама СФРЈ, због чега су ти односи имали облик кооперативности и сарадње на обострану корист, упркос идеолошким и систематским разликама међу њима“⁴²⁰. Са друге стране, Црква је често била и директна опозиција владајућем режиму и активно учествовала у демонстрацијама против њега, што је чини активним актером демократизације у Србији. Међутим, због специфичних односа са државом, који нису били институционално уређени већ условљени историјско – политичким тренутком, она је често подржала политику државе. У овом делу рада ћемо управо покушати да објаснимо ту специфичну амбиваленост у политичком понашању СПЦ до 2000. године.

Преломна тачка која је означила нову еру политике и назнаке демократизације на овим просторима су били први вишестраначки избори у Србији, након комунистичког једнопартизма који је трајао од краја Другог светског рата. Како смо и раније навели, препород религије и СПЦ се дешавао готово у исто време, и Црква је

⁴¹⁹ Саопштење Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, *Гласник, службени лист СПЦ*, бр. 6, 1990, стр. 124-125. Овде наведено према: Ксенија Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011, стр. 134.

⁴²⁰ Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011, стр. 13.

излазила у јавност са својим коментарима по питању важних политичких, али и неких других, питања. Први вишестраначки избори су свакако били једно такво питање. СПЦ је дала снажну подршку одржавању ових избора и искористила своју снагу да мобилише народ да учествује у истим.

Уколико погледамо саопштење Светог архијерејског Сабора уочи самих избора, видећемо да је то тачно. У саопштењу се, између осталог, каже „Свети архијерејски Сабор Српске православне цркве поздравља зору политичке слободе у нашој земљи и прве послератне слободне изборе“. Занимљиво је додати и како је Црква видела прве изборе, а онда последично и демократизацију. У истом саопштењу се додаје „Црква после избора у новом демократском друштву очекује да поново задобије место које јој историјски и природно припада у српском народу... она се нада свом повратку у школе, болнице, средства јавног извештавања и уопште у јавни живот, ради духовног обнављања и моралног препорода наших младих поколења“⁴²¹. Дакле, према овом саопштењу СПЦ, Црква је видела демократизацију као позитивну ствар пре свега за себе и своје интересе. Демократизација друштва је значила и освајање верских слобода, што је била заиста велика ствар након периода комунистичке власти. Верске слободе су водиле ка препороду религије, а препород религије је сместио СПЦ на место које је историјски скоро увек имала – доминантног верског актера. Из тог угла, било би нетачно да је подршка првом замаху демократизације била чисто теолошко – православног карактера. Наравно, да није било теолошке основе за то, тешко да би Црква дала своју подршку. Међутим, вероватније је иницијална подршка демократизацији имала своје разлоге у уско гледаним интересима Цркве да се поново врати у јавну сферу и друштвено – политички живот. У својим јавним и званичним наступима, што су свакако саопштења Светог архијерејског Сабора, се прецизно види ова идеја.

Чак је и Црква сазвала ванредно заседање САСа (30. новембар – 6. децембар 1990. године) на којем је расправљано о проблему демократизације. Оно што је

⁴²¹ Саопштење Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, *Гласник, службени лист СПЦ*, бр. 12, стр. 251. Овде наведено према: Ксенија Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 134.

посебно важно за истаћи јесте мишљење САСа да „Сабор посебно наглашава недопустиво свако професионално бављење свештених лица политиком, поготово њихово ангажовање у странкама (курзив М.В.)“ и додаје да је „Црква изнад приземне политике и свих странака, да она не дели, него сабира и уједињује, па стога позива све верне да не заборављају да су сви једно тело Христово у Светом причешћу, независно од политичког опредељења и страначке припадности“⁴²². Према Радовану Биговићу, из ових раних саопштења и ставова СПЦ се може јасно видети да она „подржава демократизацију друштва, политички и партијски плурализам, да остаје неутрална у односу на странке и да се свештеници не могу професионално бавити политиком“⁴²³. За почетак, ови ставови делују довољно убедљиво када је у питању илустрација општег односа СПЦ према демократизацији.

За даљу анализу деловања и улоге СПЦ од увођења вишестраначја до 2000. године је најкорисније употребити Јевтићеву класификацију. Он, наиме, сматра да је утицај Цркве на друштво, а оно и на политику, најконкретније изражен у: а) ставовима Цркве према важним друштвеним и политичким питањима и б) тежњи субјеката политике да се приближе Цркви⁴²⁴. Као допуну, у нашем раду предлажемо да проширимо ову класификацију и да додамо и трећи аспект у оквиру којег би могли додатно да осветлимо улогу СПЦ у овом периоду, а то је анализа политичке делатности Цркве. У складу са тим ћемо и структурирати нашу анализу улоге СПЦ за време деведесетих година XX века, тачније од 1990. до краја 2000. године.

3.1.1. Ставови СПЦ према важним друштвеним и политичким питањима

У ранијем тексту смо већ навели да је СПЦ дала, барем номинално, јасну и директну подршку процесу демократизације, што се може видети анализом саопштења САСа. Оно што је важно разумети јесте чињеница да се процес

⁴²² Саопштење Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, *Гласник, службени лист СПЦ*, бр. 12, стр. 247. Овде наведено према: *Ibidem*.

⁴²³ Радован Биговић, *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословског факултету СПЦ, Београд, 2000, стр. 263. Овде наведено према: *Ibidem*, стр. 134-135.

⁴²⁴ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 463.

демократизације готово па преклопио са процесом препорода религије и враћања СПЦ на велика врата у јавни живот Србије. Тачније, процес демократизације је био предуслов за верски ревитализам и препород, па су у том смислу ова два процеса комплементарна. СПЦ је дакле од самог почетка имала разлоге да да подршку том процесу, који је означио крај њеног прогона и маргинализације који су били оличени у комунистичкој владавини.

У овом делу рада ћемо, дакле, анализирати ставове СПЦ према важним друштвеним и политичким питањима која имају директну или индиректну поруку у вези са њеном улогом у процесу демократизације. Званични ставови Цркве су садржани у званичним документима, саопштењима и апелима Светог архијерејског сабора СПЦ (САСа) и Светог архијерејског синода СПЦ (САСи). Сви званични акти овог тела су објављени у званичном гласилу СПЦ – *Гласнику Српске православне цркве*. Напомињемо да је овај извор доступан јавности у Библиотеци Српске патријаршије у Београду⁴²⁵, те да смо ми за потребе овог дела рада истраживали методом анализе садржаја документа званичне ставове Цркве у периоду децембар 1990. до новембра 2001. године. Посебно смо се интересовали за ставове поводом политичких питања а нарочито односа са државом, оличеној у односу са Слободаном Милошевићем, централном политичком фигуром тог времена.

Оно што се одмах да приметити у анализи ових саопштења јесте чињеница да политичке теме и догађаји готово да доминирају у саопштењима САСа. Наравно, ту су и питања унутрашње организације Цркве и нека друга питања којима се нисмо бавили у нашој анализи. Што се тиче саопштења која се односе на однос Цркве и државе, видећемо да је Црква од самог почетка имала за циљ да заштити интересе српског народа, ма где год се он налазио и да је била веома критички настројена према режиму Слободана Милошевића. За све ово време, Црква је од државе инсистирала на два стварима – увођењу веронауке у основно и средње

⁴²⁵ Занимљиво је истаћи и коментар особља Патријаршијске библиотеке аутору овог рада када је затражио увид у саопштења Сабора од 1990. године, речима „Толико њих је писало о тој теми, али само мали број њих се сетио да погледа ова саопштења“.

образовање и повраћај црквене имовине. Како ћемо показати, држава није имала слуха за ове захтеве.

Прво саопштење СПЦ које смо анализирали је објављено непосредно пред прве вишестраначке изборе у Србији и Црној Гори. Слободни и фер избори се сматрају за један од главних предуслова демократских политичких режима. Важно је напоменути овде да је Црква поздравила и веома позитивно оценила организацију првих вишестраначких избора као „зору политичке слободе“. У саопштењу, које је насловљено „Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве српском народу уочи вишестраначких избора у Србији и Црној Гори“ се каже: „Свети архијерејски Сабор Српске православне цркве *поздравља зору политичке слободе у нашој земљи и прве послератне слободне изборе* (курзив М.В.). Желимо и надамо се у Бога да ће предстојећи избори у Србији и Црној Гори бити заиста часни и поштени“. Поред тога, истиче се погубност политике једнопартизма и једноумља из протеклих 45 година, време принуда и лажног гласања. Зора демократије се очекује да обасја и саму Цркву, која очекује „да после избора, у новом, демократском друштву поново задобије место које јој историјски и природно припада у српском народу“. Црква је такође веома конкретна у смислу правца свог повратка у јавни живот, па се у овом саопштењу наводи и повратак у „школе, болнице, средства јавног извештавања и уопште у јавни живот, ради духовног обновљења и моралног препорода наших младих покољења. Исто тако, очекује се да јој се што пре врати њена одузета имовина, без које она не би могла вршити своју благотворну делатност у друштву. На крају, тврдо верујемо да ће то све бити зајемчено и новим, истински демократским Уставом“⁴²⁶.

Из овог првог саопштења видимо неколико ствари. Прво, јасна подршка изборима али и велика очекивања од процеса демократизације и за саму Цркву. Црква је правилно уочила да би демократизација земље, која подразумева и повратак верских слобода између осталих, учинио и да се њена позиција у друштву промени. У

⁴²⁶ „Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве српском народу уочи вишестраначких избора у Србији и Црној Гори“, *Гласник Српске православне цркве*, децембар 1990., стр. 251.

складу са тим, подршка том процесу је била природно решење за Цркву, која је након година проведених у комунистичком систему коначно видела прилику да изађе на јавну сцену и преузме улогу која јој припада. Као што видимо, Црква има и јасне смернице у ком правцу би њена улога требала да иде у новом друштву, улога која је требала да буде зајемчена новим Уставом. Ми верујемо да ово саопштење може користити као доказ иницијалне, прве, подршке Цркве процесу демократизације у Србији.

Одмах након тог саопштења, на редовном заседању САСа у Београду, које је било одржано од 9. до 24. маја 1991. године, ове смернице и захтеви су потврђени. У званичном саопштењу са тог састанка се каже и следеће: „Сабор је донео одлуку да наша Црква одговорно покрене пред Скупштином Србије питање враћања Српској православној цркви земље, шума и некретнина које су јој после рата неправедно одузете (курзив, М.В.)“, али се и додаје „Сабор с правом очекује да верска настава буде уведена у школе у Србији, Црној Гори и другим републикама где то још није учињено, као и да се дозволи редован програм на радију и телевизији (курзив, М.В.)“. Посебно је важан и позив „носиоцима друштвене и државне моћи у Југославији да постојећу државно-политичку кризу решавају ненасилно и демократским путем, а све хришћане, православне, римокатолике и остале, све муслиманске вернике и све људе добре воље да не заборављају да свеобухватна љубав Божја и све нас обавезује на љубав, чији минимум јесте узајамна трепељивост“⁴²⁷.

Нажалост, следећи период у којем се нашала цела држава, али и Црква, је утицао и на њено политичко понашање. Видећемо да се у готово свим званичним саопштењима од почетка рата Црква прво бавила политичким, па тек онда црквеним стварима. Када су већ почела ратна дејства, СПЦ је сазвала ванредну седницу САСа која је одржана 4-5. новембра 1991. године. Како је наведено у саопштењу, ово заседање је заказано: „ради доношења хитних и животно важних одлука везаних за духовну мисију Српске православне цркве и за опстанак и будућност српског народа у овим трагичним и судбоносним данима његовог страдања и борбе за слободу и

⁴²⁷ “Саопштење са редовног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве“, 9-24. мај 1991. у Београду, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1991, стр. 110-111.

*достојанство пред претњом новог геноцида у рату који је изазвала хадезеовска Хрватска (курзив, М.В.)*⁴²⁸. Напомињући да жели мир не само српском него и хрватском народу, као и свим осталим народима, СПЦ је против „пројекта који би српском народу ускратио основно демократско и природно право на самоопредељење и на живот у једној државној заједници“. У истом саопштењу се напомиње да је *делегација Сабора посетила у то име и председника Слободана Милошевића али и потпредседника Председништва Југославије, др Бранка Костића*. Сабор је основао и радну групу која је развијала наведена начела и водила о њима разговоре са представницима опозиционих политичких странака. На самом крају се истиче „Сабор поново подсећа све православне Србе да наша света *Православна црква допушта једино одбрамбени рат кад је он, упркос нашем залагању за мир, и против наше воље наметнут, а апсолутно одбацује сваки завојевачки и неправедни рат* (курзив, М.В.), при чему се српски војник, којега треба да краси традиционално чојство и јунаштво, мора борити витешки и часно, не каљајући злочинима и неправдом свој и народни образ“⁴²⁸.

Из овог саопштења са краја 1991. године се види неколико ствари. Прво, од самог почетка Црква је узела јасан и прецизан став у вези са ратним дејствима која су почела на тлу бивше Југославије. Став Цркве је увек био на страни интереса српског народа. Међутим, Црква апелује на мирно и демократско решење сукоба, па је у том смислу и посетила носиоце политичке моћу у Србији. Друго, Црква се децидно држи православне теологије и црквених канона, опомињући народ да она допушта само одбрамбени, а никако завојевачки и неправедан рат. И треће, критичари политичког деловања Цркве за време ратних дејстава, нарочито у БиХ, су често критиковали иступе појединих владика Цркве, у исто време заборављајући да је став САСа обавезан за све чланове Цркве и да се појединачно понашање припадника једне институције не може приписати целој институцији, што је често био случај са СПЦ. Међутим, осећајући да ће политичка криза имати далекосежне последице по српски

⁴²⁸ “Саопштење о ванредном заседању Светог Светог архијерејског сабора Српске православне цркве“, 4-5. новембар 1991. у Београду, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 1991, стр. 214.

народ, Црква је одлучила да сазове још једно ванредно заседање САСа, и то 16-17. јануара 1992. у Београду. Као главни разлог сазивања наведено је „питање садашњих збивања у Југославији и око ње, на међународном плану, са далекосежним последицама за српске земље и српски народ у целини“. Тај историјски тренутак се још назива и „страшним часом наше историје“, те је САС одлучио да „подсети српски народ и светску јавност“ не неке чињенице, које ћемо сумирати овде:

1. Истиче се приврженост српског народа хришћанској Европи и његово историјско савезништво демократским државама, али се доводи у питање чињеница да се сада о српском народу у Хрваткој и Босни, где су они настањени вековима, говори као „националним мањинама“. Као главни кривац за овакво стање ствари се види „Титова комунистичка диктатура преко свог изразито антисрпског АВНОЈ-а“,
2. Истиче се да Српска црква, као ни већина српског народа, никада нису били присталице безбожног комунизма у било ком издању. Према СПЦ, српски народ се нетачно поистовећује са својим дојучерашњим целатима и осећа се изневереним од стране својих дојучерашњих савезника. Додаје се и да је српском народу *„озбиљно пољуљано поверење и његово поверење у руководство Србије и у Председништво Југославије – и још више у врх југословенске војске (курзив, М.В.)“*,
3. СПЦ стаје у заштиту свих права српског народа у свим крајевима у којима он живи, притом не угрожавајући суседне народе. Посебно се истиче право српског народа у Босни и Херцеговини и у српским Крајинама, и додаје се *„Ничије погодбе са носиоцима власти у Србији, која нема мандат да иступа у име читавога Српства, или са органима југословенске федерације, или са командујућим структурама југословенске војске, не обавезују српски народ као целину, без његове сагласности и без благослова његове духовне Матере, Православне српске цркве (курзив, М.В.)“*.
4. СПЦ свесрдно подржава мирно разрешење југословенске кризе и подржава напоре УН на том плану. Подржава се истовремено и право српског народа

у БиХ и српским Крајинама да му се „обезбеди слободан живот и самосвојно политичко организовање“⁴²⁹.

Сматрамо да је овим саопштењем Црква по први пут јавно дигла глас против државне политике и владајућег режима. Као што видимо, Црква осећа да је народу опало поверење у режим и председништво Југославије, те да ничије погодбе у име целог народа српског њега не обавезују док Црква не да благослов. Међутим, уколико је ово саопштење било у неку руку блага критика режима, треба погледати „Меморандум Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве“, који је усвојен на редовној седници САСа одржаној у Београду 14-27. маја 1992. године. Овај Меморандум је у литератури често истицан као пример протеста Цркве против владајућег режима, па тако Анђелковић-Петрушић каже да се Црква овим документом „недвосмислено оградилa од владајућег режима и упутила му жестоку критику“⁴³⁰. Анализом овог текста се види да су поново политичке теме биле присутне на дневном реду Сабора, што је диктирала историјско – политичка ситуација. Поново истичући историјски развој српског народа, са посебним акцентом на страдања у комунистичкој Југославији, САС СПЦ је поново указао на неоправдано приказивање српског народа као јединог кривца за политичку кризу у западним медијима. Сабор је истакао да је тренутно стање у Југославији пре свега „последича комунистичке прошлости“, са јасном критиком међународне заједнице. Црква је истакла неслагање са наметањем решења од стране међународне заједнице, нарочито због тога што она не узимају у обзир важне историјско – политичке чињенице те су стога неприродна и неправедна, поготово према српском народу. За наш рад је од посебног значаја однос према политичким властима у Србији и Црној Гори. У овом Меморандуму је уствари изречена прва јавна критика власти од стране Цркве, и то на овај начин: „Са жаљењем констатујемо да партије на власти у Србији и Црној

⁴²⁹ „Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве српском народу и међународној јавности са ванредног заседања 17. и 17. јануара 1992.“, *Гласник Српске православне цркве*, јануар 1992., стр. 3-5.

⁴³⁰ Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 40.

Гори, наслеђујући структуре и органе, средства и начела послератног комунистичког система, ни данас не омогућују равноправни демократски дијалог у друштву, нити поделу одговорности и сарадњу са свима осталима (курзив, М.В.)⁴³¹. Поред тога, Црква изражава и незадовољство у односу политичких странака према њој самој, говорећи „Иако на другачији начин, те партије, ништа мање ефикасно, не допуштају Цркви да заузме оно место у друштву које јој је вековима припадало и које јој припада у складу са њеним духовним и моралним вредностима. Атеисти су и даље повлашћени слој у друштву, посебно у просвети (курзив, М.В.). Власт обећава исправљање историјских неправди и насиља над Црквом и савестима људи, али практично не испуњава ни једно битно обећање. Веронаука је поново искључена из школа; Господу Христу и Светом Сави затворене су и школе и дечије душе; црквена имовина која треба да буде враћена Цркви развлашћује се и распродаје...“.

Незадовољство Цркве према властима и режиму је додатно и веома прецизно истакнуто у речима „*Зато се Српска црква отворено **ограђује** и дистанцира од ове и овакве власти и њених носилаца, као и од њиховог без народа донетог Устава и од припреманих избора, који не уливају поверење како својој исхитреношћу тако и начином на који се припремају* (курзив, М.В.)“.

Црква у овом Меморандуму не само да се оградилa од власти и режима Слободана Милошевића, већ је и предложила конкретно политичко решење за кризу у којој се нашао српски народ. Наиме, Црква предлаже и позива народ на „*стварање **владе народног поверења, националног јединства и свенародног спаса. Подсећамо све на власти, посебно у Србији, да ничија столица није важнија од судбине и слободе целог народа и да нико нема монопол над народом и будућношћу наше деце*** (курзив, М.В.)“.

Текст меморандума садржи и отворен протест против свих властодржаца у бившој Југославији, али и Европској заједници, наводећи њихову неспособност да реше политички проблем који постоји. Наводе се и конкретни подаци о страдању српског народа широм бивше Југославије, и директно се именују Туђман и Изетбеговић као људи који би „радије изабрали сувереност и независност по цену рата него мир без суверености и независности“⁴³¹.

⁴³¹ „Меморандум Светог архијерејског сабора донет на његовом редовном заседању од 14. до

Меморандум САСа из 1992. године јесте светао пример политичког деловања православних цркава у процесима демократизације широм света. У том смислу је потпуно невероватно занемаривање једне овако важне поруке православне цркве и њеног односа према држави и тадашњем режиму. Црква не само да се јавно оградилa и дистанцирала од носиоца политичке власти, већ је отишла и корак даље у својој политичкој делатности па је предложила и једно де факто политичко решење, тј. оснивање владе народног поверења. Из текста Меморандума се виде и мотиви Цркве за ово саопштење, а то је неспремност државе да испуни њене захтеве у виду увођења веронауке и враћања црквене имовине. Од тог тренутка, Црква је постала један од најактивнијих критичара политике владајућег режима у Југославији. Критика власти и политичке поруке постају саставни део готово сваког саопштења САСа од тог тренутка, па све до петооктобарских промена. Тако су политичке теме доминирале и на ванредном заседању САСа одржаног од 8. до 10. децембра 1992. године. У званичном саопштењу се говори о лажним оптужбама против српског народа због: „тобожњих масовних силовања муслиманки“ у Босни и Херцеговини. Према САС, те оптужбе су фабриковане у циљу нечасне ратне пропаганде против српског народа. Посебно се позивају сви чланови и представници водећих политичких странака у Србији и Црној Гори, као и они који нису чланови ниједне странке, да имају у виду тешка времена у којима се српски народ налази и да никако не смеју да подреде уско дефинисане интересе својих партија опстанку и јединству нације. Црква је чак и дала „упутство“ о томе како треба гласати на предстојећим изборима, који су били одржани 20. децембра. У тексту се каже да сви треба да гласају по својој савести, али да верујући људи *„не би могли гласати за оне који програмски заступају безбожна гледишта о човеку и свету, без обзира на страначку припадност* (курзив, М.В.)“. У истом саопштењу се апелује на власти у Хрватској да омогуће повратак свештенству и народу у своје домове, али и на међународну заједницу да скине ембарго и неправедне санкције према ионако угроженом народу. Приступан је и императивни тон када је у питању наговештај нових војних интервенција усмерених против српског народа, па се каже „Доста нам је крви и оружја, потребан нам је мир и

27. маја 1992. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1992., стр. 94-97.

помирење!“. У тексту се налази и позив целом свештенству и верном народу да 23. децембра учествује у молитви за престанак рата и помирење⁴³².

Из овог саопштења се још једном види брига Цркве за судбину српског народа, али се нарочито истиче неки вид савета како треба гласати на изборима који су били одржавни 20. децембра 1992. Црква не жели ником да намеће свој став, али сматра да верујући људи не могу гласати за оне странке које заступају „безбожничка гледишта“. Сматрамо да је ово један индиректан начин позивања народа да не гласају за СПС, владајућу странку атеистичке идеологије. И даље се поставља питање ефекта овог саопштења, али у сваком случају сматрамо да је оно важан показатељ политичког понашања СПЦ усмереног према отпору режиму, што се свакако може разумети под демократизирајућим активностима.

У неку руку је разумљиво што је питање ратних дејстава на територији БиХ и њихових последица по српски народ било једно од централних питања о којима је САС расправљао тих година. Тако је, рецимо, након редовног заседања САСа и то у периоду од 14. до 26. маја. Ово заседање је веома важно и због тога што је на њему поновљен захтев за образовање владе народне слоге. За свеопшту несрећу у којој се налази српски народ САС види властодршце који имају порекло у тоталитарном режиму комунизма. Према Цркви, „*Власти које су најодговорније за стање у које смо сви доведени немају снаге ни истинског поверења ни покрића да народ изведу на прави пут* (курзив, М.В.)“. Црква види и предлаже решење у виду образовања владе народне слоге, јер према њој „Треба уступити место бољима, мирно, сараднички и трепељиво“. Црква је још једном истакла своју посвећеност демократизацији, процеса у којем је увођење вишестраначког система и политичког плурализма од велике важности, за који се вели да је „предуслов за развој истинске демократије“. Међутим, САС нарочито указује на „тенденцију код појединих странака, нарочито у Републици Црној Гори, да се мешају у унутрашње ствари Цркве, покушавајући да манипулишу Црквом у своје политичке циљеве...“. Верујемо да је ово усмерено

⁴³² „Саопштење са Ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве одржаног од 8. до 10. децембра 1992. године“, *Гласник Српске православне цркве*, децембар 1992, стр. 200-201.

према оним политичким субјектима у Црној Гори који су већ тада подржавали и иницирали стварање некаконске православне цркве у Црној Гори, процес који ће нарочито добити на значају након отцепљења Црне Горе на референдуму од 21. маја 2006. године⁴³³.

Занимљиво да Црква у овом саопштењу уствари по први пут прави директну везу између властодржаца и тоталитарног режима комунизма. То се може разумети, јер се СПС видела као наследница структуре, инфраструктуре, људског и сваког другог капитала из комунистичког периода, што јој је омогућило, поред других ствари, и доминантне победе на изборима у раним деведесетим годинама. Међутим, изгледа да је СПС у неку руку наследила и однос према верским заједницама из комунистичког периода и вероватно је то један од разлога због чега није изашла у сусрет нити једном захтеву Цркве у том периоду. У том смислу, Црква није имала разлога да пружи било какву подршку овој партији или њеном руководству. Напомињено да је предмет веронауке у том тренутку уведен у школски систем Републике Српске и Републике Српске Крајине. У исто време су ратна дејства буктала а српски народ био у веома тешкој ситуацији. Једна од ствари које се често замерају Цркви у том периоду јесте и њено одбијање да прихвати било које решење наметнуто од стране међународне заједнице а које би било супротно интересима народа. У том смислу је илустративан пример апела Цркве против наметнутих одлука међународне заједнице по питању нових граница, објављен 5. јула 1994. године. У овом случају, то је био план Контакт групе, којим би Срби добили битно мање територије него што су у том тренутку контролисали. Побуде Цркве у овом случају су биле политичко – верске природе, а наметање нових граница би учинило губљење великог броја манастира и цркава који су део вишевековне традиције Цркве. У складу са тим, Црква упућује апел српском народу „да стане у одбрану вековних права и слобода својих, својих виталних интереса, нужних за физички и духовни опстанак и опстанак на својој очевини и дедовини“. Поред тога, скреће се пажња међународној

⁴³³ “Саопштење са редовног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, Позив за образовање владе народне слоге“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1993, стр. 98-99.

заједници на могуће екскалације сукоба за које би она била одговорна.⁴³⁴ Због нарочито тешке ситуације српског народа са западне стране реке Дрине, СПЦ је одлучила да сазове ванредно заседање САСа у Бањалуци, од 1. до 4. новембра 1994. године. Овај потез је био у неку руку и симболична подршка напорима српског народа да издржи све недаће које су га снашле. У том смислу, логично је претпоставити да је и само место одржавања Сабора имало политичку поруку, поготово у том тренутку. Поред позива на прекид рата, поново се истиче неправедно наметање територијалног разграничавања између држава које предлаже међународна заједница. Тражи се и право на самоопредељење српског народа и укидање санкција. Исто се тражи и од челника „нашег народа“. Ово је била одлична прилика и да се критикује власт Београда и режим Слободана Милошевића због његове политике према избеглицама. Црква сматра да су „санкције које је завела садашња власт у Савезној Републици Југославији против своје ионако на крст распрете и страдала браће са западне стране Дрине“ уствари „нечовечније санкције (курзив, М.В.)“ од оних који је наметнула међународна заједница. Сматрамо да је ово била и коначна прекретница у односима Цркве и режима Слободана Милошевића и једна од најжешћих критика његове политике. У истом саопштењу Црква захтева „од власти у Србији и Црној Гори да одмах укину санкције против свога народа“, у исто време их опомињући да је крајње време за „*престати служити се народом и почети служити народу* (курзив, М.В.)“⁴³⁵.

Постало је више него јасно да је дошло до коначног разлаза између Цркве и режима Слободана Милошевића. Поруке које је Црква усвојила на овом заседању у Бањалуци су биле битно политичке, подстакнуте одлуком режима из Србије да се на посебан начин опходи према српским избеглицама. Такав однос према властима је добио свој континуитет саопштењем са редовног заседања САС у Београду, од 15. до 26. маја 1995. године. Иако је повод за обраћање било педесет година од победе

⁴³⁴ „Апел српском народу и светској јавности“, *Гласник Српске православне цркве*, октобар 1994, стр. 194-195.

⁴³⁵ „Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве са ванредног заседања у Бањалуци (1-4. новембар 1994)“, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 1994, стр. 220-222.

над фашизмом, Црква је искористила прилику да се позабави тешким положајем српског народа. Подсећамо да је НАТО бомбардовао српске положаје у Републици Српској 25. и 26. маја 1995., а земља се и даље налазила под санкцијама. Однос са режимом није могао да изостане ни из овог саопштења, где се каже „Из свега што се догађа последњих година, нарочито од августа прошле године, *постаје јасно да су духовни и страначки наследници некадашњих комуниста, још једном спремни да свој опстанак на власти плате невином крвљу свога народа* (курзив, М.В.)...“. Црква предлаже свим одговорнима да „одбију да признају државе Хрватску и Босну и Херцеговину у њиховим вештачким („авнојевским“) границама, све док се не изнађе преговорима мирно коначно решење“. У том тренутку Црква примећује да би признавање ових држава значило и озакоњавање актова насилне агресије, српски народ би био стављен у подређен положај а праведни и обрамбени рат српског народа окарактерисан као агресија⁴³⁶.

Дакле, видимо да се континуитет критике власти наставио, као и повезивање власти са комунистичким режимом. Оно што је посебно битно за истаћи јесте да се у наредном периоду приступило мировним преговорима и рат у БиХ је коначно завршен потписивањем Дејтонског мировног споразума 21. новембра 1995. године. Крајем 1995. године је одржано ванредно заседање САСа и то 21-21. децембра. СПЦ је, након ванредне седнице, издала саопштење у којем се још једном истиче брига за српски народ. То је и разумљиво ако имамо у виду какве недаће и изазови су у том тренутку били пред њим. Поред тога, међународна заједница се позива на одговорност, јер је према Цркви, својим несмотреним потезима довела регион у овакво стање. Држави и режиму се поручује да „*не увећавају јад и невољу својом ароганцијом и самохвалисавошћу* (курзив, М.В.)“. САС поздравља потписивање мира, али остаје забринут на „срамно ћутање“ међународне заједнице на злочине почињене над Србима. Поново се истиче и критика руководству СРЈ да „*већ једном скине срамне санкције са свога народа у Републици Српској* (курзив, М.В.)“. И на крају, трећа критика режиму је била у вези са спровођењем приватизације у земљи а која се тиче црквене имовине. Саопштење се завршава једном врстом опомене режиму да,

⁴³⁶ „Порука јавности“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1995, стр. 102-103.

уколико не испуни захтеве Цркве по питању имовине, ће Црква бити приморана да тражи заштиту својих права код међународних форума⁴³⁷.

Завршетак ратних сукоба је у неку руку дао простора Цркви да се фокусира на неке друге ствари, нарочито оне из црквеног живота. Два највећа изазова у том смислу су била решавање односа са две неканонске православне Цркве на територији СПЦ, и то: „Македонске православне цркве“ и „Црногорске православне цркве“. Као што је познато, први случај је био актуелан још у Брозово време, али су тенденције и политичка ситуација која се спремала у Црној Гори представљале важан изазов за СПЦ. Након редовног заседања САСа од 14-25. маја 1996. године и завршеног грађанског рата, саопштено је да је Црква донела нове смернице за остарење своје мисије. Сабор истиче да „без духовно-моралне обнове нема могућности за обнову свих осталих области друштвеног и народног живота“, те да је стога улога Цркве сада потребнија него икада пре. Нарочито се истиче потреба реформе просветног система у Југославији и захтева се увођење веронауке, наводећи да је управо веронаука „најомиљенији предмет у школама Републике Српске“. У саопштењу се критикује рад Хашког трибунала, као суда само једној страни сукоба, тј. српској, али и последице Дејтонског споразума. Када је у питању демократизација, Сабор истиче бригу због „ловампирења старих тоталитарних метода у нашем друштву и тиме гушење заматака демократије и слободe код нас (курзив, М.В.)“⁴³⁸. Овакав закључак Цркве се може разумети и као нови почетак демократизације у Србији, који је поново постао актуелан након тегоба ратних година. Али то никако није значило да је положај српског народа, о којем се Црква највише и бринула, био добар. Штавише, након редовног заседања САСа од 23. маја до 4. јуна 1997. године, СПЦ је у саопштењу навела готово све невоље са којима се суочава српски народ: од беде и оскудице, преко расељавања, духовне клонулости па све до угроженог породичног живота и криминализације друштва. У таквој ситуацији, Црква сматра да је њена

⁴³⁷ „Саопштење са ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржаног у Патријаршијском двору у Београду 21. и 22. децембра 1995.“, *Гласник Српске православне цркве*, јануар 1996, стр. 2-3.

⁴³⁸ „Саопштење са редовног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржаног у Патријаршијског двору у Београду од 14. до 25. маја 1996. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1996, стр. 86-87.

улога од примарног значаја. Међутим, да би се то десило и да би њена мисија била плодотворна, поново се поставља питање црквене имовине, а Сабор закључује да се „очекује скори наставак дијалога са највишим представницима Србије и Црне Горе...“. Посебно је занимљиво и гледиште Цркве по питању чланова породице Карађорђевић, за које се каже да „Сабор није тело које одлучује о облику владавине, али се, из моралних разлога, залаже за право престолонаследника Александра и осталих чланова породице Карађорђевић на српско и југословенско држављанство, имовину и очевину“⁴³⁹. На овом заседању је одлучено и да се Црква званично обрати писмом Драгану Драгојловићу и Слободану Томовићу, министрима вера у владама Србије и Црне Горе, са захтевом за увођење веронауке у основне и средње школе. У писму су исказани аргументи због чега би држава требала да испуни овај захтев⁴⁴⁰. Поред тога, Црква је упутила и званичан захтев државном руководству, између осталих и директно Слободану Милошевићу, са захтевом о повраћају црквене имовине. Ово дугачко писмо је датирано на 10. јул 1997. У писму се хронолошки и до детаља описује процес у вези црквене имовине и интеракције између Милошевића и Цркве, који је веома занимљив за истраживаче који се баве овом темом⁴⁴¹.

Међутим, један други политички земљотрес који је погодио Србију и СПЦ је утицао на то да се поново фокус стави на неке друге ствари. У питању је било решење проблема на Косову и Метохији, што је била тема на редовном заседања САСа у периоду 11-23. мај 1998. године. Осуђујући сваки облика терора и насиља, Сабор позива све учеснике у овом процесу на дијалог и мирно решење сукоба. Међутим, Црква је отишла и корак даље и послала је позив свим политичким актерима да се направи један састанак, у чијем би раду учествовала и делегације Цркве на челу са патријархом. Позив је упућен Слободану Милошевићу као председнику Југославије, Милану Милутиновићу и Милу Ђукановићу као председницима Србије и Црне Горе, али и председницима народних скупштина. У саопштењу се наводи и да су се политички представници Црне Горе одазвали позиву,

⁴³⁹ „Саопштење Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржан у Београду од 23. маја до 4. јуна 1997. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1997, стр. 90-91.

⁴⁴⁰ Садржај писма је објављен у: *Гласник Српске православне цркве*, новембар 1997, стр. 170.

⁴⁴¹ Садржај писма је објављен у: *Ibidem*, стр. 170-173.

али се истиче и жал што се представници Србије нису одазвали овом позиву Цркве⁴⁴². Ескалација сукоба на Косову и Метохији је утицала да се већина епархијских архијереја окупи у Београду 9-12. новембра 1998. године на ванредном заседању САСа. Напомињући да је Црква историјски у веома тешкој ситуацији, Сабор саопштава јавности, и нашој и међународној, да КиМ „никада у историји нису били део албанског државног простора, него су вековима били духовно исходиште и национално средиште српског народа“. Поред тога, истиче се да је КиМ за српски народ и за српску Цркву „духовна мајка“ и „духовни Јерусалим“. Црква у то име позива народ да не напушта своје домове на КиМ, али и додаје да она није политички субјект али да има „јединствено морално право и дужност“ да се огласи о овим питањима, тражећи равноправност за све⁴⁴³.

Након НАТО агресије, САС је одржао ванредно заседање у Београду у периоду 13-18. септембар 1999. године. Централна тема Сабора је било питање КиМ, поново. Исказујући жалост за све невино пострадале жртве, без обзира на верску и националну припадност, Црква позива све политичке актере да се издигну изнад својих уско дефинисаних партијских интереса ради општег добра и спасења народа. Поред тога, упућен је апел међународној заједници, а нарочито УН и УНЕСКО-у, да се спречи етничко чишћење српског народа и заштите његове вековне богомоље⁴⁴⁴.

За наш рад је од велике важност да укажемо и на Апел који је СПЦ упутила након саветовања епископа одржаног 10. августа 1999. Наиме, у складу са трагичном ситуацијом у којој се налазио наш народ у том тренутку а које је Црква идентификовала, тј. нагомилане унутрашње проблеме; терор ОВК на КиМ без икакве могућности да актуелна власт утиче и буде прихваћена као сарадник на заустављању тог процеса и изолованост наше земље на међународном плану, Црква апелује на

⁴⁴² “Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, саопштење за јавност са редовног заседања одржаног у Београду од 11. до 23. маја 1998. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1998, стр. 98-99.

⁴⁴³ “Саопштење за јавност са ванредног заседања Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, одржаног у Патријаршијског дому у Београду 9-12. новембра 1998. г.“, *Гласник Српске православне цркве*, децембар 1998, стр. 237-238.

⁴⁴⁴ “Саопштење за јавност са ванредног заседања Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, одржаног у Београду 13-18. септембра 1999. године“, *Гласник Српске православне цркве*, септембар 1999, стр. 165-166.

друштвене и политичке снаге у СРЈ на њихову одговорност. Овде наводимо цео цитат, којим је Црква директно позвала руководство државе на подношење оставки: „У духу те одговорности, прво, апелујемо и очекујемо од садашњег председника СРЈ и Републике Србије да уколико заиста не желе да свој народ и своју државу претворе у сопствене таоце, водећи их у сигурну пропаст, да што пре омогуће другим људима како би преузели кормило државе и извели народ из ћорсокака у који је доведен (курзив, М.В.)“. Поред тога, Црква наводи „подржавамо све демократске и родољубиве снаге у нашој земљи и њихове захтеве за што хитнијим и коренитим променама у нашем друштву, почевши са формирањем привремене прелазне владе и припремањем скорих ванредних избора“. На самом крају се апелује на међународну заједницу и њене испоставе на КиМ да се позабаве заштитом српског народа и његових светиња на КиМ⁴⁴⁵.

И на самом крају, треба истаћи и прво саопштење за јавност СПЦ након дешавања од 5. октобра 2000. године и збацивања режима Слободана Милошевића са власти. Саопштење је издато након ванредног заседања САСа од 1-3. новембра 2000. године. Посебно је индикативно како саопштење почиње, и то „Благодарни Богу што се -- први пут после 60 година – састају у слободној Отаџбини... (курзив, М.В.)“, што је важна политичка порука Цркве која се тиче петооктобарских промена⁴⁴⁶.

3.1.2. Однос субјеката политике према СПЦ у периоду 1990 – 2000. године

У овом делу рада ћемо се бавити односом субјеката политике према СПЦ и религији уопште. Прво ћемо анализирати однос политичких странака и религије, што је веома важно јер је након увођења вишестранаџа букнуло политичко организовање, процес паралелан верском препороду и повратку СПЦ на позицију доминантног верског актера. Поред тога, бавићемо се и односом Слободана Милошевића, најдоминантијег субјекта политике у овом периоду, са СПЦ.

⁴⁴⁵ „Апел са саветовања епископа Српске православне цркве одржаног 10. августа 1999. год. у Српској Патријаршији“, *Гласник Српске православне цркве*, август 1999, стр. 145.

⁴⁴⁶ „Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, Саопштење за јавност“, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 2000, стр. 242.

Политички плурализам је важна компонента демократизације. Након увођења вишестраначја, у Србији је букнуло стварање политичких странака, када је за веома кратко време основано више десетина странака. Према Владимиру Гоатију, настанак и еволуција партијског система у Србији је пратила следеће обрасце: а) Етнички расцепи, према којима су се странке формирале следећи етничке границе; б) Однос према Милошевићу, према којем су се политичке партије формирале на основу њиховог односа према поретку који је представљао лидер СПС-а, в) Идеолошки оквир и подела на левицу и десницу, која је такође битан фактор у формирању политичких партија у посткомунистичким друштвима, и на крају, г) Однос према изборном систему, односно примена пропорционалног система који погодује образовању већег броја политичких партија.⁴⁴⁷ За наше истраживање је битно да покажемо како су се најважније и најбитније политичке странке односиле према СПЦ и на који начин су виделе њену улогу у демократизацији Србије. Претпоставка од које полазимо јесте да је приближавање ставовима СПЦ и њеним позицијама било од користи у борби за гласове, у складу са њеном позицијом доминатног верског актера.

У том смислу, политички плурализам је повезан са питањем промене положаја цркве у нашем друштву, што наводи Драгану Анђелковић-Петрушић да закључи да је то питање повезано са „демократским трансформисањем нашег друштва“⁴⁴⁸. У овом делу рада ћемо се посветити само неким од најрелевантнијих политичких странака и њиховог односа са СПЦ, и то: Српској радикалној странци (СРС), Демократској странци (ДС), Демократској странци Србије (ДСС) и наравно, Социјалистичкој партији Србије (СПС). Све оне су, на свој начин, имале посебан однос са СПЦ.

Однос религије и политичког организовања у Србији је био предмет већег броја истраживања. Рецимо, Владан Кутлешић се бавио положајем религије у

⁴⁴⁷ Владимир Гоати, *Партије и партијски систем у Србији*, Одбор за грађанску иницијативу и Оги центар, Ниш, 2004, стр. 168-174. Овде наведено према: Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 66-68.

⁴⁴⁸ Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 72.

програмима парламентарних странака.⁴⁴⁹ Према њему, по питању односа према СПЦ се нарочито издваја Српска радикална странка (СРС), која се у свом програму бави питањем религије у чак 7 тема, и то „историјска страдања, посебно поштовање, помоћ у изградњи и обнављању, сарадња са државом у неговању традиције, велики верски и државни празници, изградња у духу светосавља и посебно уважавања ставова СПЦ“. Према Кутлешићу, програм СРС се одликује и са још три, како он каже, необична захтева: да се „народ врати у цркву а црква у народ“, да сви велики верски празници буду и државни и посебно се истиче потреба да се држава изграђује у духу светосавља⁴⁵⁰. Што се тиче Демократске странке, која је прва опозициона странка основана у Србији, Кутлешић наводи да се у њеним програмским документима јасно види тенденција ка секуларном принципу државе, у којем се верске заједнице виде као институције, тј. „институционални верски облици“. Колико је питање вере било секундарно, или чак непостојеће, код ове странке се може видети и из тога да она нема став по питању веронауке, или пак повраћаја имовине верским заједницама, што су, како смо показали, била централна питања у односу Цркве и државе⁴⁵¹. Однос ДС према СПЦ се може видети и из интервјуа Зорана Ђинђића, тадашњег функционера Демократске странке, након критика СПЦ према владајућем режиму. Иако признаје да је овакав став СПЦ дошао као „мелем на рану“, он додаје да не смемо изгубити из вида начело о политичкој неутралности Цркве, која „не би смела да постане политички арбитар, било на позитиван било на негативан начин“⁴⁵². Издвајањем из Демократске странке 1992. године је настала Демократска странка Србије, још једна јасно профилисана опозициона странка. Од самог конституисања ове партије се видело да је она пријатељски настројена према Цркви. Кутлешићева анализа нам говори да се ДСС детаљније позабавио питањем верских заједница, те се у складу са тим њен програм позабавио и темама као што су:

⁴⁴⁹ Видети више: Владан Кутлешић, „Религија и верске заједнице у програмима парламентарних политичких партија“, *Нова српска политичка мисао*, Бр. 1, 2007, стр. 107-114.

⁴⁵⁰ Овде наведено према: Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 72.

⁴⁵¹ *Ibidem...* стр. 78.

⁴⁵² „Мелем на ране опозицији“, *Борба*, 22. јануар 1992.

историјски значај СПЦ, потреба посебног закона о СПЦ, повраћај одузете имовине, обавезно верско образовање, посебни односи са СПЦ, посебан закон за побољшавање односа државе и цркве⁴⁵³. На самом крају, анализа програмских начела политичких странака и њиховог односа са питањима религије и вере је неизоставно морала да укључи и најдоминантију партију од свих – СПС. На самом почетку ова странка је показивала неки интерес за питања религије, међутим, како је време пролазило, он је бивао све мањи. Кутлешић указује у својој анализи да се СПЦ нигде не спомиње у програмским начелима ове странке, већ православље као верска традиција. У програму се издваја и негативан став поводом увођења веронауке у школама, али и непостојање никаквог става у вези повраћаја имовине⁴⁵⁴.

Анализа Владана Кутлешића је веома корисна у смислу указивања на место религије у програмима политичких партија, међутим, она нам не говори много о значају тог питања за политичке странке. Са друге стране, део политичких партија и њихових лидера је одлучио да целокупну своју политику заснују на верским основама.

Више о том питању је писао Јевтић, који се бавио стварањем „странака заснованих на верској основи“, што је по њему новина у политичком животу Србије, али и других бивших југословенских република.⁴⁵⁵ Када је у питању православље, Јевтић наводи примере „Српске Светосавске странке“, „Хришћанско-еколошке партије“ или рецимо „Демохришћанске партије (православне)“. Поред тога, у католичкој Хрватској делује и „Хришћанско демократска заједница“, политичка партија са демохришћанским погледима на свет, која донекле прати традицију других демохришћанских партија. Свакако да је најдоминантнији пример политичког организовања на верским основама „Странка демократске акције“ из БиХ, која је „ексклузивно исламска верска странка“⁴⁵⁶. Међутим, оно што је карактеристично за

⁴⁵³ Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 80.

⁴⁵⁴ Ibidem, стр. 76.

⁴⁵⁵ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 37-38.

⁴⁵⁶ Ibidem, стр. 41. Погледати више о деловању СДА у: Мирољуб Јевтић, *Од исламске декларације до верског рата у БиХ*, Атлант ББ, Бања Лука, 1995, или од истог аутора

православље, а тиче се живота политичких партија, јесте чињеница да у православном свету не постоји раширена идеја о православним политичким партијама. Ово је нарочито важно када се упореди са римокатоличким или пак исламским светом, где је партијски живот заснован на религији уобичајена ствар. Колико је нама познато, не постоји нити једна иоле успешна политичка партија која свој програм заснива искључиво на православљу. Таква судбина је дочекала и православне партије у нас, и поред препорода религије и повратка СПЦ у јавну сферу.

Разлоге зашто је то тако можемо тражити у православној политичкој теологији. У том смислу је илустративан став САСа СПЦ од 5. септембра 1990. године, када је свештеницима СПЦ забрањено „политичарење“, укључујући и пензионисане свештенике. Међутим, ми смо видели да се нису баш сви свештеници придржавали ове одлуке Сабора, те да је Црква била *de facto* политички актер од самог успостављања вишестраначја.

Када је у питању однос Слободана Милошевића и СПЦ, сматрамо да се може рећи да Милошевић није претерано марио за религију, а нарочито за СПЦ. Разлози томе су многи, почев од идеолошких па до контекстуалних. Идеолошки, Милошевић је био комуниста и социјалиста и самим тим је сматрао да СПЦ не треба давати много места у јавном простору. Међутим, треба исто тако додати да је Црква била у неку руку подршка његовој политици са почетка деведесетих. Каснији след догађаја је утицао да се ова два актера потпуно удаље, што ће кулминирати позивом за оставку који је послала СПЦ.

Што се тиче односа Слободана Милошевића према Цркви, треба рећи да је то „специфичан случај“. Према Дарку Кнежевићу, са њим су црквени великодостојници „више јавно ратовали него што су га благосиљали“. Често се истиче и случај посете Слободана Милошевића Хиландару, који се узима као пример односа најмоћнијег човека у Југославији према Цркви. Наиме, остаће упамћено да је Милошевић на

Хиландар дошао хеликоптером, након чега су монаси наводно окадили свако место на које је он стао.⁴⁵⁷

Суштински, Милошевић није подржао два централна захтева Цркве, који је она неколико пута износила пред њега. То су били питање увођења веронауке у школски систем и, нарочито битно, питање повраћаја црквене имовине. Иако је Закон о повраћају црквене имовине прошао у парламенту, Милошевић је одбио да га потпише, односно по први пут је искористио своје право суспензивног вета и на тај начин није подржао Закон о повраћају имовине црквама. Након тога, патријарх Павле је упутио писмо председнику, који га је примио последњег дана истицања рока за проглашање закона. У том разговору, Милошевић је изнео разлоге због чега Закон неће ступити на снагу. И поред настојања СПЦ да се Закон „доради“ и употпуни у складу са појединим замеркама, до тога није дошло. Према писању Косте Чавошког, председник Милошевић није одговорио на ово писмо ни после три и по месеца, али је у телефонском разговору наводно обећао да ће Закон бити усвојен када се надоместе неки пропусти.⁴⁵⁸ Однос према Цркви се не може свести само на пуко одбијање да се закон потпише, већ и у одређеном односу према СПЦ након тога, који би се у неком тренутку могао описати и као понижавајући.

Како су многобројни захтеви за увођење веронауке прошли једнако неславно, а Милошевићева политика почела да доноси велике последице по српски народ у и ван граница Србије, Црква је постала извор отпора његовом режиму. Политика коју је Милошевић водио према Србима у БиХ је нарочито била проблематична за Цркву. У овом контексту треба имати у виду и политику Милошевића према државном руководству Срба са западне стране Дрине, али и политици према српским избеглицама. Што се тиче политике према државном руководству и у једном тренутку прекидања односа са њима, Црква је оштро замерила Милошевићу. Истовремено не треба сметнути са ума да су власти у Републици Српској имале веома близак однос са СПЦ и испунили све њене захтеве.

⁴⁵⁷ “Односи политичара и Цркве, Блискост у невољи“, *Илустрована политика*, 27. октобар 2015., стр. 4.

⁴⁵⁸ Коста Чавошки, „Реч човека од власти“, *Борба*, 21. новембар 1990.

Након студентских демонстрација у којима је Црква имала активну улогу, кулминација односа је дошла након улоге Милошевића у рату на Косову и Метохији, након чега је уследио захтев Цркве да он да оставку. Међутим, режим изгледа да није много марио за то. Један од одговора на тражену оставку Слободана Милошевића је дошао и од Горана Матића, тадашњег министра без портфеља у Савезној влади. У интервјуу који је дао италијанским новинама *Коријере дела сера* Матић је оценио захтев СПЦ као „глупост“ и додао: „Уосталом ми се патријарха уопште не бојимо (италик М.В.)“⁴⁵⁹.

Постоји много разлога зашто се режим Слободана Милошевића срушио 5. октобра 2000. године. Један од њих је вероватно и његова неспремност да изгради блискије односе са Црквом и направи од ње савезника. У складу са тим, Црква је оценила пад његовог режима као коначно ослобођење отаџбине после 60 година, јасно алудирајући да не постоји разлика између власти СФРЈ и Милошевићевог режима. Политичка елита која је ступила на власт након 5. октобра је добро проценила да је подршка Цркве од великог значаја за њено деловање, те стога за односе Цркве и државе настају нова времена. О томе ће бити речи касније.

3.1.3. Политичка делатност СПЦ у периоду 1990 – 2000. године

Из свега до сада наведеног, сматрамо да је логично претпоставити да је СПЦ била важан политички актер у периоду 1990 – 2000. године. У складу са тим, један број аутора, рецимо Вукомановић и Ђорђевић, су и критиковали Цркву да је на тај начин она у ствари престала да буде оно што би, према њима, суштински требала да буде – верска и духовна институција, а не политички актер. Међутим, претпоставка од које ми полазимо је управо супротна, тј. ми сматрамо да верски актери имају потенцијал да делују у сфери политике, што је управо случај са СПЦ. У ком смеру ће то политичко деловање бити усмерено, то зависи од великог броја фактора.

⁴⁵⁹ Овде наведено према: “Патријарха се не бојимо“, *Данас*, 22. јун 1999., стр. 2.

Када је у питању период 1990 – 2000. године у Србији, први фактор који је утицао на политичко деловање Цркве јесте – институционални. Након периода комунистичке тортуре, Црква добија прилику да делује у друштву у којем су загарантоване верске слободе и права. У том смислу, либерализација верског тржишта је утицала на брзи повратак СПЦ на јавну сцену, и то као доминантан верски актер. Напомињемо да је Уставним решењима Црква била јасно одвојена од државе, те да држава није имала превелике амбиције да се меша у црквене послове и ствари. Поред тога, идеологија је такође утицала на политичко деловање Цркве. Овде пре свега мислимо на државну идеологију, за коју је и сама Црква, како смо показали, сматрала да је атеистичка и наследник комунистичке идеологије. У том смислу, држава није имала претераног интересовања за верске заједнице у глобалу. Са друге стране, уколико би се могло говорити о црквеној идеологији, треба рећи да је она суштински везана за српски народ и његове интересе, независно од партијске или било које друге припадности. Та чињеница је утицала да се од самог почетка направи одређени јаз између режима и Цркве.

Међутим, по самом распаду Југославије, Црква је очекивала сарадњу са државом, што смо такође показали. Треба посебно истаћи да је Црква имала и веома конкретне захтеве према режиму, и то: повраћај црквене имовине и увођење веронауке у школе. Први захтев се наравно односио на материјални положај Цркве која је била на коленима након тортуре комунистичког режима. У том смислу, Цркви је била исечена материјална база која је представљала основу њеног сваког будућег деловања. Закон о повраћају имовине црквама је чак и био усвојен и парламенту, али је касније председник Милошевић одбио да га потпише, односно по први пут искористио суспензивни вето. Патријарх Павле је упутио писмо председнику. Поготово је занимљиво и то што је Милошевић имао састанак последњег дана рока за проглашавање Закона са патријархом. Тада му је изнео разлоге због чега Закон неће ступити на снагу. И поред настојања СПЦ да се Закон „дореди“ и употпуни у складу са појединим замеркама, до тога није дошло. Са друге стране, захтев за враћање веронауке у школе је аргументован потребом за „духовном обновом“ српског народа, која треба да почне од образовања. Црква је слала неколико захтева поводом тог

питања владајућем режиму, међутим, без великог успеха. И на самом крају, коначни разлаз између Цркве и режима је био поводом „српског питања“ у БиХ, у којем су ова два актера имала различите погледе и идеје у којем правцу би решавање требало да иде.

На основу ова три примера се види да тадашње државно руководство једноставно није препознало да би јој савезништво Цркве помогло у њеним подухватима. У складу са тим, готово целокупна политичка делатност СПЦ од почетка увођења вишестраначја је била усмерена ка критици власти, затим ограђивањем од исте, а која је кулминирала учешћем и благословом патријарха Павла за студентске простесте и отвореним позивом Милошевићу и његовом кабинету да поднесе оставку. Упитан у једном разговору за париске „Наше новине“ о томе како је Црква у овим временима присиљена да се бави политиком, патријарх Павле је рекао „присиљени смо не да се бавимо политиком већ да повремено мало оштрије изнесемо принципе Цркве. Ми живимо у реалном свету и нисмо незаинтересовани за то да ли ће странка на власти дати народу више или мање права и бринути о његовим потребама“. У вези става Цркве поводом избора који су се очекивали, он је рекао „Свакако, били смо заинтересовани да ли ће избори бити праведни и демократски. Црква не улази у приземну политику једне или друге странке, али сматра да је потребно истаћи принципе које заступа. Тај наш принцип је да не може једна странка да учини за добро народа онолико колико све заједно. Зато СПЦ инсистира да дође до Владе народног спаса у коју би се укључили сви“⁴⁶⁰.

Политичка делатност Цркве се најбоље може видети кроз први отклон СПЦ од тадашњег режима, оличеном у „Меморандуму Светог архијерејског Сабора СПЦ“ из маја 1992. године, преко улоге СПЦ за време кризних година и грађанског рата који је буктао на територијама бивше СФРЈ, те улогом СПЦ у студентским протестима против режима Слободана Милошевића. Поред тога, бавићемо се и питањем односа Цркве према Косову и Метохији, те њеном односу према рату 1999. године. На самом крају, анализираћемо улогу СПЦ у политичком преврату који се десио 5. октобра 2000. године и збацивању режима Слободана Милошевића.

⁴⁶⁰ „Мерите једном мером свима“, *Новости*, 16. април 1993., стр. 5.

3.1.3.1. Меморандум Светог архијерејског Сабора СПЦ из маја 1992. године

Поред верског ревитализма, у друштву је дошло и до националног буђења, који је био условљен историјско – политичким контекстом и распадом СФРЈ, а који је касније довео до грађанског рата. Према Слободану Марковићу, у том периоду се Црква „позиционирала у јавности више као национална него религијска установа“⁴⁶¹. Иако се у једном делу јавности могу чути и критике на рачун деловања Цркве за време режима Слободана Милошевића, често се заборавља чињеница да је већ у раним 90им годинама Црква одлучно направила отклон од власти, и то маја 1992. године. У том тренутку, Босна и Херцеговина је постајала ратна зона. У саопштењу САСа „Меморандум Светог архијерејског Сабора СПЦ“, у којем се Црква „недвосмислено оградилa од владајућег режима и упутила му жестоку критику“⁴⁶². Анђелковић Петрушић сматра да је циљ овог текста била порука Цркве да „борба српског народа за свој опстанак *не може бити поистовећена са једним режимом, па ни са садашњим* (курзив, М.В.). Српско питање на Балкану постоји независно од свих система и режима“⁴⁶³, а у даљем тексту се наводи и: „Са жаљењем констатујемо да партије на власти у Србији и Црној Гори наслеђују структуре, органе, средства и начела послератног комунистичког система и ни данас не омогућују равноправни демократски дијалог у друштву, нити поделу одговорности и сарадњу са свима осталима“⁴⁶⁴. Иако је тешко одредити директан утицај овог става на политичке прилике у том тренутку, сигурно је да је СПЦ на овај начин направила јасан отклон од режима Слободана Милошевића. То се јасно види из даљег текста, где се каже „Зато се Српска црква *отворено ограђује и дистанцира од ове и овакве власти и њених носилаца* (курзив, М.В.)... Српска истински народна и саборна Црква, потпуно свесна трагике тренутка и судбинског раскршћа на којем се налази народ, поново *позива на стварање владе народног поверења, националног јединства и свенародног*

⁴⁶¹ Слободан Марковић, „Улога СПЦ у Србији у раздобљу политичког плурализма 1990 – 2006.“, *Нова српска политичка мисао*, Бр. 1, 2007, стр. 96.

⁴⁶² Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 40.

⁴⁶³ Овде наведено према: Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 465.

⁴⁶⁴ Ibidem.

спаса. Подсећамо власти, посебно у Србији, да ничија столица није важнија од судбине и слободе целог народа и да нико нема монопол над народом и будућношћу наше деце (курзив, М.В.)⁴⁶⁵. Поред отклона од режима, видимо да се Црква није либила ни да предложи конкретна политичка решења за кризу која је надлазила пред српски народ. Притом, ваља напоменути да су то решења која имају демократску традицију и усмерена су ка миру и стабилности државе и без ауторитарних тенденција. Међутим, сведоци смо неуспеха тих предлога Цркве. Међутим, они се итекако могу, и морају, схватити као активности ка демократизацији јер представљају директну опозицију ауторитарном режиму. Поред тога, Црква је показала да жели да активно учествује у политичким процесима, што се касније показало као веома важно. И на самом крају, треба истаћи и да опозиција режиму није видела у Цркви још једног савезника у својим настојањима.

3.1.3.2. СПЦ и рат у Босни и Херцеговини

Најпроблематичнији период односа СПЦ према демократизацији, али и друштву и политици уопште, наступио је убрзо након поменутог Меморандума. Сукоб у Босни и Херцеговини се претворио у грађански и верски рат катастрофалних размера, у којем је свака страна играла улогу. Како је овај рат према неким ауторима био и *de facto* верски рат, тако је СПЦ била једна од учесница. Ако не директно, онда индиректно. Пораст националног осећања у том периоду није био специфичан само за Србију и Србе, већ је био присутан и код Хрвата и Бошњака. Оно што је свима заједничко јесте да је национализам на овим просторима битно и суштински везан за религију, те је тако овај сукоб добио верске димензије.

Веома је тешко анализирати улогу СПЦ у овом ратном сукобу, због комплексности теме са једне стране, и заиста контрадикторних избора са друге. Стога, сматрамо да би најкорисније било користити Јевтићев приступ у анализи овог питања, који се и овде намеће као полазна тачка анализе. Према њему, улога СПЦ се

⁴⁶⁵ Према: Драгана Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 40.

може анализирати кроз три „правца“ њеног деловања, и то: а) активност према сестринским православним црквама, б) активности према неправославним верским заједницама и в) активности усмерене према светским политичким центрима.⁴⁶⁶ Уколико сагледамо деловање СПЦ на тај начин, видећемо да је оно било превасходно усмерено на постизање мира, усмеравање на дијалог и стабилност. Оно што је битно истаћи јесте чињеница да се овде ради о деловању СПЦ као институције, те су у том смислу појединачни примери црквеног свештенства мање битни, поготово што су управо они коришћени у критици СПЦ као целине, што нити је оправдано нити је плаузабилно.

Што се тиче активности из прве групе, СПЦ је покушавала да добије подршку прво од цркава са којима дели канонско јединство. У првом реду је то била Грчка црква, која је у том тренутку била у најбољој позицији, стабилна, утицајна и надасве важан политички актер који је црпео доста своје моћи из позиције државе Грчке која је тада била чланица Европске уније и НАТО-а. Поред Грчке цркве, треба посебно истаћи и Бугарску православну цркву, која је, како Јевтић наводи, супротно одлукама своје Владе наставила да поштује православне каноне и пружала хуманитарну помоћ, онолико колико је могла.

Међутим, највећи успех је постигнут, логично, преко подршке Руске православне цркве, која је и тада била међу најутицајнијим православним црквама, иако је руска држава била такође у кризним годинама. Јевтић наводи неколико значајних и важних резултата сарадње са РПЦ у тешким временима, од којих се посебно издваја посета патријарха Алексеја II тадашњем председнику Јељцину, након које је издато заједничко саопштење у којем су актери „изразили велику забринутост за судбину братског српског народа“⁴⁶⁷. Поред тога, било је и неколико узајамних посета црквених великодостојника, у оквиру којих је и патријарх Алексеј II посетио наше краје. Те посете су, поред црквеног, имале и битно политички карактер. Међутим, тешко је рећи колико су оне имале утицаја на смиривање тензија и грађење мира и стабилности. Оне су сигурно биле можда и једини прозор у свет за време

⁴⁶⁶ Мирољуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 153-154.

⁴⁶⁷ Према: *Ibidem*, стр. 155.

санкција за Србију и једина могућност да се у свет пошаље другачија слика од оне коју су форсирани западни медији а у којима је Србија била демонизирана, али остајемо скептични по питању њиховог утицаја сам политички ток и хронологију догађаја.

Што се тиче другог дела активности и сарадње са неправославним верским центрима, ту је ситуација другачија. Како смо већ навели, верски аспект рата, који је у неком тренутку постао доминантан, је укључивао још две велике верске традиције, поред православне, и то римокатоличку и исламску. У том смислу су активности на овом плану биле од великог значаја и имале велики потенцијал за смиривање тензија. Међутим, резултати и на овом пољу нису били задовољавајући јер ниједна страна није хтела да одустане од својих позиција и подршке својим „братским земљама“. Тако рецимо Јевтић оцењује резултате посете владика Амфилохија и Иринеја Ватикану као „мршаве“⁴⁶⁸ и који се дакако одразио и на негодовање дела јавности када је била у питању евентуална папина посета Србији. Што се тиче односа са муслиманима, и ту је СПЦ била иницијатор разних покушаја приближавања са исламским светом. Према Јевтићу, та идеја је требало да буде спроведена у дело преко исламских земаља, јер како он наводи „СПЦ је јасно да исламски центри моћи у свету стоје иза свих акција босанских муслимана“. У складу са тим, СПЦ је остварила контакт са Нојем Кумином из Антиохијске православне цркве али и Елиасом Фрейдом, градоначелником Витлејема⁴⁶⁹. Иако ове активности нису имале скоро па никакве резултате, битно је истаћи да је СПЦ на тај начин исказала јасан став према решавању сукоба, дијалогу и успостављању мира. Сматрамо да је погрешно фокусирати се на одређене припаднике Цркве који су заступали ове или оне ставове, већ треба посматрати деловање Цркве као институције. Управо ову грешку прави одређени број аутора, који онда користи такав методолошки поступак и прави грешку која појединачне акције приписује целокупној институцији. О томе говори и Радован Биговић када каже „Исто тако мора се истаћи да је у току ратног периода било и неодмерених изјава, неразумљивих захтева, необјективног изношења

⁴⁶⁸ Ibidem, стр. 157.

⁴⁶⁹ Све наведено према: Ibidem, стр. 159-160.

чињеница од стране појединих људи из Цркве, непримерених чланака у црквеној штампи, националистичке еуфорије. То свакако није допринело заустављању рата и успостављању демократије, али се *такве појаве не могу третирати као планска и званична политика Цркве, свеједно да ли је реч о Православној или Римокатоличкој*⁴⁷⁰. Поред Биговића, и владика Лаврентије је дао занимљив коментар на ову тему, када је рекао: „Како је могао патријарх да утиче на оне генерале у Босни? Ако је ико покушавао, покушавао је он, сиромаш, сасушио се од поста, молећи се Богу да помогне, да се крв не пролива. Колико је то успело, видели сте и сами. Нисмо могли да утичемо ни на ове овде политичаре, а камоли на оне преко Дрине“⁴⁷¹.

Као акт важне подршке српском народу у БиХ, Црква је одржала ванредно заседање САСа у Бањалуци, дајући на тај начин симболичку подршку српском народу. У једном ауторском тексту за *Глас Српске*, Мирољуб Јевтић је анализирао ванредну седницу Светог Синода СПЦ са политичким и војним руководством РЦ и РЦК. Седницом је председавао патријарх Павле. Према Јевтићу, тај састанак представља „важну прекретницу српског битисања“ којим је Црква потврдила да „све више добија оно место које јој је увек припадало у историји“. Он се, међутим, ограђује од критика тог састанка и указује на чињеницу да се тај састанак не може окарактерисати као пораст теократских тенденција у државном и политичком животу. Према Јевтићу, ни држава а ни Црква немају такве тенденције, већ само желе да искажу јединство у историјским тренуцима који су били судбоносни за српски народ.⁴⁷²

Сукоб у БиХ је директно утицао и на односе СПЦ и режима у Београду. Тачније, према неким изворима, сукоб између Милошевића и руководства Срба у Босни је била дакле главна тачка разлаза. Црква је стала на страну Срба из Босне, са

⁴⁷⁰ Радован Биговић, *Црква и држава...* стр. 303. Овде наведено према: Овде наведено према: Ксенија Анђелковић Петрушић, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године...* стр. 96.

⁴⁷¹ Епископ Лаврентије, „Списак српских грешака“, округли сто НИИ-а, *НИИ*, 12. јануар 1996., стр. 17.

⁴⁷² „Оклијевања неће бити“, *Глас српске*, гост коментатор: Мирољуб Јевтић, 24-26. фебруар 1995. године, стр. 1.

којима је градила блиске односе. У пренесеној висти немачких Дневних новина (*Die Tageszeitung*) се каже следеће: „У делу Босне под контролом Срба, свештеници су у првим редовима, не само у такозваном „парламенту“ него и у борбама, где пре почетка борби благосиљају војне јединице, па чак и оружје. „Срби у Босни дали су цркви све што је хтела“, каже Дејан Анастасијевић, уредник српског недељника „Време“. Веронаука је обавезна, уџбеници, укључујући и оне из природних наука, написани су на ћирилици и строго се поштују верски празници.⁴⁷³ Поред тога, политика Србије и Милошевића према избеглицама је такође утицала да се њихови односи додатно затегну.

Дејтонски мировни споразум, којим су окончана ратна дејства, је потписан 1995. године. Радован Биговић наводи да се Црква није прецизно и јасно одредила према њему, тј. САСа није дао званично саопштење у вези са потписивањем споразума о прекиду рата. Међутим, он сматра да би на основу појединих изјава црквених великодостојника могли закључити да је СПЦ са једне стране „незадовољна... територијалним решењем које тај споразум предвиђа“ али и да сматра да је то „мање зло од наставка рата“⁴⁷⁴.

Оно што је за наш рад од важности јесте чињеница да су се са завршетком рата стекли услови за наставак процеса демократизације у Србији, који је свакако морао бити у неку руку заустављен јер је цела земља била увучена у рат. Рат није окружење погодно за демократизацију, то је јасно. Међутим, овај део рада је за нас битан јер је утицао на однос државе и Цркве, што ће бити посебно видљиво у каснијим политичким догађањима о којима ће бити речи у даљем раду.

3.1.3.3. СПЦ и студентски протести (1996 – 1997.)

Иако је крај рата 1995. године у неку руку представљао нови почетак за демократизацију и развој политичких и грађанских слобода, треба истаћи да је српско друштво било у веома тешкој ситуацији. Његов положај се нарочито огледао у

⁴⁷³ „Црква и рат у Босни“, *Танјуг пресс*, 15. јун 1995., стр. 13-14.

⁴⁷⁴ Радован Биговић, *Црква и држава...* стр. 302. Овде наведено према: *Ibidem*, стр. 95-96.

економској сфери која се преливала у остале аспекте друштвеног и политичког живота. У таквом расположењу су одржани локални избори новембра 1996. године. Наиме, након изборних малверзација од стране владајућег режима, покренут је широк покрет протеста широм земље, а нарочито у већим градовима. Ови протести су посебно важни јер је народ по први пут јасно и у великом броју исказао незадовољство према владајућим структурама и режиму. Литература ове протесте често именује као студентске протесте, због великог броја младих људи и омладине који су учествовали у њима. Протести су трајали неколико месеци, тачније до фебруара 1997. године, и били су увертира за оно што ће се десити 5. октобра 2000. године. За нас је најважније да укажемо на став СПЦ према протестима. Према подацима до којих смо ми дошли, улога СПЦ у студентским протестима 1996—1997. године је без преседана у савременим православним државама. Црква је постала један од главних актера протеста против владајућег режима, иако на самом почетку није хтела да да благослов за демонстрације.

Патријарх Павле је прво индиректно подржао студентске протесте у апелу од 23. децембра 1996. године. Наиме, тада је владајући режим планирао да организује контра-скуп подршке, за који се објективно могло очекивати да ће довести до нереда. У то име се и патријарх обратио и једној и другој страни, говорећи: „Обраћам се зато свима грађанима и властима у Србији, а посебно припадницима владајућих странака, иза које стоје оружане снаге постојећег поретка. Молим их да се уздрже од сваког насилног обрачуна и отрпе протесте на све оно што је и довело до незадовољства, не само око избора, већ и општим стањем у земљи... Али обраћам се и грађанима – који су предвођени челницима опозиционих странака – а нарочито студентима, да у име достојанственог, ненасилног изражавања негодовања и даље показују своју преданост истини, а не вољи за обрачунама... На самом крају, патријарх закључује „Молим се Богу да преовлада разум и мир међу вама, и ако би којом несрећом ипак дошло до сукоба, бићу дужан да и лично станем на страну народа према коме би се применила сила“⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ „Одустаните од паралелних демонстрација“, *Наша борба*, 23. децембар 1996., стр. 1.

Убрзо након тога, патријарх Павле је отворено подржао студентске протесте. Он је студентима упутио следећу поруку: „Обраћам се вама, студентима Београдског универзитета, који ево већ месец дана изражавате своје осећање истине, правде и демократског поштовања слободно изражене воље народа, што је увек племенита особина младости. Но, добро, је што ту своју приврженост узвишеним идеалима ви изражавате на миран, достојанствен, начин, што није увек особина младости у приликама кад изађе да их заједнички искаже и покаже. Тежина несрећа које су снашле наш народ у току грађанског рата, таква је и толика да је притисла све, и вашу младост побудила да се замислите о питању циља живота, смисла страдања и става да ли је друго поступати као човек, а друго као нечовек. Овакав ваш став, еванђелски и људски, Српска православна црква поздравља и благосиља. Моли се Богу за његову помоћ, да у интересу правде, спасења народа, његове слободе и угледа, знате и можете увек, и сада и у будућности која је пред нама, уздићи се изнад свега од тога и нижег и мање важног, поготово нечовечног“⁴⁷⁶.

Касније је, рецимо, у једном црквеном саопштењу, потписаног од стране 35 владика Цркве али и патријарха Павла, и које је прочитано испред 30.000 демонстраната у Београду јануара 1997. године Црква директно оптужила Милошевића за „гушење политичких и верских слобода“ у циљу останка на власти. Посебно се истиче и да Црква „оштро осуђује фалсификовање гласова, гушење политичких и верских слобода, а нарочито пребијање људи на улицама“. Можда и најважнија тачка овог извештаја јесте и изношење чињенице да је „губитак подршке Цркве озбиљан ударац за режим“⁴⁷⁷.

Најбољи пример црквеног анти-режимског активизма је било окупљање огромне масе људи (процене иду и до 250.000) на дан Светог Саве, 27. јануара, у Београду. Према извештајима, то је био највећи и најмногољуднији верски догађај и ритуал још од Другог светског рата у Србији. Тог дана се и навршило 10 недеља протеста против режима Слободана Милошевића, те су се протести у неку руку

⁴⁷⁶ „Патријарх благословио студентски протест“, *Наша борба*, 24. децембар 1996., стр. 2.

⁴⁷⁷ Све наведено према: „Milosevic Loses Vital Church Ally“, *The Guardian*, January 3rd 1997, приступљено 14. јула 2017.

поклопили са црквеном поворком. На челу поворке је био патријарх Павле, који је отворено подржао демонстранте.

Према једном извештају до којег смо дошли наводи се да је патријарх имао јасну намеру да поворка мора проћи кроз делове града које су штитили полицијски кордони. Они су имали за циљ да не дозволе студентским протестима да ушетају у сам центар града. Иако има доста других разлога због којих би режим одлучио да нареди склањање кордона због поворке коју је предводио патријарх Павле, ми сматрамо да је управо присуство Цркве дало толико потребну тежину и значај протестима који су утицали на такву политичку одлуку. Оно што је посебно битно јесте и чињеница да је патријарх Павле на литургији након Светосавске поворке оценио студентске протесте као „демократски начин исказивања њихове воље“⁴⁷⁸.

Поред тога, већи број појединаца из Цркве су узели директно учешће у протестима, као што је рецимо отац Стево Влачић. Према једном извештају до којег смо дошли истраживањем се наводе и речи неименованог свештеника СПЦ, који каже: „Црква је увек на страни истине. А истина је да су комунисти покрали гласове. Америка, на нашу жалост, подржава те комунисте који воде нашу владу јер јој требају за нешто“⁴⁷⁹. Треба додуше истаћи и да патријарх Павле, као оличење Цркве и њен вођа, није одмах дао подршку протестима. Међутим, у последњим месецима протеста он се обратио демонстрантима у чак три прилике, предводио Светосавску литургију о којој смо већ говорили па је чак и благосиљао протесте на Божић 1997. године. Ово су све подаци који нам говоре у прилог тези да је Црква била активан актер у тим протестима, који су касније отворили пут ка петооктобарским променама. Поготово је занимљиво што је, рецимо, у Неготину студентски протест био одржан – у Цркви. Након што је дошло до нестанка струје на главном градском тргу у Неготину, владика Јустин је позвао окупљене да пређу у Цркву Свете тројице, што су они радо учинили.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ „100,000 Join March Led by Clergy in Belgrade”, *New York Times*, January 28th 1997, приступљено 14. јула 2017.

⁴⁷⁹ „Serbia Church Tries to Thwart Democracy, critics says”, *The Ottawa Citizen*, February 3rd 1997, приступљено 14. јула 2017.

⁴⁸⁰ „Протест у – Цркви“, *Политика*, 31. децембар 1996., стр. 2.

О студентским протестима је говорио и митрополит црногорско – приморски Амфилохије, као један од важних и утицајних црквених великодостојника. Он је на позив Иницијативног одбора студентског протеста одржао беседу и предавање у амфитеатру Филозофског факултета 12. децембра 1996. године. Овај интервју је веома важан јер је у њему митрополит по први пут објаснио због чега патријарх Павле испрва није одговорио на позив студената на почетку протеста. Према њему, први позив је имао одређену дозу неозбиљности и непримерености, јер није за сходно обраћати се патријарху Цркве на начин на који су му се студенти обратили. Поред тога, медији под државним надзором су касније изменили саопштење патријарха, које је потпуно изменило његову првобитну поруку. Однос према режиму се може видети и из става „Потпуно је бесмислено и сулудо сматрати да таква Црква [презирана, опљачкана, блаћена, прим. М.В.] може било неким својим гестом, било својим постојањем и деловањем, да подржава оне који продужавају исту идеологију која је њу довела у такво стање. Али, исто тако је злонамерно да се од Цркве сада тражи да се сврстава по партијском шаблону, па сад ако није стала иза моје концепције – она је против мене“⁴⁸¹.

Након сукоба између демонстраната и полиције, патријарх Павле је упутио поруку и молбу народу и властима Србије у којој пише: „Откако је почела ова додатна невоља, толико непотребна, а све опаснија за читаву нашу земљу и наш народ, упутио сам до сада десетак порука, апела, молби, да се успостави мир и нађе праведно, демократско разрешење. Покушао сам и да личним учешћем у великој светосавској молитви допринесем миру и доброј вољи међу грађанима, без обзира на њихова мишљења и припадности. Све се, нажалост, показује узалудним, али то не може и не сме умирити нашу еванђеоску обавезу, нашу одговорност пред живим Господом и Сином Његовим, да заћутимо и да се сили приклонимо само зато што она Бога не моли. Синоћњи догађаји слуге на најгоре, па зато, не престајем да се очински молим и преклињем, како огорчени народ, младе и старе, да се уздрже од сваког изазивања нереда, тако молим и оне наоружане да буду чувари реда и мира, а не оне

⁴⁸¹ „Кад се утиша – ствар је озбиљна“, *Наша борба*, 19. децембар 1996., стр. 11.

власти која тако трагично по све нас све више тоне у незнању шта ради. Уздам се у Бога да ће јој Он отворити очи, и овај намучени народ престати да злоставља⁴⁸².

Подршка протестима није остала само у форми писама, већ се патријарх Павле чак обратио и студентима на улици, и то 20. јануара 1997. године, на импровизованој бини у Коларчевој улици. Тада је рекао „Ваше осећање истине и правде и демократског поштовања слободно изражене воље народа, на миран начин, достојан вас и ваших и наших предака, јер нисте овде ни за овог, ни за оног, нити против онога, нити онога, него за оно што је увек било свето и народу нашем и цркви нашој. Молимо се Богу сви да буде с нама, и ми с њим, и сада и увек и он и Свети Сава и сви свети рода нашега. Бог вас благословио, свако добро“⁴⁸³.

Политичко понашање Цркве за време студентских протеста није промакло ни међународној заједници, ако већ једном делу наше јавности јесте. Извештај римске Републике је веома карактеристичан у том смислу. Осуда Милошевићеве политике која је дошла од стране Цркве је био потез „који нитко није очекивао, а која је изазвала бурне аплаузе демонстраната када је читана на Тргу Републике“. Део који се посебно истиче јесте „Црква је оптужила Милошевића да гази народну вољу, сије неслогу и изазива крвопролиће с једним циљем да се одржи на власти“⁴⁸⁴. Слично одушевљење се могло чути и из других европских земаља, где се као општа оцену чује да СПЦ „никада до сада није тако јасно и тако оштро осудила српски режим...“. Иако се донекле сумња у конкретне политичке последице овог чина Цркве, сви се слажу у оцени да ће он свакако охрабрити опозицију у одржавању свог протеста. Међутим, париски утицајни медиј *Фигаро* и бриселски *Соар*, иако поздрављају подршку Цркве демонстрантима, наводе и да не треба „заборавити њене задње мисли“. У појашњењу термина „задње мисли“, коментатор додаје да је осуда режима Слободана Милошевића подстакнута његовом политиком према босанским Србима, тј. одлуке из августа 1994. да прекине контакте са њима.⁴⁸⁵

⁴⁸² „Власт не зна шта ради“, *Наша борба*, 4. фебруар 1997., стр. 2.

⁴⁸³ „Патријарх Павле благословио студенте“, *Наша борба*, 21. јануар 1997., стр. 1.

⁴⁸⁴ „Један од најтежих удараца Милошевићу“, *Наша борба*, 4-5. јануар 1997., стр. 5.

⁴⁸⁵ „Најоштрија осуда српског режима“, *Наша борба*, 4-5. јануар 1997., стр. 5.

Неки од разлога зашто је Црква окренула леђа режиму Слободана Милошевића се могу тражити у њеном незадовољству политичким потезима Србије, односно СР Југославије, у сукобима у Босни, који су се завршили неповољно за српски народ у глобалу, али и у неспремности режима да отвори преговоре са Црквом у вези реституције и повраћаја црквене имовине коју је одузела комунистичка власт, као и увођења верске науке у школски систем. Поред тога, важно је истаћи и неспремност државе да укључи Цркву у војну организацију, тј. да уведе функцију свештеника – верских службеника. Видећемо касније да су све ове ствари биле важан инструмент добијања црквене подршке од стране државе, и обрнуто. Са друге стране, део опозиције није благонаклоно видео деловање СПЦ у протестима. Цркви су замеране две главне ствари: прво да није направила јачи отклон од Милошевићевог режима за време ратних дејстава и идеје стварања „Велике Србије“ и друго, чињеница да Црква није од почетка подржала протесте. Поред те две ствари, део јавности је веровао и да ће активнија улога Цркве, за коју држе да је сама по себи ауторитарна институција, у неку руку замаглити демократски потенцијал протеста.

3.1.3.4. СПЦ и рат на Косову и Метохији 1999. године

Питање улоге СПЦ за време рата на Косову и Метохији 1999. године је само један мали део вековне везе између Цркве и овог дела српске територије. Као што смо већ раније навели, постоји нераскидива веза између Косова и Метохије (у даљем тексту: КиМ) и СПЦ, која је резултат вишевековне традиције, историје, политике, културе и идентитета. Међутим, из великог броја разлога, чији дијапазон покрива не само политику, дошло је до сукоба који су иницирали албански сепаратисти у овој српској покрајини. Због одлуке државног руководства да се не повинује захтевима албанских сепаратиста и дела међународне заједнице, НАТО пакт је противно међународном праву и без дозволе Уједињених нација бомбардовао СР Југославију у периоду 24. март – 10. јун 1999. године. Сукоб је коначно завршен потписивањем

Кумановског споразума, али и Резолуције 1244 Савета безбедности, којом је КиМ стављена под привремену управу УН.

До дан-данас питање статуса Косова и Метохије није решено, иако су косовске власти једнострано прогласиле независност 2008. године, а велики број држава (нарочито оних које припадају кругу западних земаља) је признало тај акт. Са друге стране, неке друге велике светске силе, као што су Русија, Кина, Индија, али и Шпанија, Израел итд. то нису учиниле. Оно што је посебно важно у случају КиМ, јесте да је чланство Србије у Европској Унији у неку руку условљено признавањем независности КиМ. Додуше, такав услов никада није званично саопштен Србији. Након једнострано проглашене независности, Косово је данас место са веома ниским квалитетом живота, политичким и грађанским правима, место на којем су мањине у константном страху и место које је постало центар организованог криминала у овом делу Европе. Посебно је важно да је Косово постало и место у којем је доминантна већина становништва исламске вероисповести, те да је исламски фундаментализам и екстремизам веома раширен у том делу Европе. У прилог тој чињеници иде и податак да је Косово територија из које је отишло највише људи, по глави становника, да се боре на страни Исламске државе.⁴⁸⁶ Нажалост, иако је на овај проблем указивано на више начина у нашој науци и публицистици, ипак је преовладало мишљење да је на Косову у питању секуларни националистички пројекат.⁴⁸⁷

Однос Цркве према питању КиМ није потребно посебно наглашавати. Напомињемо да је мало вероватно, или пак немогуће, да ће СПЦ икада признати независност самопрокламоване државе Косово. Такав став чини Цркву једним од фактора подржавања државне политике која је уметнула у преамбулу српског устава из 2006. године следећи став „Полазећи од државне традиције српског народа и

⁴⁸⁶ “Is Kosovo a Breeding Ground for Islamist?”, *Deutsche Welle*, December 23rd 2016, доступно: <http://www.dw.com/en/is-kosovo-a-breeding-ground-for-islamists/a-36898392>, приступљено 15. јула 2017.

⁴⁸⁷ Погледати више о томе у: Мирољуб Јевтић, *Албанско питање и религија*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011. Погледати од истог аутора и: *Шиптари и ислам*, Атлант ББ, Бања Лука, 1995; „Религија као чинилац опредељивања Запада у прилог албанског сецесионизма“, у: *Косово и Метохија: прошлост, садашњост и будућност*, Коста Михаиловић (ур.), САНУ, Београд, 2007, стр. 301-318.

равноправности свих грађана и етничких заједница у Србији, *полазећи и од тога да је Покрајина Косово и Метохија саставни део територије Србије* (курзив М.В.)...⁴⁸⁸, али и фактора који се децидно противе признавању Косова зарад уласка у Европску Унију.

3.1.3.5. Пети октобар 2000. године и улога СПЦ

СПЦ је прошла дугачак пут од првих вишестраначких избора 1990. године па до 5. октобра 2000. године. Од подршке Слободану Милошевићу на почетку његове владавине, па до оштре критике његове политике на крају. Из ове перспективе веома је занимљиво истаћи као је утицајни владика Амфилохије говорио о Милошевићу почетком 1990. године: „Служи на част Милошевићу и водећим личностима Републике Србије што су схватили у једном моменту виталне интересе српског народа... То што је започето, ако се продужи, онда ће уродити изузетно богатим плодовима“⁴⁸⁹. Према Радмили Радић, иницијална подршка Милошевићу се може објаснити очекивањем Цркве да ће уз његову помоћ, тј. помоћ новог државног руководства, успети да осигура своју позицију „водеће националне институције“⁴⁹⁰, а патријарх Герман је поводом прославе 600 година од Косовског боја изјавио „Промена у односу српских власти према Српској цркви и народу... је почетак добре сарадње, од које ће сви имати користи“⁴⁹¹. У следећих десет година, Црква је постала важан извор отпора режиму Слободана Милошевића, и као таква постала један од актера демократизације Србије. Тај процес је доживео свој врхунац са 5. октобром 2000. године.

⁴⁸⁸ „Устав Републике Србије“, преамбула, Службени гласник РС, бр. 98/2006, доступно: <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/sr-Latn-CS/70-100028/ustav-republike-srbije>, приступљено 15. јула 2017.

⁴⁸⁹ „Од Косова до Косова“, *Данас*, 8. април 1998.

⁴⁹⁰ Овде наведено према: Nora Wagner-Varady, „Competing Nationalism, The Race of Slobodan Milošević and the Serbian Orthodox Church for the Serbian Nation“, Master thesis, Central European University, 2013, p. 183.

⁴⁹¹ Ibidem.

Што се улоге СПЦ за време петооктобарских промена, нисмо успели да нађемо изворе који би говорили о активностима Цркве у овом догађају. Међутим, сматрамо да је од суштинског значаја чињеница да је Црква непосредно након смењивања режима Слободана Милошевића, тачније након ванредног заседања САСа од 1-3. новембра 2000. године, у саопштењу за јавност истакла да је захвална Богу што се први пут након 60 година, Сабор састао у слободној Отаџбини⁴⁹². Ово је веома важна чињеница. Црква је на овај начин потврдила свој став о континуитету владавине Слободана Милошевића са комунистичкој Југославијом и на тај начин описала 5. октобар као ослобођење земље од комунистичке владавине. Ово је јак доказ посвећености Цркве демократизацији и њеног отпора владајућем режиму од 1990. до 2000. године. Након неколико саопштења, апела, акција и покушаја деловања на домаће и стране центре моћи, Црква је обнародовала да се коначно нашла у слободној земљи.

Оно што је битна разлика за сам положај Цркве од 2000. године јесте чињеница да су главни политички актери у Србији прихватили Цркву као свог равноправног учесника и тежили да имају блиске и добре односе са њом. Томе у прилог иду и чињенице да је новоуспостављена власт готово експресно удовољила захевима Цркве. Са друге стране, Црква је наставила са својим активностима на политичком плану и њена политичка улога се није променила од тада. О томе ће више бити речи у наредном делу рада.

3.2. Политичка улога СПЦ након 2000. године: обнављање симфоније?

Својеврсну прекретницу у политичком животу Србије означио је 5. октобар 2000. године. Поред тога, означио је и прекретницу у односима између Цркве и државе, због чега Црква готово преко ноћи добија потпуно друкчију улогу од оне коју је имала за време владавине Слободана Милошевића. У овом делу рада ћемо се

⁴⁹² “Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, Саопштење за јавност“, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 2000, стр. 242.

бавити њеном политичком улогом од 2000. године на овамо и главним изазовима које је демократско друштво поставило пред њу.

Користећи идеолошку позицију нове власти, која је оличена, између осталог, и у јасном антикомунистичком ставу, Црква је успела да изгради блиске односе са државом и то је једна од константи у постпетооктобарском политичком животу Србије. У даљем тексту ћемо анализирати политичко деловање СПЦ након 2000. године, са посебним акцентом на успех СПЦ у образовној сфери, који се односи на увођење веронауке у школе, али и увођење Православно-богословског факултета под окриље Универзитета у Београду. Поред тога, Црква је направила велики помак у повраћају црквене имовине после 2000. године, али и успела да уведе религију у војску. Дакле, све оно што није успела да постигне за време владавине Слободана Милошевића. На самом крају, Црква је успела и да осигура своју позицију и кроз легислативу, ступањем на снагу Закона о црквама и верским заједницама из 2006. године.

У анализи Милана Вукомановића (2008) однос Цркве и државе након 2000. године се назива и „етатизацијом цркве“⁴⁹³, која је уствари учинила да се горе поменуте ствари догоде. Према њему, прва влада након петог октобра, предвођена Зораном Ђинђићем, је учинила један, по њему, доиста прагматичан потез када је увела веронауку у школски систем. Поред тога, треба напоменути и да је држава, тј. тадашњи премијер Зоран Ђинђић, организовао и донаторску вечеру за прикупљање средстава за изградњу Храма Светог Саве. Након атентата на Ђинђића и његове преране смрти, на чело државе је дошла Влада предвођена Војиславом Коштуницом. Од тада наступају односи између Цркве и државе који се према Вукомановићу могу окарактерисати чак и као симфонијски.⁴⁹⁴ Према њему, по доласку Коштунице на власт, Црква је постала „моћан актер у политичком, културном и економском

⁴⁹³ Milan Vukomanović, „The Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermatch of October 5, 2000“, *Politics and Religion*, No. 1, 2008, p. 237.

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 238.

смислу⁴⁹⁵, а као један од разлога зашто је то тако Вукомановић види заједничку конзервативну платформу на којима оба актера делују.⁴⁹⁶

Међутим, треба се вратити на први изазов који је СПЦ поставила првој демократској Влади након дуго времена – веронауци. Како смо показали, питање веронауке је још од 1990. године било у центру интеракције између државе и Цркве. Духовна обнова народа је била главни аргумент Цркве за увођење овог предмета у школски систем, што је према њој било од круцијалне важности. Међутим, када је држава коначно испунила овај захтев – отворено је много питања. Прво од њих је било – да ли је овакав потез довео у питање уставом загарантовану секуларност државе? Према једном делу јавности, пре свега оличеном у невладином сектору који је готово увек био критички настројен према деловању Цркве – јесте. Из тог разлога, поднета је и пријава Уставном суду који је требао да оцени да ли је овакав потез противустанован. Суд је одлучивао о неколико ствари, као што су: а) могуће кршење уставом успостављене секуларности земље и одвојености Цркве и државе, б) једнакост верских заједница у односу на овај закон и Устав, в) могуће кршење закона који се тичу основног и средњег образовања, г) о потенцијалном кршењу верских права родитеља, који треба да бирају између два понуђена предмета и д) о потенцијалном кршењу верских слобода и једнакости верских заједница у случају када су седам традиционалних верских заједница, заједно са Министарством образовања и Министарством вера, направиле план и програм овог предмета.⁴⁹⁷ На коначном саслушању Уставног суда које је одржано 4. новембра 2003. године поводом овог питања, Уставни суд је потврдио да је овај Закон у складу са Уставом и тако је веронаука постала саставни део основног и средњег образовања у Србији. Оно што је за нас свакако најбитније јесте чињеница да је држава стала иза овог предлога,

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 239. Међутим, иако Вукомановић исправно примећује блискије односе Цркве и државе након петог октобра, треба истаћи да су оцене о „етатизацији Цркве“ али и одређивање њиховог односа као симфонијских донекле претеране, те да се косе са уставним и законским оквирима деловања свих верских заједница у Србији. Поред тога, додајемо и да оба употребљена термина, употребљена на овај начин, имају одређену негативну конотацију и показују да аутор нема неутралан став према деловању СПЦ у друштвеном и политичком животу Србије.

⁴⁹⁷ Овде наведено према: Ibidem, p. 242.

прихватила СПЦ као равноправног актера у овом политичком процесу, али постала и равноправан актер са државом у сфери образовања. Међутим, то не значи да и даље не постоје одређене контроверзе поводом овог питања. Треба исто додати да повратак СПЦ у образовни систем Србије није подразумевао само питање веронауке, већ и статуса Православно богословског факултета. Ова високошколска институција са дугогодишњом традицијом је од 1. јануара 2004. године постала део Универзитета у Београду. Оно што је посебно занимљиво, Факултет је и даље у духовном и канонском окриљу СПЦ.⁴⁹⁸ Самим тим, можемо закључити да је на овај начин Црква направила још један успех у својим намерама, а који је био подржан од стране државе и производ је њихових ближих односа након 2000. године.

Када је конституисана прва влада Војислава Коштунице (март 2004. – мај 2007. године), сарадња између Цркве и државе је добила нову димензију – идеолошку. Једно од питања којима се ова Влада бавила јесте било и питање законског положаја верских заједница. Било је јасно да је овај део друштвене стварности било потребно уредити посебним законом, по узору на традицију европских земаља. Влада није губила време поводом овог питања, па је већ у јулу 2004. године био спреман предлог Закона. Предлог је био под ударом великог броја критика, нарочито из невладиног сектора, јер је, према њима, имао тенденцију да стави верске заједнице у неравноправан положај. Из тих разлога, предлог Закона је више пута мењан и допуњаван. Према тадашњем министру вера, Милану Радуловићу, једна од највећих дилема је била „како помирити модерни принцип једнакости свих верских заједница а у исто време дати СПЦ специјалан статус и предност?“⁴⁹⁹. Како смо већ раније навели у историјском прегледу односа Цркве и државе у Србији, овај Закон је коначно усвојен 2006. године и од тада је на снази. Овим Законом је додатно учвршћена улога Цркве у друштвеном и политичком животу Србије.

Што се тиче питања повратка црквене имовине, и тај проблем у односима Цркве и државе је донекле решен од 2000. године. Још једном је важно истаћи да је

⁴⁹⁸ Наведено према: <http://www.bfspc.bg.ac.rs/fakultet.php>, приступљено 24. јула 2017.

⁴⁹⁹ Милан Радуловић, „Преднацрт закона о верским слободама“, *Православље*, бр. 15, 2005, стр. 930. Овде цитирано према: Milan Vukomanović, „The Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermatch of October 5, 2000“ ... p. 244.

став Цркве по овом питању конзистентан од самог увођења вишестраначја – повратак имовине коју је одузела комунистичка власт је од суштинског значаја за деловање Цркве. Држава је у пост-петооктобарском периоду разумела овакав став и дала подршку да се процес убрза колико је могуће. Према најскоријим подацима Агенције за реституцију, до сада је позитивно решено више од 70 одсто захтева Цркве за повраћај имовине, а процене су да ће до краја године бити решено чак 90 одсто захтева. Према истом извору, Цркви је до сада враћена имовина укупне вредности од око „пола милијарде евра“⁵⁰⁰. У складу са тим, Црква је постала и једна од економски најмоћнијих институција у земљи. Међутим, у јавности је и даље отворено питање да ли Црква треба да плаћа порез, а поготово да ли држава има онда потребу да издваја новац за њено деловање, као и за плаћање пензионог осигурања свештеницима.

Што се тиче питања увођења религије у једну од најважнијих државних институција, војску, Црква је такође успела у својој намери и да учини да од 2011. године верска служба буде саставни део Војске Србије. То је учињено актом „Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије“ од 2011. године⁵⁰¹, иако је процес увођење религије у Војску почео много пре тога, већ у децембру 2000. године. Према том акту, Војска је потписала уговоре са шест традиционалних цркава и верских заједница, а који се тичу овог питања. Према подацима са сајта Министарства одбране, верска служба има за циљ „јачање духовних и моралних вредности припадника Војске Србије, неговање војничких врлина и патриотизма, као и обликовање грађанске одговорности“. Лица која врше верску службу у Војсци су професионална војна лица која имају високи степен стручне спреме и чин официра. Помоћници војних свештеника морају имати чин подофицира.⁵⁰²

⁵⁰⁰ „До краја године православној цркви биће враћено 90 одсто имовине“, *Политика*, 3. фебруар 2017., <http://www.politika.rs/scc/clanak/373535/Do-kraja-godine-pravoslavnoj-crkvice-vraceno-90-odsto-imovine>, приступљено 24. јула 2017.

⁵⁰¹ „Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије“, Службени гласник РС, бр. 22/11. Занимљиво је да је Војска Србије потписала уговор са Исламском заједницом Србије, али не и са Исламском заједницом у Србији, што је још један доказ о спрези религије и политике на овим просторима.

⁵⁰² Све наведено према: „Верска служба у војсци Србије“, http://www.mod.gov.rs/multimedia/file/staticki_sadrzaj/informator/verska_sluzba/1%20-%20Informacija%20o%20potpisanim%20sporazumima.pdf, приступљено 24. јула 2017.

Наравно, ни ово питање није прошло без оштрих осуда и критика једног дела јавности. Пре свега се поставило питање – да ли на овај начин Црква уствари благосиља рат? Према речима свештеника Владимира Замахажјева, то није случај. Указујући на чињенице да већина армија у свету има одређено место и улогу за религију, улога свештеника у војсци није, према њему, да „било коме да дозволу да убија, већ да причешћем и молитвом помогне да савладају искушења која рат ставља пред сваког појединца, како би чиста срца могао да испуни тежак задатак који је његова земља поставила пред њега“⁵⁰³.

Међутим, са почетком нове ере у политичком животу Србије и успостављањем демократског режима од 2000. године нису престала да постоје важна политичка питања. Пре свега, ту мислимо на питање статуса КиМ као и процесу окретања Србије према чланству у Европској унији. Оба случаја су и актуелна и у садашњем тренутку. СПЦ није пропустила прилику да буде актер и у једном и у другом процесу, покушавајући да ради у најбољем интересу српског народа, онако како га она разуме. СПЦ се поставила као важан политички актер у овим процесима, а држава је имала слуха са њене сугестије и коментаре.

Што се тиче питања КиМ, Црква није одступила много од својих позиција поводом овог питања од 90их година прошлог века. Њени главни интереси су заштита српског народа са једне, и заштита црквеног наслеђа са друге стране. Најкарактеристичнији потез у том смислу је било објављивање „Меморандума Светог архијерејског сабора о Косову и Метохији“⁵⁰⁴. У самом тексту се наводи да Црква сматра КиМ за „свету земљу српског народа“, те да је Косово за Србе исто што и Јерусалим за Јевреје. Текст обилује историјским факторима и подацима који су од нарочитог значаја за разумевање данашње ситуације. Нарочито се истиче политика комунистичке власти до 1990. године и њена политика према КиМ, која је и створила услове да дође до онога што се десило 1999. године. Према СПЦ, режим Слободана Милошевића је „само формално имао за циљ да заустави сецесију Покрајине“, док је

⁵⁰³ „Нема благослова за злодела“, *Данас*, 11. јун 2005.

⁵⁰⁴ „Меморандум о Косову и Метохији“, доступно: <http://www.spc.rs/old/Vesti-2003/08/memorandum-c.html>, приступљено 25. јула 2017.

српски народ живео у веома тешким условима. Додаје се и да је „погрешна политика корумпиране Милошевићеве државне власти“ дала и непосредан повод за оружану побуну Албанаца, која је на крају довела и до бомбардовања Југославије од стране НАТО. Након Кумановског споразума, српски народ на КиМ је ухватила паника, а према СПЦ, и огроман број цркава ја уништен. Између осталог, у овом тексту Црква закључује да „нико нема право да се одрекне Косова и Метохије као неотуђивог дела територије Српског народа, Српске државе и Цркве“ и позива на поштовање принципа о неповредивости државних граница и Резолуције 1244 Савета Безбедности⁵⁰⁵. Након 5. октобра, ово је један од најдиректнијих политичких потеза СПЦ. Иако су одређени делови јавности поново критиковали Цркву за мешање у политику, може се рећи да су држава и Црква поводом овог питања биле на истим таласним дужинама. Уосталом, делови овог Меморандума су нашли места и у првом Уставу Републике Србије од 2006. године.

Политичка делатност Цркве се може видети и из њеног односа према процесу европских интеграција.⁵⁰⁶ Поред питања КиМ, евроинтеграције су вероватно једна од најважнијих тема у политичком животу демократске Србије. Донекле су ова два питања и међусобно условљена, чинећи Цркву незаобилазним актером у процесу. Поготово што је ово питање оптерећено стереотипом да су верујући људи у најбољу руку евроскептици, те да је Црква конзервативна и монолитна у свом ставу. Према Зорану Крстићу, ово питање је од великог значаја за будућност СПЦ. Он сматра да се овај стереотип „безусловно треба превазићи“⁵⁰⁷. Нама се чини да је улога СПЦ у процесу европских интеграција двојака: са једне стране, Црква има теолошке основе које јој у неку руку налажу подршку процесу уједињавања народа у веће заједнице, а са друге стране, Црква препознаје лошу духовну ситуацију у европским земљама, те са те стране сматра да може да помогне да се та ситуација промени. У једном интервјуу владике Амфилохија, који је за време болести патријарха Павла преузео његову улогу у вођењу Цркве и Синода, он је рекао да „Идеја европских интеграција

⁵⁰⁵ Све наведено према: Ibidem.

⁵⁰⁶ Аутор ових редова је одржао предавање по позиву на Факултету политичких наука Универзитета у Загребу на ову тему, 12. априла 2017. године.

⁵⁰⁷ Зоран Крстић, „Црква и европске интеграције“, *Саборност*, бр. 9, 2015, стр. 120.

у ствари је чин свједочења Јеванђеља, да ви буду једно. Народи и нације треба да се окупљају у једну велику заједницу у којој ће се поштовати достојанство сваке личности и сваког народа⁵⁰⁸. Нисмо успели да пронађемо ниједан став црквених великодостојника, или саме Цркве, који би се противио овом ставу. Напротив, изгледа да је Црква идеационо посвећена процесу интеграција, што директно проистиче из Символа вере и православног учења које не дели људе по нацијама, нити смешта у државне границе. Међутим, владика Амфилохије каже истовремено да интеграције у Европу која је изгубила осећај за Бога и веру значи „одрећи се свега онога на чему је саграђено све што јесмо и што имамо кроз нашу историју“⁵⁰⁹.

Један од највећих изазова који процес европских интеграција поставља пред Србију, а оно и СПЦ, јесте чињеница да је успешност овог процеса директно повезано са статусом КиМ. Како смо раније навели, став Цркве јесте да ни у коју руку не треба признавати самопроглашену независност Косова, те да Црква неће признати такав акт, ако до њега уопште дође. Са друге стране, процес прикључења Србије у ЕУ је неформално условљен признавањем Косова као независне државе. Иако то није званичан став ЕУ, у скорије време се све чешће може чути из разних извора да је то ипак тако. У таквој ситуација, држава се налази у веома тешкој ситуацији. Чланство у ЕУ јесте стратешки циљ Србије, али се признавање Косова чини као веома далеко и готово немогуће за учинити.

На самом крају овог дела рада, желимо да укажемо и на два велика изазова који се тичу унутрашњих ствари Цркве, а који имају директне политичке последице. На тај начин се види колико је политикологија религије битна за разумевање политичких процеса, тј. незаобилазан инструмент у политиколошким анализама. Питање неканонских православних цркава које делују на територији СПЦ – тј. „Македонска православна црква“ и „Српска православна црква“ јесте једно *de facto* политичко питање. Треба, додуше, истаћи и да постоји једна суштинска разлика у ова два случаја. Када је у питању Македонија, треба рећи да СПЦ има малу подршку верујућег православног народа у тој земљи. Дакле, народ Македоније жели да има

⁵⁰⁸ „Синод и Европа“, *НИИ*, 4. јун 2009., стр. 21.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

своју православну цркву, што је један потпуно легитиман захтев. Међутим, према канонском праву, СПЦ као мајка Црква би прва требало да подржи тај пројекат, који би касније добио и подршку осталих православних цркава. СПЦ није спремна за овај потез, који се даље види као мешање у политичке прилике у Македонији. Са друге стране, ни политичке власти Македоније нису нарочито наклоњене према Охридској архиепископији, као репрезенту СПЦ у тој земљи, па је тако владика Јован био неколико година у притвору. На готово сваком билатералном састанку власти Србије и Македоније ово питање је „на столу“. У случају Црне Горе, већински народ уопште не жели формирање ЦПЦ. Разлога зашто је то тако је много, али пре свега треба рећи да се велики део становника Црне Горе изјашњава као „Срби“ (чак 29%, према Попису из 2011.) и православне су вероисповести. Са друге стране, део „Црногораца“ је такође православан. Али, они не дају своју подршку ЦПЦ, већ СПЦ и њеном главном репрезенту – Митрополији црногорско-приморској, на челу са митрополитом Амфилохијем. Државне власти Црне Горе, са друге стране, у процесу изградње државе од референдума 2006. године разумеју потребу за организовањем своје независне православне цркве, која би додатно учврстила национални идентитет земље. Стога, власти дају своју подршку ЦПЦ, а СПЦ је под константним притисцима државе која у њој, и Митрополији, види претњу свом државном пројекту. Поред та два изазова, ваља истаћи и треће питање које је директно везано са СПЦ, а утиче на политику државе Србије према другим земљама. Овде је у питању проблем СПЦ са противканонским деловањем Румунске православне цркве на територији Србије, тј. претежно у источној Србији и Тимочкој Крајини.

Уколико бисмо хтели да сумирамо политичку делатност Цркве у пост-петокобарској Србији, онда бисмо рекли да је њена делатност била усмерена ка све ближим односима са државом. Такав правац деловања је био у интересу и Цркве и државе. Са једне стране, Црква је успела да издејствује готово све ствари које су јој биле од интереса а за које је била нужна државна подршка. Са друге, држава је од Цркве добила верног савезника у својој политици и учинила Цркву „етатизираним“, да искористимо термин Милана Вукомановића. То је нарочито постало видљиво након усвајања Закона о верским заједницама 2006. године. У таквом односу, Црква

је постала важан политички актер, који је давао своје мишљења и саопштења о сваком важнијем политичком питању Србије.

Њена активност се највише може приметити у ставовима по питању КиМ и европских интеграција. Такве, али и друге активности, нису биле прихваћене од стране дела јавности, нарочито невладиног сектора, али и дела политичких странака. Сматрајући да Црква прелази границе свог деловања и да се све чешће бави политиком, а не теологијом и вером, Црква је била често предмет критика. Међутим, чини нам се да ће политичка реалност у којој се Србија налази и даље утицати на потребу СПЦ да се бави и политиком. Поред тога, ове критике указују и на одређено неразумевање природе вере и Цркве, и чињенице да је Црква веома заинтересована за друштвена и политичка питања. Штавише, неки аутори тврде да је то њена обавеза. Рецимо, по Радовану Биговићу „Разуме се да Црква не може да се не залаже за остварење хришћанских вредности у друштву. *Ако се за то не би залагала, била би то мртва и скамењена Црква* (курзив М.В). Али тај принцип одвојености цркве од државе *не може да подразумева одвојеност Цркве и од друштва, како многи мисле* (курзив М.В.). Држава треба да прихвати Цркву и религију као конститутивни фактор друштва. То значи да буде интегралан део образовања, просвете и културе“⁵¹⁰.

Са друге стране, блиски односи Цркве и државе након 2000. године су довели и до промене њене политике у односу на државне власти, која се у много чему разликује од црквене политике и деловања до 2000. године. До 2000. године Црква је често иступала против режима онда када је сматрала да је то потребно. Међутим, од 2000. године је глас цркве у неку руку утихнуо. То је поготово карактеристично од 2012. године, када је дошло до промене у политичкој власти Србије и када су странке окупљене око коалиције која је свргла са власти Слободана Милошевића изгубиле власт. Од тада је било неколико прилика да се Црква огласи поводом случајева који се могу окарактерисати као недемократични, међутим, она није искористила ту прилику.

⁵¹⁰ Наведено према: Миролуб Јевтић, *Политикологија религије...* стр. 463-464.

4. Објашњавање улоге СПЦ у процесу демократизације Србије: СПЦ као „водећи актер“ демократизације?

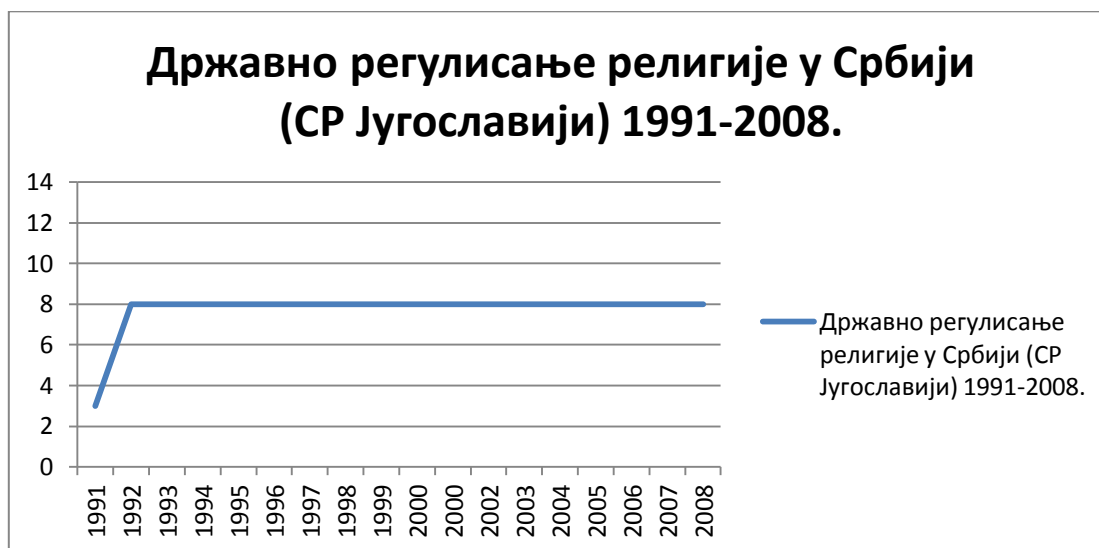
Чињеница да су Филпот, Тофт и Шаш оценили СПЦ као „водећег актера“ демократизације у Србији нас је натерала на додатно истраживање ове теме, са намером да потврдимо или оповргнемо њихово становиште. Према подацима до којих смо дошли нашим истраживањем, анализом политичких ставова СПЦ као и њене политичке делатности у периоду 1990 – 2000., изгледа да је овај тројац био у праву. Уколико анализирамо улогу СПЦ у процесу демократизације Србије кроз њен однос са државом и режимом Слободана Милошевића, видећемо да је Црква била важан актер у овом процесу. Уосталом, наша анализа из претходног дела рада је, надамо се, успела да потврди ту чињеницу.

Политичка улога СПЦ се мењала током времена, па је тако након успостављања вишестраначја била окренута према држави и очекивала да ће држава испунити неке од црквених захтева. Како смо неколико пута навели, радило се о питањима увођења веронауке у школе, али и повраћаја одузете црквене имовине. Како се држава оглушила о црквене захтеве, заједно са историјским контекстом деловања (а ту пре свега мислимо на ратна дешавања на простору Босне и Херцеговине), Црква дефинитивно прави отклон од режима Слободана Милошевића крајем 1996. године, тј. од када је отворено подржала студентске демонстрације. Када је 2000. године дошло до промене у политичком врху Србије, Црква је добила једну потпуно нову улогу у друштву. Веронаука је експресно уведена у образовни систем, већи део црквене имовине је враћен, што је заједно са још неколико уступака учинило да дође до блиских односа цркве и државе након 5. октобра 2000. Кулминација тог односа је било усвајање Закона о црквама и верским заједницама 2006. године и тај тренд се наставио и до данас.

Објашњење улоге СПЦ у процесу демократизације Србије треба тражити у раније постављеном хипотетичком оквиру. Пре свега мислимо на институционални однос државе и Цркве након пада комунизма. Ми смо већ навели да је држава у неку руку била незаинтересована за питања вере и верских заједница, што се свакако

рефлектовало на њен однос према доминантном верском актеру – СПЦ. Овде је важно напоменути две ствари. Прво, након распада СФРЈ држава није правно уредила своје односе са верским заједницама све до 2006. године. Таква ситуација је довела до одређеног степена слободe деловања Цркве у овом периоду, која је омогућила Цркви да буде колико-толико аутономан актер. На тај начин се може и објаснити критички став Цркве према државним властима. Поред тога, без јасног правног оквира и положаја верских заједница било је лакше и државним властима да буду неме на захтеве Цркве према држави. И друго, како смо већ навели, најзначајнији носиоци политичке моћи до 2000. године у Србији су имали негативан став према питањима религије и верских заједница те се на тај начин може разумети прво неспремност да се удовољи захтевима Цркве, али и да се реши питање правног статуса верских заједница. Уколико погледамо податке РАС базе која мери односе Цркве и државе и фокусирамо се на само један индекс – индекс државне регулације религије – видећемо јасну еволуцију и промену у овом важном показатељу односа Цркве и државе за који верујемо да је битно утицао на политичко понашање Цркве.

График 5. Државно регулисање религије у Србији (СР Југославији) 1991—2008. године



Извор: <http://www.thearda.com/ras/downloads/>, приступљено 17. августа 2017.

Како видимо из Графика 5, подаци РАС базе нам говоре да је од самог увођења вишестраначја па до 1992. године, индекс државног регулисања религије био кодиран са вредношћу 3. То значи да је постојала званична политика државе о одвојености религије и државе, али и да је држава донекле била непријатељски настројена према религији. Непријатељско расположење, према овој бази, укључује и уклањање религије из јавне сфере, тј. њено повлачење у приватну сферу. Међутим, већ од 1992. се тај тренд мења и, у складу са нашом претпоставком о повратку религије у јавну сферу након пада комунизма, државна политика је добила нову вредност, тј. кодирана је са 8. То значи да је једна религија јасно форсирана од стране државе и да на основу тога добија највише бенефита, иако се такође истиче да постоје и друге верске заједнице које примају одређену подршку од државе. Овај индекс се задржао све до данас, што се може јасно видети и након усвајања Закона из 2006. године. Овакав начин уређивања односа са религијом је сличан оном из савремене Русије, која такође има индекс 8. Међутим, из ових података није могуће увидети корелацију између институционалног односа Цркве и државе и евентуалног политичког понашања Цркве. Али, овај индекс само мери однос државног мешања у религију, тј. он не мери однос цркве и државе квалитативно. Другим речима, политика државе према цркви и верским заједницама је била константна од 1992. године и била усмерена ка томе да одређеним верским заједницама буду дате одређене бенефиције, неким мање, а неким ништа. Ми смо показали да таква политика није утицала на то да доминантан верски актер, СПЦ, подржи режим до 2000. године, већ управо супротно, да је СПЦ често била редовни критичар државе и државне политике. Иако се према РАС подацима може очекивати да је СПЦ добијала неке бенефиције од стране државе, треба истаћи да је један од главних разлога критике према властима од стране Цркве управо било питање бенефиција које је држава одбијала да испуни и поред редовних захтева Цркве. Са друге стране, РАС индекс се није променио ни после 2000. године, тј. остао је на вредности 8, иако је јасно да је држава од тада испунила готово све захтеве које је Црква имала. Додуше, неке од централних одредби Закона из 2006. године су у потпуности у складу са политиком вишеслојних преференција, онако како их РАС база дефинише. Што се

тиче последњих података у вези осталих варијабли за мерење односа цркве и државе у Србији, подаци су као у графику испод.

Табела 3. *Држава и црква у Србији према подацима РАС базе*

| | Индекс | Вредност |
|---------------|---------------------------------------|-----------------|
| Србија | Индекс државне регулације религије | 3,5 |
| | Индекс државног фаворизовања религије | 7,4 |
| | Индекс друштвене регулације религије | 6,6 |
| | Индекс верске репресије | 3 |

Извор: http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_248_1.asp, приступљено 17. августа 2017.

Оно што се посебно издваја из овог графика јесте донекле висок степен државног фаворизовања религије (7,4) али и друштвене регулације религије (6,6). Ове вредности указују на одређен степен фаворизовања СПЦ у Србији, што је и разумљиво ако погледамо историјски значај ове институције за саму државу и државност земље. Што се тиче демократичности, све док таква ситуација битно не утиче на припаднике осталих верских заједница, а нарочито малих верских заједница, сматрамо да то није изазов за демократију. Низак степен верске репресије управо указује на ту чињеницу.

Што се тиче политичког понашања и улоге СПЦ у процесу демократизације Србије, треба посебно истаћи историјско – политички контекст. Овде треба истаћи неколико важних чињеница. Пре свега, управо је распад СФРЈ, заједно са комунистичким блоком, утицао на повратак религиозности становништва који је директно утицао на повратак СПЦ на положај доминантног верског актера. Како је СПЦ и православна традиција попунила „идеолошку празнину“ насталу након распада комунизма, Црква је готово преко ноћи постала важан друштвени и политички актер. Дошло је до преласка Цркве из приватне у јавну сферу. Неколико истраживача истиче чињеницу да Црква вероватно није била спремна за ову промену и да је требала помоћ државе у раним 90им годинама. С тим у вези је можда и разумљива иницијална блискост између СПЦ и владајућег режима, од којег се

очекивало да ће раскрстити са претходним режимом за чије време је Црква пропатила. Прекидање везе са комунистичком традицијом је за Цркву било од примарног значаја. Тај процес је требао да буде означен као обнова српске духовности, процеса у којем је СПЦ сматрала да има примарну улогу. Према Цркви, то је подразумевало две ствари, пре свих осталих: обезбеђивање материјалне позадине за један такав подухват, које је требало да буде обезбеђено кроз повратак одузете црквене имовине, али и кроз образовни систем, тј. увођење веронауке у школе. Владајуће структуре су, међутим, имале други план. Прво, раскид са комунистичком прошлошћу је ишао мало теже него што се очекивало, а друго, религија и Црква су и даље биле проматране кроз идеолошку матрицу комунизма. Оно што се додуше променило и што је битно утицало на однос Цркве и државе јесте управо историјско – политички контекст након распада СФРЈ. Наиме, заокрет ка националној политици у деловима тада већ бивше СФРЈ је по дефиницији морао да укључи и верске актере. Тако је било и у Србији, када је Црква виђена као један од важних актера у том процесу. Упоредо са тим, почетни кораци ка демократизацији (политички плурализам, први слободни избори, политичке, грађанске и друге слободе...) су били гласно поздрављени од стране Цркве. Међутим, избијање грађанског рата је директно утицао на односе Цркве и државе и учинио да дође до њиховог размомилажења. Црква је од почетка ратних дејстава стала на страну српског народа и то је било за очекивати. Вероватно је то и разлог зашто је Црква трпела велике критике од стране дела међународне, али и домаће, јавности. Али имајући у виду историјску улогу Цркве у српском народу, овакав став је био очекиван. Када је дошло до сукоба између државних власти из Београда са Србима преко Дрине, Црква је коначно направила директан отклон од те власти и такав њен став је остао све до 2000. године. Ратна дејства су престала, али су њихове последице наставиле да разарају српско друштво и државу. Таласи демонстрација који су се јављали против режима у целој земљи су били отворено подржани од стране Цркве, која се и јавно огрдила од режима Слободана Милошевића. Рат на Косову 1999. је само додатно учврстио неслагање Цркве са политиком државе, тако да је СПЦ јасно и прецизно поздравила петооктобарске промене 2000. године. Тако је деловање

Цркве у једном ригиднијем режиму било готово и она од тада наставља своју мисију у демократском друштву. Изазови новог политичког поретка су били новост за Цркву, али изгледа се она добро снашла у новим околностима. Готово сви захтеви Цркве које није успела да оствари пре 2000., успела је након тога. То је утицало на зближавање цркве и државе, које је коначно добило свој правни оквир у Закону из 2006. године. Политичко—историјски контекст и данас утиче на односе Цркве и државе, а нарочито на политичку делатност Цркве. Постоје барем три велика политичка питања у овом тренутку у која је Црква директно умешана. Пре свега, то је питање статуса Косова и Метохије, које и даље није решено а у коме Црква има изузетан интерес и важан је актер у његовом решавању. Поред тога, два питања неканонских православних цркава на територији СПЦ директно утичу на односе Србије са Македонијом и Црном Гором. И на самом крају, односи са Румунијом су такође оптерећени црквеним питањима, а у вези су неканонског деловања Румунске православне цркве на територији источне Србије и међу популацијом Влаха. Све ове чињенице говоре у прилог важности политикологије религије за разумевање и објашњавање политичких појава и процеса у савременом свету.

Тип режима је једна од кључних варијабли када је у питању објашњавање политичког понашања и улоге СПЦ у процесу демократизације Србије. Хибридни режим Слободана Милошевића, који је комбиновао елементе ауторитаризма и одређених демократских слобода, је подразумевао и гаранцију верских слобода. Самим тим је и утицао на ревитализацију религије, али и омогућио аутономију верским актерима. И то је једна од најважнијих ствари. Црква није била под контролом државе, нити институционално нити идеолошки. Нити је држава имала тенденцију да осигура подршку Цркве давањем одређених бенефиција (веронауке, повраћај имовине...). Та чињеница је омогућила Цркви да делује по свом нахођењу, без икаквих претњи од стране државе. Додуше, треба истаћи и да се, како смо навели једну изјаву високог државног функционера, држава није плашила Цркве и патријарха и да у том тренутку није имала интереса да се бави њоме. Није Црква била једина институција која је имала слободу деловања у периоду 1990 – 2000., већ је политички плурализам омогућио формирање зачетака цивилног друштва и доста

јаког цивилног сектора. Критички гласови режиму нису били реткост, иако је наравно наслеђем комунистичке инфраструктуре СПС био дакако најдоминантнији политички актер. Црква је дакле искористила слободе које су постојале у друштву, као и чињеницу да је режим био донекле незаинтересован за религију и верске заједнице уопште. Поред тога, чини нам се да је држава била превише окренута неким другим стварима те да је развијање СПЦ у једног важног политичког актера прошло готово неопажено је такође утицало на њену улогу у периоду до 2000. године.

Погрешно је сматрати да је СПЦ била иницијатор процеса демократизације Србије. Исто тако је погрешно и игнорисати њену улогу у том процесу. Како смо већ навели, од увођења вишестраначја и развијања политичких и грађанских слобода су се приметили први трагови цивилног друштва у Србији. Политичке странке, покрети и велики број актера невладиног сектора су одиграли централну улогу у политичким променама 2000. године. Подржани од стране међународне заједнице у свргавању режима, али наравно и од дела народа, они су били иницијатори и носиоци демократизације Србије. Стварање цивилног друштва, па барем и крњег, је било од значаја за догађаје чија је кулминација била 5. октобар 2000. Црква је свакако осетила бенефите таквог грађанског покрета. Иако је део навладиног сектора био крајње непријатељски насторојен према Цркви, па чак и део политичких партија које су настале у том периоду, сматрамо да је наша анализа јасно указала подршку Цркве борби против режима и последично демократизацији Србије. Колики је тачан утицај Цркве био на ове процесе, то је готово немогуће рећи или прорачунати. Међутим, оно што је сигурно јесте да јако цивилно друштво у Србији подразумева и улогу СПЦ, као доминантног верског актера. Широко учествовање народа у протестима против режима је отворено подржано од стране Цркве и то је сигуран индикатор њене улоге у овом процесу. Поред тога, ограђивање од државне политике и режима је такође важна чињеница. Заједно, оне чине случај СПЦ у православном свету готово јединственим а њену борбу за бољу и демократичну Србију незапамћену.

На самом крају треба истаћи и да се једина замерка на деловање Цркве у процесу демократизације може евентуално видети из њеног односа према растућем

броју и ширењу припадника малих верских заједница на територији Србије. У званичним ставовима Цркве, дакле у саопштењима САСа и САСи, се на неколико места може пронаћи забринутост Цркве по питању ширења ових заједница. Овај процес је нарочито узео маха након распада СФРЈ, иако су мале верске заједнице, претежно протестантске, присутне у Србији веома дуго. Аргумент Цркве је веома сличан оном који је имала РПЦ, а то је да нови верски покрети штете развоју православне духовности народа и да Црква има задатак да стане на пут том процесу. Међутим, за све време до 2000. године нисмо успели да пронађемо нити једну конкретну акцију Цркве, или државе, која би била усмерена ка спречавању ширења ових заједница. У исто време, један од главних начина „борбе“ против ових верских заједница је, према Цркви, био увођење веронауке у школски систем. Када је донешен Закон о верским заједницама из 2006. године, један део протестантских верских заједница је одбио да се региструје према процедури коју прописује закон, управо из разлога што сматрају да је сам текст закона дискриминаторски усмерен према њима а да обезбеђује позицију традиционалних верских заједница. Поред тога, треба рећи да је улога СПЦ у процесу демократизације Србије често била тенденциозно и идеолошки тумачена. Ми не сматрамо да је СПЦ била кључни актер у том процесу, нити да је њена улога од суштинског значаја. Оно што је наша анализа показала јесте да је СПЦ постала важан политички актер након пада комунизма и распада СФРЈ и да се њена улога у политичким процесима не треба занемаривати.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Однос православног хришћанства и демократизације захтева критички преглед и ревизију досадашњих сазнања из ове области. Поготово након слома комунизма, који је учинио да процес демократизације захвати већину доминантно православних земаља. Та чињеница је довела до тога да данас већина доминантно православних земаља живи у стабилним или релативно стабилним демократским режимима. Упоредо са тим се намеће и закључак да је улога православних верских актера, који су, како се показало, важни политички актери, један важан аспект целокупног процеса. Улогу православних верских актера, тј. православних цркава, у процесима демократизације не треба истицати као судбоносну за сам процес, али у исто време не треба је ни игнорисати нити занемаривати. Обе крајности су погрешне.

У нашем раду смо пошли од генералне хипотезе да су доминантно православне земље биле део таласа демократизације који се углавном завршио сам успостављањем стабилних демократских режима, те да су православне цркве у тим земљама, због свог историјског, културолошког и надасве политичког значаја, имале одређену улогу у том процесу. Према подацима до којих смо дошли овим истраживањем, надамо се да је ова хипотеза успешно доказана. Фокусирајући се на примере Грчке, Русије и Србије, користећи историографску методу у анализирању односа Цркве и државе, доказали смо да су православне цркве готово неодвојиви део државотворности ових нација. Самим тим, њихова улога у друштву је вишедимензионална и превазилази оквире верског деловања. Православне цркве у овим земљама нису само верске институције, већ и културолошке, идентитетске и, можда и најважније, политичке. Цркве су одиграле изузетно важну улогу у политичкој изградњи ових нација, те је стога било и логично претпоставити да су имале одређену улогу и у процесима демократизације.

Уколико сагледамо целокупан православни свет, видећемо да су у већини доминантно православних земаља успостављени релативно стабилни демократски режими. Управо из тих разлога верујемо да постоји основа за увођење термина

„православни талас демократизације“ у литературу о религији и демократизацији, што је била и посебна хипотеза нашег истраживања. Према већ раније наведеним аргументима (поглавље 3), сматрамо да је овај талас саставни део и у неку руку допуна трећег таласа демократизације. Оно што разликује овај талас од трећег таласа демократизације јесте чињеница да су доминантни верски актери у њему биле православне аутокефалне цркве, а не централизована Римокатоличка црква која је из Ватикана успевала да утиче на политичке процесе које је описивао Хантингтон. Поред тога, овај термин представља посебан изазов тези о инкомпатибилности православља и демократије, што такође може бити одређен допринос литератури. И на самом крају, сматрамо да се на овај начин отвара једно (потпуно) запостављено поље истраживања, а то је улога православних цркава у процесима демократизације у доминантно православним земљама. Ми се надамо да смо на овај начин отворили пут за нова истраживања у овом правцу, поготово компаративна, која ће донети резултате вредне пажње, како за науку тако и за друштво уопште.

У овом раду смо посебно желели да истражимо и опишемо улогу православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији. У теоријском оквиру рада (поглавље 1) смо детаљно образложили зашто смо се фокусирали на баш ова три случаја. Поред осталих разлога, треба рећи да су Грчка и Русија две најважније доминантно православне земље у свету. У складу са тим, једна оваква компаративна анализа је морала да узме у обзир та два случаја због њихове релевантности. Са друге стране, избор Србије као треће земље у анализи био је логичан и сматрамо да га не треба додатно појашњавати. Претпоставка од које смо пошли јесте да су православне цркве у овим земљама важни политички актери, те да су они, последично, морали имати некакву улогу у процесима демократизације у овим земљама. Користећи класификацију улога верских актера у процесима демократизације коју нуде Тофт, Филпот и Шаш (поглавље 1), подаци до којих смо дошли нашим истраживањем нас наводе на следеће закључке:

а) У процесу демократизације Грчке, Грчка црква је имала улогу „слободног јахача“, или *free rider*-а. То значи да она није имала готово никакву улогу у борби против ауторитарног режима војне хунте (1967 – 1974), нити била ангажована у

активностима које су биле усмерене против државе или режима. Међутим, онда када је успостављен демократски систем, након пада хунте, Црква није имала никаквих тенденција да се супростави том процесу, штавише, искористила је његове добробити и наставила да буде важан друштвени и политички актер у савременом животу Грчке;

б) Што се тиче случаја Руске православне цркве, њена улога у демократизацији Русије након слома СССР-а се не може прецизно описати уз помоћ ове типологије. Решење које нам је најближе стоји негде између улоге free rider-а и улоге отпораша. Разлози због чега верујемо да је то тако леже у чињеници да је РПЦ након слома комунизма и првих година владавине Бориса Јељцина заиста имала одређену демократизирајућу улогу, додуше ограничену. Међутим, од усвајања Закона из 1997. долази до ближих односа између Цркве и државе, праћено са јачањем појединих ауторитарних тенденција, али истовремено и повећањем моћи и угледа Русије у свету. У процесу повратка Русије као важног политичког актера у светској политици, заснованог пре свега на економском опоравку, важан савезник државе је постала и РПЦ. У складу са тим се може разумети улога РПЦ у политичком животу Русије након доласка на власт Владимира Путина, која иако уздрмана пар пута због неколико размирица између њих, и даље остаје један од главних Путинових савезника у држави. Управо из тог разлога, сматрамо да се њена улога у процесу демократизације у Русији може описати као отпорашка, тј. усмерена као одржавању статуса кво;

в) Када је у питању Српска православна црква, подаци до којих смо дошли нашим истраживањем нас наводе на закључак да је СПЦ била водећи актер демократизације Србије, према типологији Филпота, Тофр и Шаш. У исто време напомињемо да то не значи да је она била и доминантан актер, већ да је својим активностима и политичком делатношћу била критички настројена према режиму Слободана Милошевића до 2000. године, отворено се оградилa од њега па је чак и поглавар Цркве учествовао у демонстрацијама против режима. Колико је нама познато, то је можда и једини пример активизма те врсте једне православне цркве усмереног према демократизацији друштва.

Поред тога што смо нашим истраживањем успели да идентификујемо и класификујемо различите улоге православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији (што је била зависна варијабла нашег истраживања), покушали смо да одемо и корак даље и пробамо да објаснимо због чега је то тако. Тачније, зашто су православни верски актери имали баш такве улоге? Како смо навели и уводном делу рада, политичка наука, између осталог, треба да објашњава политичко понашање. У нашем случају, уз помоћ раније дефинисаног хипотетичког оквира, појединачних хипотеза и методолошког поступка, смо се фокусирали на одређење независне варијабле за које верујемо да су имали потенцијал да објасне различите улоге православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији. То су: институционални однос Цркве и државе, историјско – политички контекст, тип ауторитарног режима и питање ко је био иницијатор демократизације. Један од разлога што смо развили овакав хипотетички оквир јесте веровање да политичка улога православних цркава не зависи само од православне политичке теологије, тј. скупа идеја које представљају идеациони оквир њиховог деловања. Као што је познато, све православне цркве деле исто теолошко учење, које наравно има и политичку димензију. У складу са тим, било би очекивано да ће се различите Цркве понашати идентично, или барем слично, у политичкој сфери. Међутим, то није случај, што је више него очигледна чињеница. У исто време, ми ни у ком смислу нисмо потценили значај политичке теологије, већ смо кренули од претпоставке да сви верски актери имају потенцијал да делују политички. У ком правцу ће то деловање бити, зависи од великог броја фактора. У нашем раду, ми смо се фокусирали на само неколико њих, и у даљем тексту рада ћемо укратко изложити наша главна запажања.

Пре свега, наша претпоставка је била да улога православних верских актера у процесима демократизације зависи од институционалног односа Цркве и државе. Веровали смо да што су односи између Цркве и државе ближи, то је мања могућност за верског актера да делује у смеру демократизације. И обрнуто, што је институционална независност верских актера већа, постоји и већа шанса да њихова

улога у процесу демократизације буде већа и активнија. Уколико погледамо резултате наших истраживања у случајевима Грчке, Русије и Србије, видећемо да је то заиста тако. Рецимо, Грчка црква није имала никакве анти-ауторитарне активности за време владавине војне хунте. То се може објаснити тиме да је хунта била усмерена на борбу против комунизма и да јој је у том смислу подршка Цркве била од суштинског значаја. Лидери хунте су често истицали допринос православља за Грчку и грчки народ, неретко изједначавајући те две ствари. За време владавине хунте, Црква је била под потпуном институционалном контролом државе. Поред тога што је у то време Црква била означавана као „хунтина црква“, држава је директно утицала на изборе архиепископа, владика, па чак и формирала црквени суд који се обрачунавао са ретким гласовима отпора који је долазио од појединаца из Цркве. Поред тога, Црква је правила готово невероватне компромисе не би ли удовољила жељама државе. Посебно се у том смислу издваја случај суспендовања канонског права зарад испуњавања жеља људима из хунтиног руководства. У таквим условима, било је нереално очекивати од Цркве да буде актер отпора режиму који је имао тенденцију да је апсолутно држи под контролом. Са друге стране, након што је дошло до пада хунте и успостављања демократије онакве каква је данас у Грчкој, и промене у односу на релацији црква и држава, Црква није показала никакве антидемократске тенденције. Та чињеница дакако иде у прилог раније поменутој причи о (амбивалентном) потенцијалу православних верских актера да делују у политичкој сфери. Са друге стране, случај Русије је веома занимљив, нарочито из перспективе улоге РПЦ у процесу демократизације и улоге институционалног односа са државом. Као што је познато, ревитализација православља након пада СССР-а је утицала на то да РПЦ веома брзо заузме позицију доминантног верског актера. Готово сви политички процеси у Русији за време владавине Бориса Јељцина су били у неку руку „надгледани“ од стране Цркве. Када је у питању њен однос са државом, треба посебно истаћи да се тај однос може поделити на минимум два периода. Први период је од распада комунизма до 1997. и усвајања контроверзног Закона о верским заједницама, чије је усвајање било отворено подржано од стране РПЦ. Други период у односима Цркве и државе настаје након усвајања овог Закона, али добија посебну

димензију са доласком Владимира Путина на власт 2000. године, па све до данас. Веома тешка политичка, економска и друштвена ситуација у којој се наша Русија и њен председник Борис Јељцин је била додатно отежана широким процесом реформи које је он започео у земљи. У то време, РПЦ је генерално била по страни, не мешајући се превише у политичке процесе, иако је и сам Јељцин често посећивао патријарха и Московску патријаршију. Међутим, стекли смо утисак да је улога РПЦ у тим годинама била више симболичког карактера, јер као и у случају Грчке и Србије, православље је истицано као битна – а можда и најбитнија – карактеристика руског идентитета. Оно што је директно утицало на однос државе и Цркве јесте расправа око новог закона о верским заједницама. Овај Закон је и данас често предмет критика и основа објашњавања нове улоге РПЦ у Русији. Закон је отворио врата ка ближим односима Цркве и државе, односима у којима је Црква добила готово централну улогу у верском животу ове мултиверске и мултикултурне земље. Када је на позицију предсеника ступио Владимир Путин, долази од обнављања снаге и међународног значаја Русије, што је био пројекат у којем је РПЦ наша своје место. Од тада Путин, који раније није важио за превише приврженог верника, не пропушта ниједну прилику да буде у близини московског патријарха. Самим тим, блиски односи са Црквом дају могућности ограничене контроле њеног деловања, поготово у смислу антирежимске, тј. антипутиновске политике. Ретки случајеви протеста против режима у Русији никада нису подржани од стране РПЦ, нити су добили благослов или речи утехе. Међутим, треба такође имати у виду да су пораст моћи Русије у свету и блиски односи државе са Црквом директно утицали на чињеницу да је РПЦ у овом тренутку вероватно најдоминантнија хришћанска верска заједница у свету. Што се тиче случаја СПЦ и њене улоге у процесу демократизације Србије, прво треба истаћи чињеницу да се случај СПЦ разликује од претходна два случаја у много чему. Пре свега, у самом улози Цркве. Према нашим подацима, њену улогу можемо окарактерисати као актера који је имао водећу улогу у демократизацији Србије. Црква је само у веома кратком периоду дала подршку режиму Слободана Милошевића, и то у периоду одмах након распада СФРЈ, када је у њему видела прилику да ће доћи до потпуне обнове српске државе и духовности српског народа. У

том процесу, Црква је очекивала да ће имати централно место и улогу. Међутим, државне власти су имале друге планове и убрзо након почетног одушевљења је дошло до захлађивања односа између Цркве и државе. Држава је била готово незаинтересована за Цркву, те стога и само питање уређивања њиховог односа није било на дневном реду. Али управо је таква ситуација омогућила Цркви да делује у политичкој сфери у правцу критиковања режима, које је касније добило и другачије, много конкретије обресе и акције. Прво је Црква кроз своје формалне органе информисања позвала верни народ да не гласа за невернике, па се отворено оградилa од режима Слободана Милошевића па чак на крају и активно учествовала у простестима против њега. Ми верујемо да је институционална независност Цркве од државе била основа за једно такво политичко понашање. Додуше, након 5. октобра 2000. године, који је Црква јавно поздравила и подржала, у новом демократском поретку у којем се нашла, Црква је успела да се приближи држави, тј. држава је успела да се приближи Цркви. У почетку је то зближавање било у смислу удовољавања одређеним захтевима Цркве (пре свега у смислу увођења веронауке у образовни систем, али и повраћаја црквене имовине). Међутим, централни институционални моменат у односима Цркве и државе се десио 2006. године, када је усвојен Закон о црквама и верским заједницама. Од тада је дошло и до институционалног зближавања Цркве и државе, те се у том смислу може и разумети одређено ћутање Цркве на неке ауторитарне тенденције које постоје у српском друштву, нарочито од 2012. године. У сваком случају, сматрамо да је наша анализа показала да институционални однос Цркве и државе има потенцијал да утиче на политичко понашање верских актера, тј. православних цркава.

Важан експланаторни потенцијал за различите улоге православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији има и историјско – политички контекст деловања. У случају Грчке треба посебно истаћи да је војна хунта дошла на власт, тј. насилно преузела власт 1967. године, управо због историјско – политичког контекста. Страх од могућег доласка комуниста на власт у Грчкој је био главни мотиватор да се део војске побуне и преузме државу. И не само то, већ је Грчка црква била један од главних идеолошких савезника војне хунте у том пројекту.

Хоћемо да кажемо да је војна хунта искористила Цркву да посебно истакне свој грчки идентитет. Са друге стране, историјско – политички контекст је утицао и на пад хунте са власти. Како смо раније наводили (поглавље 3), неуспех војне акције на Кипру је директно утицао на поверење у руководство хунте. Када је у питању случај Русије, ова претпоставка добија још више на тежини. Након распада СССР-а, Русија се нашла у веома тешком положају, па самим тим и РПЦ. Међутим, та чињеница је утицала и на препород религије, од којег је највише бенефита имала управо РПЦ, као историјски доминантан верски актер. Веома је тешко тврдити, али врло је вероватно да би држава доживела банкрот да на њено чело није дошао Владимир Путин. Од тог тренутка је отпочео и опоравак Русије. Пројекат опоравка Русије је подразумевао и јаку РПЦ, која представља идентитетску базу ове земље. Одређена померања на међународној сцени, искоришћене прилике и јака унутрашња политика су учиниле да Русија данас постане један од најдоминантнијих светских актера. Упоредо са тим, расла је и моћ РПЦ, која је, како смо већ навели, постала захваљујући успону Русије, једна од најмоћнијих хришћанских цркава у свету, ако не и најмоћнија. Међутим, такав след догађаја је учинио да Црква буде зависна од државе, што је последично утицало и на њено политичко понашање које је усмерено ка подржавању владавине Владимира Путина, јер управо он персонификује јаку Русију. А јака Русија значи јака РПЦ. Што се тиче нашег трећег случаја, сматрамо да је историјско – политички контекст директно утицао и на улогу СПЦ у процесу демократизације Србије. И то на неколико начина. Прво, ту је распад СФРЈ који је утицао на ревитализацију православља и обнављања улоге СПЦ. Оно што посебно разликује случај Србије од остала два случаја јесте и грађански рат који је настао на развалинама СФРЈ а који се свео на верску димензију. У том рату је државни врх Србије, тј. тадашње Југославије, направио неколике грешке због којих их је Црква оштро критиковала. На самом крају, ту је и питање рата на Косову и Метохији из 1999. године, које је такође искориштено да се критикује политика власти. За то све време, држава је била изнурена од санкција и немаштине, а народ веома незадовољан. Све те чињенице су директно утицале на лош однос Цркве и државне врхушке на чијем је челу био Слободан Милошевић, који су наравно утицали и на улогу СПЦ.

Нису сви демократски режими исти. У исто време, нису ни сви ауторитарни режими исти. Ова чињеница је утицала на то да данас постоји велики број класификација типова режима, нарочито оних ауторитарних. У нашем раду смо пошли од претпоставке да што је неки режим ауторитарнији, то је његова тенденција да контролише верске актере већа. И обрнуто. Уколико погледамо искуства из Грчке, Русије и Србије, видећемо да је ова претпоставка била тачна. Као што смо већ неколико пута рекли, у Грчкој је на власти била војна хунта, милитаристички режим који је имао тенденцију да контролише све аспекте живота. У складу са тим, војска је морала да стави под контролу и најдоминантнију друштвену институцију, Грчку цркву. Контрола Грчке цркве је имала обриси војне школе, од тога да су постављани људи од поверења у институције Цркве, преко оснивавања црквеног суда, али и организовања широке мреже доушника у свим деловима Грчке који су били повезани са Црквом. На тај начин, целокупан верски живот је био под потпуном контролом државе. Са друге стране, режими у Русији и Србији су битно другачији од грчког случаја. Ми сматрамо да би режим у Русији од распада СССР-а могао да се опише као хибридни режим, или контролисана демократија, са одређеним примесима демократских правила и процедура. Са друге стране, режим у Србији до 2000. године се такође може окарактерисати као хибридни режим, тј. режим који у себи има ауторитарне тенденције, али са неким истакнутим демократским тековинама. Управо из тог разлога постоји и разлика у улози РПЦ и СПЦ у процесима демократизације у Русији и Србији. Са једне стране, имали смо један хибридни режим Слободана Милошевића у оквиру којег је било дозвољено партијско организовање и гарантоване одређене политичке и грађанске слободе. Поред тога, како смо и раније навели, режим није имао тенденцију да се меша и контролише рад верским заједницама, што се нарочито осетило код СПЦ, као доминантног верског актера. Самим тим, критичко мишљење и негативан став који је касније СПЦ испољила према режиму се може објаснити и постојањем одређених слобода које су постојале у српском друштву у том тренутку. У случају Русије није таква ситуација. У овом случају имамо систем у којем такође постоје демократске процедуре и права, а који је уствари можда и најбоље описан термином „контролисана демократија“. То значи да је у интересу

државе да постоје демократске процедуре, али да је ипак на првом месту стабилност и моћ државе. Самим тим, са Црквом се негују блиски односи и одређена контрола верског плурализма у земљи, онолико колико је то потребно да се не поремети курс земље.

И на самом крају, наше истраживање је показало да је и питање иницијатора демократизације у Грчкој, Русији и Србији битно утицало на улогу православних верских актера у њему. Искуство Грчке нам говори да је војни режим једино могао да буде срушен од стране другог војног режима, што се на крају и десило. Након неуспеха кипарске операције, део војске је изгубио поверење у лидере хунте. Након што су преузели власт, они су исту предали цивилним представницима који су касније направили од Грчке савремену демократију. Али, како војска није имала превише слуха за Цркву, сем у својим уским интересима у одржавању на власти, када је спремана побуна против војне хунте, Црква није имала готово никакву улогу. Тачније, јесте, али симболичку, јер се сећамо да је архиепископ одмах након преузимања власти учествовао на тој церемонији. То је само још један од доказа да је Грчка црква била *free rider* у процесу демократизације Грчке и њене борбе са војном хунтом. Са друге стране, осим малих либералних делова друштва, који су ионако негативно расположени према религији и Цркви, у Русији и не постоји јака и развијена опозиција. Оно што је још важније за случај Русије јесте и чињеница да борба против режима Владимира Путина аутоматски значи и борбу против РПЦ. У таквој ситуацији, није за очекивати да ће се Црква активније укључити у тај процес, већ је више за очекивати да ће се она борити против таквих тенденција. Не треба заборавити да је Русија у овом тренутку можда и држава која гаји најближе односе са православном црквом, иако јој није гарантовано место државне религије, као у Грчкој. У сваком случају, иницијација демократизације у Русији, када је и ако је буде било, неће бити окренута само против режима Владимира Путина, већ и против Цркве. Веома илустративан пример је протест групе Pussy Riots, који иако је одржан у Саборном храму, није имао за циљ борбу против Цркве, већ против државе саме. И на самом крају, ако погледамо случај Србије, одмах морамо истаћи да су у Србији иницијатори демократизације били актери цивилног друштва, које се донекле

развијало и за време 1990 – 2000. године. Ту пре свега мислимо на широку опозицију оличену у политичким странкама, али и невладином сектору, који су уз помоћ подршке међународне заједнице успели да се изборе за 5. октобар 2000. године. Не треба наравно заборавити ни народ, који је услед веома лоше ситуације на свим нивоима, тражио излаз кроз протесте против власти и режима Слободана Милошевића. Како је наша анализа показала, СПЦ је била активан учесник у свим овим догађајима. Иако је њен конкретан утицај веома тешко измерити, оно што је сигурно јесте чињеница да је она представљала важан извор отпора против владајућег режима.

Уколико бисмо желели да табеларно прикажемо неке од главних закључака нашег истраживања, то би било приказано као у табели испод.

Табела 4. *Објашњавање улоге православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Русији и Србији*

| | Институционални однос Цркве и државе | Историјско – политички контекст | Тип режима | Иницијатор демократизације | Улога Цркве у процесу демократизације |
|---------------|--|--|---|--|--|
| Грчка | Црква под потпуном институционалном контролом државе | Борба против комунизма Кипарска криза | Војна хунта, милитаристички режим | Реформни покрети унутар војске | „СЛОБОДНИ ЈАХАЧ“ (FREE RIDER) |
| Русија | Црква и држава у почетку биле одвојене Долази до зближавања након усвајања Закона из 1997. | Распад СССР-а Напредак Русије након промене власти 2000. године Међународна политика | „Контролисана демократија“ Ауторитарни режим који негује блиске односе са Црквом | Слабо цивилно друштво и низак степен политичких и грађанских слобода ометају демократизацију | ОТПОР |
| Србија | Црква и држава одвојене Држава незаинтересована за религију и захтеве Цркве Након 2000. године долази до промене у односу, нарочито након усвајања Закона из 2006. | Распад СФРЈ и грађански рат Протести широм земље против режима Проблем Косова и Метохије | Хибридни режим | Актери цивилног друштва, пре свега политичке партије и невладин сектор | ВОДЕЋИ АКТЕР |

Извор: наша табела.

На самом крају овог рада треба посебно истаћи и чињеницу да је правилно разумевање улоге верских актера у процесима демократизације широм света од велике важности за разумевање целокупног процеса. То је исто важно и за однос религије и политике у глобалу, који се намеће као једна од главних парадигми за будућа политиколошка истраживања. У том смислу се додатно показује важност проучавања и бављења политикологијом религије, чија су сазнања од драгоцене важности за разумевање савремених политичких процеса у свету. Овај рад је имао за циљ да буде мали допринос политикологији религије, њеним сазнањима и будућем развоју.

ЛИТЕРАТУРА

10 година Политикологије религије, Мирољуб Јевтић, Марко Вековић (ур.), Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Факултет политичких наука УБ, Београд, 2017.

„100,000 Join March Led by Clergy in Belgrade”, *New York Times*, January 28th 1997, приступљено 14. јула 2017.

„2011 Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Serbia”, Statistical Office of the Republic of Serbia, Belgrade, 2013.

„9 key findings about religion and politics in Central and Eastern Europe”, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/05/10/9-key-findings-about-religion-and-politics-in-central-and-eastern-europe/>, приступљено 16. маја 2017.

„A Bleak Outlook is Seen for Religion“, *New York Times*, 25. фебруар 1968.

„About *Freedom in the World*, An annual study of political rights and civil liberties“, доступно на: <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world>, приступљено 3. фебруара 2017.

Adeney Walter F., *The Greek and Eastern Churches*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1908.

Alivizatos Nicos C., “A New Role for the Church of Greece?”, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 17, No. 1, 1999, pp. 23-39.

“Anambra’s night of desecration”, доступно на: <http://omokuwa.com/2013/11/anambra-night-of-desecration-by-mobolaji-sanusi/>, приступљено 22. октобра 2017

Anderson John, “Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia”, *Journal of International Affairs*, Vol. 61, No. 1, 2007, pp. 185-201.

Anderson John, “Religion, State and ‘Sovereign Democracy’ in Putin’s Russia”, *Journal of Religious and Political Practice*, Vol. 2, No. 2, 2016, pp. 249-266.

Anisimov Evgenii V., *The Reforms of Peter the Great: Progress Through Coercion in Russia*, M. E. Sharpe, 1993.

“Апел српском народу и светској јавности“, *Гласник Српске православне цркве*, октобар 1994.

“Апел са саветовања епископа Српске православне цркве одржаног 10. августа 1999. год. у Српској Патријаршији“, *Гласник Српске православне цркве*, август 1999.

“Архиепископ Христодулос обећава реформе“, *Политика*, 10. мај 1998., архива Радио Београда.

Asimakoulas Dimitris, „Translating ‘Self’ and ‘Others’: Waves of Protest Under the Greek Junta“, доступно: epubs.surrey.ac.uk/4956/2/AsimakoulasCyclesProtestVaronEditsDRAFT3.docx, приступљено 29. марта 2017.

Basil John D., “Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004”, *Religion, State and Society*, Vol. 33, No. 2, 2005, pp. 151-164.

Bacon Edwin, “The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Elections”, *Religion, State and Society*, Vol. 25, No. 3, 1997, pp. 253-265.

Berger Peter L, „The Global Picture“, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 76-80.

Berger Peter, *The Sacred Canopy: Elements for Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, 1969.

Berger Peter L, „The Global Picture“, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 76-80.

Berger Peter, *The Desecularization of the World: Resurgent of Religion and World Politics*, Ethnics and Public Policy center, Washington DC and William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999.

Биговић Радован, *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословског факултету СПЦ, Београд, 2000.

Благојевић Мирко, *Религија и црква у трансформацијама друштва, Социолошко-историјска анализа религијске ситуације у српско-црногорском и руском (пост)комунистичком друштву*, Институт за филозофију и друштвену теорију и издавачка кућа „Филип Вишњић“, Београд, 2005.

Borisova Polina, „Church and Religious Organizations Participation in Public Life of Russian Society”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 55-68.

Bociurkiw Bohdan R., „Religious Dissent and the Soviet State“, in: *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, Bohdan R. Bociurkiw and John W. Strong (eds.), Basingstoke: Macmillan, London, 1975.

Velikaya Nataliya, „The Word of the Guest Editor”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 13-16.

Вековић Марко, „Политичке функције јеврејства у савременом Израелу“, у: *Компаративна политика – есеји*, Зоран Крстић (ур.), Факултет политичких наука и Чигоја Штампа, 2015, стр. 139-157.

Вековић Марко, „Политичке функције религије у несекуларизованим земљама у Европи“, у: Хрвоје Шпехар (ур.), *Еуропски секуларни идентитети*, Зборник радова Jean Monnet модула Секуларна Европа: Еуропски секуларни идентитети, Загреб, 2015, стр. 75-95.

Veković Marko, „Religion and Democratization: Framing Religious and Political identities in Muslim and Catholic Societies, by Michael D. Driessen”, *Democratization*, Vol. 22, Issue 2, 2015, pp. 795-796.

Вековић Марко, „Улога религије у формирању српског политичког обрасца“, *Култура полиса*, Бр. 23, 2014, стр. 195-210.

Вековић Марко, *Учесталост државних удара (1946 – 2011)*, мастер рад, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, 2012.

Вековић Марко, *Црна Гора и Римокатоличка Црква (1622 – 1878)*, Задужбина Андрејевић, Београд, 2012.

„Верска служба у војсци Србије“, http://www.mod.gov.rs/multimedia/file/staticki_sadrzaj/informator/verska_sluzba/1%20-%20Informacija%20o%20potpisanim%20sporazumima.pdf, приступљено 24. јула 2017.

„Власт не зна шта ради“, *Наша борба*, 4. фебруар 1997.

Vukomanović Milan, „The Serbian Orthodox Church in the Aftermath of October 5, 2000“, *Politics and Religion*, Cambridge University Press, Vol. 1, 2008, pp. 237-269.

Gvosdev Nikolas, „Tolerance versus Pluralism: The Euroasian Dilemma“, *Analysis of Current Events*, Vol. 12, 2000.

Gvosdev Nikolas, “‘Managed Pluralism’ and Civil Religion in Post-Soviet Russia”, in: *Civil Society and Search for Social Justice in Russia*, Nikolas Gvosdev and Cristopher Marsh, Lexington Books, Lanham, 2002, pp. 75-89.

Gvosdev Nikolas, “Unity in Diversity: Civil Society, Democracy and Orthodoxy in Contemporary Russia”, in: *Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy*, Cristopher Marsh (ed.), Institute on Culture, Religion and World Affairs, Boston, 2004, pp. 25-30.

Gerlach Julia, Töpfer Jochen, “Mapping the Role of Religion in Eastern Europe Today – An Interdisciplinary Approach”, in: *The Role of Religion in Eastern Europe Today*, Julia Gerlach, Jochen Töpfer (eds.), Springer, Wiesbaden, 2015.

Glanzer Perry L., Petrenko Konstantin, “Religion and Education in Post-Soviet Russia: Russia’s Evolving Church-State Relations”, *Journal of Church and State*, Vol. 49, No. 1, 2007, pp. 127-150.

Гоати Владимир, *Партије и партијски систем у Србији*, Одбор за грађанску иницијативу и Оги центар, Ниш, 2004.

“Greek Archbishop Seraphim Dies”, *Washington Post*, April 11th 1998, приступљено 25. априла 2017.

“GREECE: The Colonels on Trial”, *Time Magazine*, August 11th 1975, приступљено 22. априла 2017.

“Greece; Cyprus; Turkey, 1973 – 1976”, in: *Foreign Relations of the United States, 1969 – 1976*, Laurie Van Hook (ed.), Vol. XXX, United States Government Printing Office, Washington, 2007.

„Грчка црква и држава“, *Борба*, 4. мај 1968., архива Радио Београда.

„Грчка влада бираће и епископе“, *Политика*, 10. мај 1967., архива Радио Београда.

„Грчка се окреће Цркви за помоћ“, <http://www.euractiv.rs/eu-prioriteti/8599-grka-se-okree-crkvi-za-pomo->, приступљено 27. априла 2017.

G. K. Zinopoulos, *Ελληνική νομοθεσία από τον 1833 μέχρι τον 1860*, [Greek Legislation from 1833 to 1860], vol. 1 (Athens: Ek tou typografeiou Io-annou Aggelopoulou, 1860).

Davie Grace, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, 2000.

Davie Grace, "Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain", *Social Compass*, Vol. 37, No. 4, 1990, pp. 455-469.

Daniel Wallace, *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*, Texas A and M University Press, 2006.

Danopoulos Constantine P., "The Greek Military Regime (1967 – 1974) and the Cyprus Question – Origins and Goals", *Journal of Political and Military Sociology*, Vol. 10, No. 2, 1982, pp. 257-273.

„Дворски капелан архимандрит Кацонис нови грчки патријарх“, *Политика*, 14. мај 1967., архива Радио Београда.

Devlin Judith, *The Rise of the Russian Democrats*, Edward Elgar, Aldershot, 1995.

“Democracy Barometer”, <http://www.democracybarometer.org/>, приступљено 4. фебруара 2017.

“Democracy Barometer Methodology”, http://www.democracybarometer.org/Data/Methodological_Explanatory_1990-2014.pdf, приступљено 4. фебруара 2017.

Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990, Adam Przeworski (ed.), Cambridge University Press, New York, 2000.

„Democracy Index 2015, Democracy in the Age of Anxie“, A report by The Economist Intelligence Unit, Доступно на: <http://www.yabiladi.com/img/content/EIU-Democracy-Index-2015.pdf>, приступљено 4. фебруар 2017.

Десекуларизација света, препород религије и светска политика, Питер Бергер (ур.). Медитеран, Нови Сад, 2008.

Destivelle Hyacinthe, *The Moscow Council (1917 – 1918), The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2015.

Diamond Larry, "Thinking About Hybrid Regimes", *Journal of Democracy*, Vol. 13, No. 2, 2002, pp. 21-35.

Diamond Larry, „Is the Third Wave Over?“, *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 3, 1996, pp. 20-37.

Doorenspleet Renske, "Reassessing the Three Waves of Democratization", *World Politics*, Vol. 52, No. 3, pp. 384-406.

„До краја године православној цркви биће враћено 90 одсто имовине“, *Политика*, 3. фебруар 2017., <http://www.politika.rs/scc/clanak/373535/Do-kraja-godine-pravoslavnoj-crkvi-bice-vraceno-90-odsto-imovine>, приступљено 24. јула 2017.

Dunlop John, "Gorbachev and Russian Orthodoxy", *Problems of Communism*, Vol. 38, No. 4 1989.

Ђаковац Александар, „Црква, држава и политика“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 35-41.

Ђурђев Бранислав, *Улога цркве у старијој историји српског народа*, Сарајево, 1964.

"Easter in Moscow, Atheist Yeltsin marches with priests", *La Gazzete*, April 19th 1993, приступљено 8. јуна 2017.

Ellis Jane, *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*, Macmillan Press, London, 1996.

Епископ Лаврентије, „Списак српских грешака“, округли сто НИН-а, *НИН*, 12. јануар 1996.

Живковић Гордана, "Црква и држава (успостављање демократског концепта односа)", у: *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 23-34.

Zoumboulakis Stavros, "The Orthodox Church in Greece Today", in: *The Greek Crisis and European Modernity*, Anna Triandafyllidou, Ruby Gropas and Hara Kouki (eds.), Palgrave Macmillan, 2013.

„Закон о црквама и верским заједницама“, Службени гласник РС, бр. 36/2006, доступно:

<http://www.vero.gov.rs/KSCVZ/uploads/Dokumenti/ZakonOCrkvamaIVerskimZajednicama.pdf>, приступљено 3. јула 2017.

“International Religious Freedom”, <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/index.htm>, приступљено 3. јула 2017.

„Is the Russian Orthodox Church serving God or Putin?”, *Deutsche Welle*, April 26th 2017, <http://www.dw.com/en/is-the-russian-orthodox-church-serving-god-or-putin/a-38603157>, приступљено 16. јуна 2017.

“Is Kosovo a Breeding Ground for Islamist?”, *Deutsche Welle*, December 23rd 2016, доступно: <http://www.dw.com/en/is-kosovo-a-breeding-ground-for-islamists/a-36898392>, приступљено 15. јула 2017.

“Inauguration Ceremony”, <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/21410>, приступљено 14. јуна 2017.

Innerhofer Ian, “A Short Portrait, Development of the ‘Political Science of Religion’ in the German Speaking Countries”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 2, No. 1, 2008, pp. 193-196.

Јевтић Мирољуб, *Албанско питање и религија*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011.

Јевтић Мирољуб, „Источна православна црква и савремени религијски процеси у свету“, *Међународни проблеми*, Vol. LXV, Бр. 4, 2012, стр. 425-441.

Јевтић Мирољуб, „Ислам као чинилац политичког идентитета у бившој Југославији“, *Српска политичка мисао*, Vol. 49, Год. 22, 2015, стр. 171-188.

Јевтић Мирољуб, *Искушења политикологије религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2014.

Јевтић Мирољуб, *Од исламске декларације до верског рата у БиХ*, Атлантик ББ, Бања Лука, 1995.

Јевтић Мирољуб, *Исламска визија света у делу Иве Андрића*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2013.

Jevtić Miroljub, „Political Science and Religion“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 1, No. 1, 2007, pp. 59-69.

Јевтић Мирољуб, *Политикологија религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2009.

Јевтић Мирољуб, *Проблеми политикологије религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2012.

Јевтић Мирољуб, *Политички односи и религија*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011.

Јевтић Мирољуб, „Религија као чинилац опредељивања Запада у прилог албанског сепесионизма“, у: *Косово и Метохија: прошлост, садашњост и будућност*, Коста Михаиловић (ур.), САНУ, Београд, 2007, стр. 301-318.

Јевтић Мирољуб, „Религијски елеменат сукоба у Југославији (1992 – 2001)“, у: *Интерпретације југословенских сукоба и њихове последице: између суштинског неслагања и дијалога*, Горан Тепшић, Немања Џуверовић, Радмила Накарада (ур.), Факултет политичких наука Универзитета у Београду и Форум ЗДФ, Београд, 2016, стр. 131-144.

Јевтић Мирољуб, „Религија као узрок подела српског народа“, *Култура полиса*, Год. 9, Бр. 19, 2012, стр. 147-161.

Јевтић Мирољуб, *Религија изазов политичкој науци*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2010.

Мирољуб Јевтић, *Савремени џихад као рат*, Нова књига, Београд, 1989.

Mirosljub Jevtić, „Theoretical Relationship Between Religion and Politics“, *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 70, No. 2, 2009, pp. 409-418.

Јевтић Мирољуб, „Улога религије у идентитету јужнословенских народа“, *Годишњак Факултета политичких наука*, Год. 2008, стр. 171-186.

Јевтић Мирољуб, *Џихад у Босни и време глобализације*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2013.

Јевтић Мирољуб, *Шинтари и ислам*, Атлантик ББ, Бања Лука, 1995.

Јевтић Мирољуб, *Његош и ислам*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2015.

“Један од најтежих удараца Милошевићу“, *Наша борба*, 4-5. јануар 1997.

„Yeltsin Sworn In as Russia’s Leader”, *New York Times*, July 11th 1991, приступљено 8. јуна 2017.

Лиречек Константин, *Историја Срба*, књига 1, Научна књига, Београд, 1952.

„Кад нам држава врати сву имовину, платићемо порез“. Погледати више: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/2587307/patrijarh-kad-nam-drzava-vrati-svu-imovinu-placacemo-porez.html>, приступљено 27. априла 2017.

„Кад се утиша – ствар је озбиљна“, *Наша борба*, 19. децембар 1996.

Karagiannis Evangelos, „Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis“, *European Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 2009, pp. 133-167.

Карташев Антон В., *Васељенски сабори*, Српска књижевна задруга, Православно-богословски факултет УБ, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2009.

Kettell Steven, „Has Political Science Ignored Religion?“, *PS: Political Science & Politics*, Vol. 45, No. 1, 2012, pp. 98-99.

King Gary, Keohane Robert O., Verba Sidney, *Designing Social Inquiry, Scientific Interference in Qualitative Reserach*, Princeton University Press, 1994.

King Gary, Lehman Kay and Nie Norman (eds.), *The Future of Political Sciences: 100 Perspectives*, Routledge, New York, 2009.

Knox Zoe, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia After Communism*, Routledge, New York, 2005.

Кутлешић Владан, „Религија и верске заједнице у програмима парламентарних политичких партија“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Бр. 1, 2007, стр. 107-114.

Künkler Mirjam, Leininger Julia, “The multi-faceted role of religious actors in democratization processes: empirical evidence from five young democracies“, *Democratization*, Vol. 16, No. 6, 2009, pp. 1058-1092.

Ковачевић Раде, *Државни удар у Грчкој 21. априла 1967. године*“, магистарски рад, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, 2011.

Коматина Ивана, *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Историјски институт, Београд, 2016.

Крстић Зоран, „Црква и европске интеграције“, *Саборност*, бр. 9, 2015, стр. 119-125.

Kotz David M., Weir Fred, *Russia's Path from Gorbachev to Putin, The Demise of the Soviet System and the New Russia*, Routledge, 2007.

Lebedev Sergey, „The Socio-Political Bases of Confessionally Focused Practices of Religious Studies in Russian Education“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 43-53.

Levitsky Steven, Way Lucan A., *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, Cambridge University Press, 2010.

Lipman Masha, McFaul Michael, ““Managed Democracy” in Russia, Putin and the Press”, *Harvard International Journal of Press/Politics*, Vol. 6, No. 3, 2001, pp. 116-127.

Linz Juan J., Stepan Alfred, *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.

Линц Хуан, Степан Афред, *Демократска транзиција и консолидација: Јужна Европа, Јужна Америка и посткомунистичка Европа*, Филип Вишњић, Београд, 1998.

Липсет Сејмур М., Лејкин Џејсон М., *Демократски век*, Александрија прес, Београд, 2006.

Marega Stella, „Philosophy, Religion and Politics. Contributions and Challenges of Politology of Religion”, рад презентован на конференцији „Philosophy, Religion and Public Policy”, University of Chester, 8-9th April 2014, доступно на: https://www.academia.edu/6554654/Philosophy_Religion_and_Politics._Contributions_and_Perspectives_of_Politology_of_Religion, (приступљено 22. октобра 2017.).

Марковић Слободан Г., „Клерикализам у Србији: привид или стварност?“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 63-75.

Марковић Слободан Г., „Улога СПЦ у раздобљу политичког плурализма: 1990 – 2006.“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 95-105.

Makrides Vasilios, „Scandals, Secret agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its relation to the State and Modernization“, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides (ed.), Routledge, 2010.

Makrides Vasilios N., Roudometof Victor, „Introduction: Tradition, Transition and Change in Greek Orthodoxy at the Dawn of the Twenty-First Century“, in: *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Vasilios Makrides, Victor Roudometof (eds.), Routledge, 2010.

Martin David, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper & Row Publishers, 1978.

„Мерите једном мером свима“, *Новости*, 16. април 1993.

„Мелем на ране опозицији“, *Борба*, 22. јануар 1992.

„Меморандум о Косову и Метохији“, доступно: <http://www.spc.rs/old/Vesti-2003/08/memorandum-c.html>, приступљено 25. јула 2017.

„Меморандум Светог архијерејског сабора донет на његовом редовном заседању од 14. до 27. маја 1992. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1992.

„Milosevic Loses Vital Church Ally“, *The Guardian*, January 3rd 1997, приступљено 14. јула 2017.

Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил, живот и гледишта*, Православно-богословски факултет, Интеркомерц и Службени гласник, Београд, 2012.

Molokotos-Liederman Lina, „The Religious Factor in the Construction of Europe: Greece, Orthodoxy and the European Union“, *Research in Progress*, доступно на: http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/Molokotos.pdf, приступљено 20. марта 2017.

McFaul Michael, „The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship, Noncooperative Transitions in the Postcommunist World“, *World Politics*, Vol. 54, No. 2, 2002, pp. 212-244.

„Најоштрија осуда српског режима“, *Наша борба*, 4-5. јануар 1997.

“National Security Concept of the Russian Federation”, http://www.mid.ru/en/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptICkV6BZ29/content/id/589768, приступљено 15. јуна 2017.

„Nations in Transit Methodology”, <https://freedomhouse.org/report/nations-transit-methodology>, приступљено 3. фебруара 2017.

„Нема благослова за злодела“, *Данас*, 11. јун 2005.

Nikolić Marko, Dimitrijević Duško, „Macedonian Orthodox Church (MOC) in Former Yugoslav State“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 7, No. 1, 2013, pp. 193-215.

Nichols Thomas M., “Presidentialism and Democracy in Russia, The First Ten Years”, *Problems of Post-Communism*, Vol. 50, No. 5, 2003, pp. 37-47.

Новаковић Драган, „Доношење првог Устава Српске православне цркве 1931. године“, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, Бр. 146, 2014, стр. 41-54.

Новаковић Стојан, *Законик Стефана Душана, цара српског (1349. и 1354.)*, Државна штампарија, Београд, 1870.

Новаковић Драган, „Материјални положај епископата и свештенства Српске православне цркве од 1804. до 1914. године“, *Теме*, Год. XXXIV, Бр. 2, 2010, стр. 479-506.

Новаковић Драган, „Начертаније о духовним властима као први закон о Православној цркви у Србији“, *Историјски часопис*, Књ. LVII, 2008, стр. 197-217.

Новаковић Драган, „Положај и деловање Православне цркве током Првог српског устанка“, *Братство, часопис друштва „Свети Сава“*, Књ. 13, 2009, стр. 89-100.

Новаковић Драган, „Став Напредњачке странке према Српској православној цркви“, *Политикологија религије*, Год. 1, Бр. 2, стр. 61-80.

“New Church Head Vows Greek Unity, Seraphim is Enthroned as Orthodox Primate”, *New York Times*, January 17th 1974, приступљено 25. април 2017.

„Обрачун са Црквом“, *Борба*, 18. јануар 1968.

O'Donnell Guillermo, Schmitter Philippe C. and Whitehead Laurence, *Transitions from authoritarian rule. Comparative perspectives*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.

“Односи политичара и Цркве, Блискост у невољи“, *Илустрована политика*, 27. октобар 2015.

„Одустаните од паралелних демонстрација“, *Наша борба*, 23. децембар 1996.

„Од Косова до Косова“, *Данас*, 8. април 1998.

„Озакоњење пуча“, *Политика*, 16. мај 1967.

„Оклијевања неће бити“, *Глас српске*, гост коментатор: Мирољуб Јевтић, 24-26. фебруар 1995.

Orthodox Christianity in 21th Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics, Makrides Vasilios, Roudometof Victor (eds.), Routledge, 2010.

Орловић Славиша, *Политички живот Србије, између партикратије и демократије*, Службени гласник, Београд, 2008.

Oulis D., Makris G. and Roussos S., “The Orthodox Church of Greece: policies and challenges under Archbishop Christodoulos of Athens (1998–2008)”, *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 10, No. 2-3, 2010, pp. 192-210.

“Ocena ustanovnosti Zakona о crkvama i verskim zajednicama (Sl. glasnik, br. 35/06), <http://www.bgcentar.org.rs/bgcentar/wp-content/uploads/2013/12/Ocena-ustavnosti-Zakona-o-crkvama-i-verskim-zajednicama.pdf>, приступљено 3. јула 2017.

Papanikolaou Aristotle, *The Mystical as Political, Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, 2012.

Papkova Irina, *The Orthodox Church and Russian Politics*, Oxford University Press, 2011.

Papkova Irina, „The Russian Orthodox Church and Political Party Platforms“, *Journal of Church and State*, Vol. 49, No. 1, 2007, pp. 117-134.

Papkova Irina, “The Russian Orthodox Church: Contemporary Condition and Current Problems“, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Book reviews, Vol. 9, No. 2, 2008, pp. 481-491.

Papkova Irina, „Russian Orthodox Concordat? Church and State under Medvedev“, *The Journal of Nationalism and Ethnicity*, Vol. 39, No. 5, pp. 667-683.

„Патријарх благословио студентски протест“, *Наша борба*, 24. децембар 1996.

“Патријарх Павле благословио студенте“, *Наша борба*, 21. јануар 1997.

„Patriarch urges president to sign religion law“, преузето са: <http://www2.stetson.edu/~psteeves/relnews/9707.html>, приступљено 9. јуна 2017.

Перић Димшо, *Црквено право*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1997.

Petro Nicolai N., *The Rebirth of Russian Democracy, An Interpretation of Political culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

Петрушић Анђелковић Драгана, *Српска православна црква и носиоци политичке моћи у Србији 1990 – 2006. године*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2011.

Pipes Richard, *Russian under the Old Regime*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1974.

„Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве српском народу и међународној јавности са ванредног заседања 17. и 17. јануара 1992.“, *Гласник Српске православне цркве*, јануар 1992.

„Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве српском народу уочи вишестраначких избора у Србији и Црној Гори“, *Гласник Српске православне цркве*, децембар 1990.

„Порука Светог архијерејског сабора Српске православне цркве са ванредног заседања у Бањалуци (1-4. новембар 1994)“, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 1994.

“Порука јавности“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1995.

Popescu Christian C., „Is there a Fourth Wave of Democracy of Not? An Evaluation of the latest theories“, *The USV Annals of Economic and Public Administration*, Vol. 12, No. 1 (15), 2012, pp. 32-38.

„Протест московског патријарха краљу Константину“, *Политика*, 19. мај 1967, архива Радио Београда.

(Пост)секуларни обрт: религијске, моралне и друштвено-политичке вредности студената у Србији, Мирко Благојевић, Јелена Јабланов Максимовић, Тијана Бајовић (ур.), Институт за филозофију и друштвену теорију и Фондација Конрад Аденауер, Београд, 2013.

Поповић Јустин, *Истина о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији*, Штампарија Српске патријаршије, Београд, 1990.

Powell David E., *Antireligious Propaganda in the Soviet Union*, MIT Press, Cambridge, 1975.

„Православље и политика“, *Градац*, бр. 110, год. 20, 1993, стр. 5-126.

„Протест у – Цркви“, *Политика*, 31. децембар 1996.

Prodromou Elizabeth H., “The Ambivalent Orthodox”, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 62-75.

Prodromou Elizabeth, „Negotiating Pluralism and Specifying Modernity in Greece: Reading Church–State Relations in the Christodoulos Period”, *Social Compass*, Vol. 51, No. 4, 2004, pp. 471-485.

Przeworski Adam, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, New York, 1985.

Przeworski Adam, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Philpott Daniel, “Explaining the Political Ambivalence of Religion”, *American Political Science Review*, Vol. 101, No. 3, 2007, pp. 505-525.

Philpott Daniel, „Christianity and Democracy: The Catholic Wave“, *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, 2004, pp. 32-46.

„Putin's Reunited Russian Church“, *The Times*, May 17th 2007, доступно на: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1622544,00.html>, приступљено 28. октобра 2017.

Пузовић Предраг, „Учешће свештенства у Првом српском устанку“, *Пешчаник, часопис за историографију, архивистику и хуманистичке науке*, Год. 2, Бр. 2, 2004.

Radić Radmila, Vukomanović Milan, “Religion and Democracy in Serbia since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church”, in: *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe, Challenges since 1989*, Sabrina P. Ramet (ed.), Palgrave Macmillan, 2014, pp. 180-211.

Radić Radmila, „The Church and the ‘Serbian Question’” in: *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis*, Nebojša Popov (ed.), Central European University Press, Budapest, 2000, pp. 247-273.

Радојчић Никола, *Српски државни сабори у средњем веку*, Издање задужбине Милана Кујунџића, Београд, 1940.

Радун Бранко, Црква између Сциле и Харидбе“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 51-61.

Raeff Marc, *Understanding Imperial Russia: State and Society in the Old Regime*, Columbia University Press, 1984.

Радонић Јован, *Ђурађ II Бранковић, „деспот Илирика“*, Цетиње, 1955.

Радловић Милан, „Преднацрт закона о верским слободама“, *Православље*, бр. 15, 2005.

Радловић Милан, *Закон о црквама и верским заједницама*, Београд, 2006.

“Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, Pew Research Center, pp. 1-176.

“Religion and Politics in Russia“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 13-143.

Roth Stephen, “The New Soviet Law on Religion”, *Soviet Jewish Affairs*, Vol. 20, No. 2–3, 1990, pp. 27-37.

„Russian Political Parties: A Primer“, доступно на: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0000837998.pdf, приступљено 28. октобра 2017.

„Russian Federation's Constitution of 1993 with Amendments through 2008“, доступно на: https://www.constituteproject.org/constitution/Russia_2008.pdf, приступљено 8. јуна 2017.

„Russia's Communist Party turns to the Orthodox Church“, доступно на: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/12/russia-communist-party-turns-orthodox-church-161212075756966.html>, приступљено 28. октобра 2017.

Sakwa Richard, „Christian Democracy in Russia“, *Religion, State and Society*, Vol. 20, No. 2, 1992, pp. 135-168.

“Саопштење о ванредном заседању Светог Светог архијерејског сабора Српске православне цркве“, 4-5. новембар 1991. у Београду, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 1991.

„Саопштење са Ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве одржаног од 8. до 10. децембра 1992. године“, *Гласник Српске православне цркве*, децембар 1992.

“Саопштење са редовног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, Позив за образовање владе народне слоге“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1993.

“Саопштење са ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржаног у Патријаршијском двору у Београду 21. и 22. децембра 1995.“, *Гласник Српске православне цркве*, јануар 1996.

“Саопштење са редовног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржаног у Патријаршијском двору у Београду од 14. до 25. маја 1996. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1996.

“Саопштење Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржан у Београду од 23. маја до 4. јуна 1997. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1997.

“Саопштење за јавност са ванредног заседања Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, одржаног у Патријаршијског дому у Београду 9-12. новембра 1998. г.“, *Гласник Српске православне цркве*, децембар 1998.

“Саопштење за јавност са ванредног заседања Светог архијерејског Сабора Српске православне цркве, одржаног у Београду 13-18. септембра 1999. године“, *Гласник Српске православне цркве*, септембар 1999.

“Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, Саопштење за јавност“, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 2000.

“Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, Саопштење за јавност“, *Гласник Српске православне цркве*, новембар 2000.

“Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, саопштење за јавност са редовног заседања одржаног у Београду од 11. до 23. маја 1998. године“, *Гласник Српске православне цркве*, јун 1998.

„Свети синод Грчке цркве не прихвата план Грчке владе за повишице плата нижем свештенству“, *Ројтерс*, 4. новембар 1962.

„Serbia Church Tries to Thwart Democracy, critics says“, *The Ottawa Citizen*, February 3rd 1997, приступљено 14. јула 2017.

Симеуновић Драган, *Државни удар или револуција: реконструктивни оглед о насиљу и револуцији*, Студио плус, Београд, 1991.

„Синод и Европа“, *НИН*, 4. јун 2009.

„Славље пучиста у Пиреју“, *Политика*, 17. мај 1967.

Слијепчевић Ђоко, *Историја Српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београдски издавачко – графички завод, Београд, 1991.

Слијепчевић Ђоко, *Историја Српске православне цркве, друга књига, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1991.

Слијепчевић Ђоко, *Историја Српске православне цркве, трећа књига, За време Другог светског рата и после њега*, Београдски издавачко – графички завод, Београд, 1991.

Slobodzhnikova Valentina, „The Religious Factor in Party Creation in Modern Russia“, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 19-41.

Sodaro Michale (ed), *Comparative politics: A Global Introduction*, McGraw Hill, New York, 2007.

Stavrakakis Yannis, „Politics and Religion: On the „Politicisation“ of the Greek Church Discourse“, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 21, No. 2, 2003, pp. 153-181.

Stepan Alfred, „The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations’“, in: *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, 2001, pp. 213-253.

Stepan Alfred, “Religion, Democracy, and the “Twin Toleration”, *Journal of Democracy*, Vol.11, No. 4, 2000, pp. 37-57.

Stepan Alfred, “Rituals of Respect: Sufis and Secularist in Senegal in Comparative Perspective“, *Comparative Politics*, Vol. 44, No. 4, 2012, pp. 379-401.

Stone Oliver, *The Putin Interviews*, 2017.

Стрељников Сергеј С., *Садејство политичке културе и конфесионалног сазнања у условима модернизације Русије*“, докторска дисертација, Универзитет у Тјумену, 2014.

Struve Nikita, *Christians in Contemporary Russia*, Harvill Press, London, 1967.

„Суђење црквеним великодостојница у Грчкој“, *Танјуг*, 18. јануар 1968., архива Радио Београда.

Swidler Leonard, „Toward a Catholic Constitution: The Copernican Turn – In the Catholic Church, and World”, <http://astro.temple.edu/~arcc/copern.htm>, приступљено 23. јануара 2017.

Toynbee Arnold J., *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations*, Fertig, New York, 1923.

Троицки Сергије, „Верска политика Краља Ујединитеља“, *Летопис Матице Српске*, Књ. 343, Св. 1, 1935.

Toshchenko Zhan T., “State and Religion: Problems of Interactions”, *Politics and Religion Journal (PRJ)*, Vol. 10, No. 1, 2016, pp. 101-120.

Toft Monica D., Philpott Daniel and. Shah Timothy S, *God’s Century, Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, New York & London, 2011

Thom Françoise, *The Gorbachev Phenomenon; A History of Perestroika*, Pinter Publishers, New York, 1989.

„The Basis of the Social Concept“, <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/>, приступљено 14. јун 2017.

“The Polity Project”, <http://www.systemicpeace.org/polityproject.html>, приступљено 3. фебруара 2017.

„The Religion and State Project“, <http://www.thearda.com/ras/>, приступљено 28. јануар 2017.

„The Constitution of Greece“, 2001, доступно: http://confinder.richmond.edu/admin/docs/greek_2001.pdf, приступљено 20. марта 2017.

“The Future of World Religions”, <http://www.globalreligiousfutures.org/>, последњи пут приступљено 7. фебруара 2017.

“Устав Краљевине Србије“, 1888. година, доступно на: <http://www.ius.bg.ac.rs/prof/materijali/martan/USTAV%20KRALJEVINE%20SRBIJE%201888.pdf>, приступљено 30. јуна 2017.

„Устав за Краљевину Србију“, 1903, доступно: [http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20Kraljevine%20Srbije%20\(1903\).pdf](http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20Kraljevine%20Srbije%20(1903).pdf), приступљено 30. јуна 2017.

„Устав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца“, 1921, доступно: [http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20kraljevine%20SHS_Vidovdanski%20ustav%20\(1921\).pdf](http://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20kraljevine%20SHS_Vidovdanski%20ustav%20(1921).pdf), приступљено 30. јуна 2017.

„Устав Федеративне Народне Републике Југославије“, 1946, доступно на: http://www.arhivuu.gov.rs/active/sr-latin/home/glavna_navigacija/leksikon_jugoslavije/konstitutivni_akti_jugoslavije/ustav_fnr_j.html, приступљено 1. јула 2017.

„Устав Републике Србије“, 1990, доступно на: <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-iz-1990.pdf>, приступљено 1. јула 2017.

„Устав Републике Србије“, 2006, доступно: <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/sr-Latn-CS/70-100028/ustav-republike-srbije>, приступљено 3. јула 2017.

“Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије“, Службени гласник РС, бр. 22/11.

„Foreign Minister attacks Britain for granting asylum to Chechen”, доступно на: <https://www.theguardian.com/world/2004/sep/10/chechnya.russia1>, приступљено 7. децембра 2017.

Fox Jonathan, *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*, Routledge, London, 2013.

Fox Jonathan, *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge University Press, New York, 2008.

Fox Jonathan, *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*, Cambridge University Press, New York, 2015.

Fox Jonathan, “Religion and State Codebook: Round 2 (Version 5)”, доступно: <http://www.thearda.com/ras/downloads/Religion%20and%20State%20Codebook.pdf>, приступљено 20. јуна 2017.

Fox Jonathan, *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Religious Discrimination against Religious Minorities*, Cambridge University Press, New York, 2016.

„Freedom in the World 2015, Discarding Democracy: Return to the Iron Fist”, доступно: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2015#.WJ4NXW8rLIU>, приступљено 10. фебруара 2017.

„Freedom in the World 2107, Methodology“, <https://freedomhouse.org/report/methodology-freedom-world-2017>, приступљено 3. фебруара 2017.

Freeze Gregory L., „Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered“, *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 36, No. 1, 1985, pp. 82-102.

Freeze Gregory L., „The Russian Orthodox Church: Putin Ally or Independent Force?”, October 10th 2017, доступно на: <http://religionandpolitics.org/2017/10/10/the-russian-orthodox-church-putin-ally-or-independent-force/>, приступљено 29. октобра 2017.

Хантингтон Семјуел П., *Трећи талас демократизације на крају двадесетог века*, Стубови културе, Београд, 2004.

„Хапшење шпијуна, петнаест година од случаја Перишић“, доступно на: <http://www.koreni.rs/hapsenje-spijuna-petnaest-godina-od-slucaja-perisic/>, приступљено 4. децембра 2017.

Hoppe-Kondrikova Olga, Van Kessel Josephien, van der Zweerde Evert, “Christian Social Doctrine East and the West, the Russian Orthodox Social Concept and the Roman Catholic Compendium Compared, *Religion, State and Society*, Vol. 41, No. 2, 2013, pp. 199-224.

„Хунтин архиепископ“, *Ослобођење*, 2. април 1975.

Huntington Samuel P., *The third wave: democratization in the late twentieth century*, University of Oklahoma Press, 1991.

Huntington Samuel P., „The Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, pp. 22-49.

Хантингтон Семјуел П., *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*, ЦИД, Подгорица, 2000.

Casanova Jose, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994.

Cunningham James W., *A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905—1906*, St. Vladimir’s Seminary Press, 1981.

Curtiss John S., *Church and State in Russia: The Last Years of the Empire, 1900-1917*, Columbia University Press, New York, 1940.

„Црква и држава“, *Нова српска политичка мисао*, посебан број, Vol. 4, No. 1, 2007, стр. 1-207.

“Црква и рат у Босни“, *Танјуг пресс*, 15. јун 1995.

„Ципрас предлаже промену грчког устава“, <http://rs.n1info.com/a179867/Svet/Svet/Cipras-predlaze-promenu-grckog-ustava.html>, приступљено 27. априла 2017.

„Ципрас положио заклетву“, <http://rs.n1info.com/a94243/Svet/Svet/Cipras-položio-zakletvu.html>, приступљено 27. априла 2017.

Codevilla Giovanni, "Commentary on the New Soviet Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations", *Religion in Communist Lands*, Vol. 19, No. 1–2, 1991.

Cheibub José Antonio, Gandhi Jennifer and Vreeland James Raymond, "Democracy and dictatorship revisited", *Public Choice*, Vol. 143, No. 1/2, 2010, pp. 67-101.

"Church of Greece", <http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3452>, приступљено 27. априла 2017.

Chrysoloras Nikos, „Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greek Political Culture“, доступно:
http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/NicosChrysoloras1stLSESymposiumPaper.pdf, приступљено 20. март 2017.

Чавошки Коста, "Реч човека од власти", *Борба*, 21. новембар 1990.

Wagner-Varady Nora, „Competing Nationalism, The Race of Slobodan Milošević and the Serbian Orthodox Church for the Serbian Nation“, Master thesis, Central European University, 2013.

Ware, K., "The Church: A Time for Transition", pp. 208-227, in: *Greece in the 1980s*, Clogg, R. (ed.), MacMillan, Basingstoke, 1983.

„War Splits Orthodox Churches in Russia and Gergia“, New York Times, September 5th 2008, <http://www.nytimes.com/2008/09/05/world/europe/05iht-church.4.15929452.html?pagewanted=all>, приступљено 15. јуна 2017.

Webber Max, *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Woodhouse Christopher M., *The Rise and Fall of the Greek Colonels*, Franklin Watts, New York, 1985.

World Almanac Book of Facts, Simon & Schuster, New York, 2016.

„What I could not say at BBC“, доступно на:
<http://orthodoxengland.org.uk/atbbc.htm>, приступљено 4. децембра 2017.

„What Pussy Riot’s ‘Punk Prayer’ Really Said“, *The Atlantic*, November 8th 2012, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/11/what-pussy-riots-punk-prayer-really-said/264562/>, приступљено 16. јуна 2017.

White Stephen, Rose Richard and McAllister Ian, *How Russia Votes*, Chatham House, New Jersey, 1997.

Прилози

Прилог 1. *Пристипуи у мерењу и напретку демократије*

Прилог 2. *Мерење напретка демократизације у доминантно православним земљама у периоду 2006-2016. године*

Прилог А. Приступи у мерењу и напретку демократије

| База | Извештај | Циљ | Временска покривеност | Број држава | Шта се мери? | Како се мери? | Резултат |
|---------------------|---|---|--|--|---|---|---|
| Freedom House | <i>Freedom in the World</i> | Мерити степен слобода у свету | Од 1972. године | Све земље света, извештај за 2017. покрио 195 земаља и 11 територија | Степен политичких права и грађанских слобода | Скала од 1 до 7, где је 1 најбољи а 7 најгори скор | Статус, или категорија |
| | <i>Nations in Transit</i> | Напредак демократизације у пост-комунистичким земљама | Од 1995. године | 29 пост-комунистичких земаља Централне и Источне Европе | Напредак демократије у 7 области | Свака област добија скор на скали од 1 до 7, где је 1 најбољи а 7 најгори скор | Демократски скор, на основу кога се додељује тип режима |
| Polity | Polity IV, тренутно у изради Polity V | Промене режима у свету и њихове карактеристике | Polity IV покрива све независне земље у периоду 1800 – 2015. | Све земље на свету са популацијом од преко 500,000 | Институције централних власти, и група које делују у њиховим оквирима | Скала од 21 поена, од -10 до +10, укључујући и нулу (минус означава лош, а плус добар скор) | На основу скорa се одређује и тип режима |
| Democracy Index | The Economist Intelligence Unit's Democracy Index | Мерење свих важних аспеката демократије | Од 2006. године | Све земље света, искључујући микро државе | Пет кључних категорија демократије | Скала од 1 до 10, где је 1 најлошији а 10 најбољи скор | Индекс демократије, на основу кога се одређује тип режима |
| Democracy Barometer | Democracy Barometer | Упоређивање квалитета демократије у већ успостављеним демократијама | Од 1990. године | 70 земаља укупно (од чега су 30 „примарне демократије“) | Слобода, контрола и једнакост | Скала од 0 (најлошија вредност) до 100 (најбоља вредност) | Скала која прати развој и напредак демократије |

Извор: наша табела

Прилог Б. Мерење напретка демократизације у доминантно православним земљама у периоду 2006-2016.⁵¹¹

| Земља | 2006. | | 2007. | | 2008. | | 2009. | | 2010. | | 2011. | | 2012. | | 2013. | | 2014. | | 2015. | | 2016. | |
|-------------------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|
| | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI | FH | DI |
| Бугарска | 1 | 7.1 | 1 | 7.1 | 2 | 7.02 | 2 | 7.02 | 2 | 6.84 | 2 | 6.78 | 2 | 6.72 | 2 | 6.83 | 2 | 6.73 | 2 | 7.14 | 2 | 7.01 |
| Белорусија | 7 | 3.34 | 7 | 3.34 | 7 | 3.34 | 7 | 3.34 | 7 | 3.34 | 7 | 3.16 | 7 | 3.04 | 7 | 3.04 | 7 | 3.69 | 7 | 3.62 | 7 | 3.54 |
| Грузија | 3 | 4.9 | 4 | 4.9 | 4 | 4.62 | 4 | 4.62 | 4 | 4.59 | 4 | 4.74 | 3 | 5.53 | 3 | 5.95 | 3 | 5.82 | 3 | 5.88 | 3 | 5.93 |
| Грчка | 1 | 8.13 | 1 | 8.13 | 1 | 8.13 | 1 | 8.13 | 1 | 7.92 | 2 | 7.65 | 2 | 7.65 | 2 | 7.65 | 2 | 7.45 | 2 | 7.45 | 2 | 7.23 |
| Кипар | 1 | 7.6 | 1 | 7.6 | 1 | 7.7 | 1 | 7.7 | 1 | 7.29 | 1 | 7.29 | 1 | 7.29 | 1 | 7.29 | 1 | 7.4 | 1 | 7.53 | 1 | 7.65 |
| Македонија | 3 | 6.33 | 3 | 6.33 | 3 | 6.21 | 3 | 6.21 | 3 | 6.16 | 3 | 6.16 | 3 | 6.16 | 3 | 6.16 | 3 | 6.25 | 4 | 6.02 | 4 | 5.23 |
| Молдавија | 3 | 6.5 | 3 | 6.5 | 4 | 6.5 | 3 | 6.5 | 3 | 6.33 | 3 | 6.33 | 3 | 6.32 | 3 | 6.32 | 3 | 6.32 | 3 | 6.35 | 3 | 6.01 |
| Румунија | 2 | 7.06 | 2 | 7.06 | 2 | 7.06 | 2 | 7.06 | 2 | 6.6 | 2 | 6.54 | 2 | 6.54 | 2 | 6.54 | 2 | 6.68 | 2 | 6.68 | 2 | 6.62 |
| Русија | 6 | 5.02 | 6 | 5.02 | 6 | 4.48 | 6 | 4.48 | 6 | 4.26 | 6 | 3.92 | 6 | 3.74 | 6 | 3.59 | 6 | 3.39 | 6 | 3.31 | 6 | 3.24 |
| Србија | 3 | 6.62 | 3 | 6.62 | 3 | 6.49 | 2 | 6.49 | 2 | 6.33 | 2 | 6.33 | 2 | 6.33 | 2 | 6.67 | 2 | 6.71 | 2 | 6.71 | 2 | 6.57 |
| Украјина | 3 | 6.94 | 3 | 6.94 | 3 | 6.94 | 3 | 6.94 | 3 | 6.3 | 4 | 5.94 | 4 | 5.91 | 4 | 5.84 | 4 | 5.42 | 3 | 5.7 | 3 | 5.7 |
| Црна Гора | 3 | 6.57 | 3 | 6.57 | 3 | 6.43 | 3 | 6.43 | 3 | 6.27 | 3 | 6.15 | 3 | 6.05 | 3 | 5.94 | 3 | 5.94 | 3 | 6.01 | 3 | 5.72 |

Извор: наша табела

⁵¹¹ Напомињемо да не постоје извештаји за 2007. и 2009. годину, те смо у складу са тим за те године рачунали податке из претходне. То значи, за 2007. смо користили податке из 2006, а за 2009. податке из 2008. године.

Биографија аутора

Марко Вековић је рођен 9. марта 1987. године у Беранама, Црна Гора, где је завршио основну школу и гимназију као носилац дипломе Луча 2. Факултет политичких наука, политиколошки смер, уписао је школске 2006/2007. године, а дипломирао је у јуну 2010. године са просечном оценом 9,11. Исте године уписао је мастер студије „Политичко насиље и држава“, које је завршио са просечном оценом 9,12. Завршни мастер рад на тему „Учесталост државних удара 1946-2011. године“ је одбранио у марту 2012. године са оценом 10 (десет). 2012. године је завршио и специјалистичке студије иновације знања „Политиколошке студије религије“, успешно одбранивши завршни рад са темом „Између мисионарства и прозелитизма – политика Римокатоличке цркве према Црној Гори 1622 – 1878. године“. Докторске студије политикологије на Факултету политичких наука Универзитета у Београду уписао је 2012. године.

Марко Вековић је радио као сарадник-демонстратор на предметима „Политикологија религије“ и „Верске заједнице у Србији“ од школске 2011/12. године. Од 1. маја 2012. године запослен је као истраживач-сарадник на пројекту „Цивилно друштво и религија“ (бр. 179008), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Од 1. јула 2015. године запослен је на месту асистента за ужу научну област „Политичка теорија, политичка историја и методологија политичких наука“, на предметима „Политикологија религије“ и „Верске заједнице у Србији“.

Као гостујући истраживач (Visiting Scholar), Марко Вековић је боравио на Temple University (Religion Department) у периоду јун – новембар 2014. године. У периоду фебруар – јун 2016. године борави на Columbia University in the city of New York (Institute for Religion, Culture and Public Life).

Марко Вековић је до сада објавио више научних радова, од којих су најважнији:

- Marko Veković, “Political Functions of the Serbian Orthodox Church in United States of America (1945-1991)”, in: Sargon G. Donabed and Autumn Quezada-Grant (eds.), *Decentering Discussion on Religion and State: Emerging Narratives, Challenging Perspectives*, Lexington Books, 2015, pp. 177-192.
- Marko Veković, “Religion and Democratization: Framing Religious and Political identities in Muslim and Catholic Societies, by Michael D. Driessen”, *Democratization*, Vol. 22, Issue 2, 2015, pp. 795-796.
- Марко Вековић, “Политичке функције религије у несекуларизованим земљама у Европи”, у: Хрвоје Шпехар (ур.), *Еуропски секуларни идентитети*, Зборник радова Jean Monnet модула Секуларна Европа: Еуропски секуларни идентитети, Загреб, 2015, стр. 75-95.
- Марко Вековић, „Улога религије у формирању српског политичког обрасца“, *Култура полиса*, бр. 23, 2014, стр. 195-210.
- Марко Вековић, “Политичке функције јеврејства у савременом Израелу”, у: Зоран Крстић (ур.), *Компаративна политика – есеји*, Факултет политичких наука и Чигоја штампа, Београд, 2014, стр. 139-157.
- Marko Veković, “Islamism and Islam”, *Politics and Religion Journal*, Vol. 7, No. 2, 2013, pp. 439-443.
- Марко Вековић, „Државни удар у Малију и религијски екстремизам”, *Култура Полиса*, бр. 19, 2012, стр. 185-196.
- Марко Вековић, „Анализа религијских и друштвено – политичких вредности из угла политикологије религије“, у: Мирко Благојевић, Јелена Ј. Максимовић, Тијана Бајовић, *(Пост)секуларни обрт: религијске, моралне и друштвено – политичке вредности студената у Србији*, Институт за филозофију и друштвену теорију и Конрад Аденауер, Београд, 2013, стр. 184-198.
- Марко Вековић, *Црна Гора и Римокатоличка црква (1622 – 1878)*, Задужбина Андрејевић, 2012, стр. 1-87.

- Велизар Антић, Марко Вековић, „Однос Исламске заједнице БиХ према Исламским заједницама у Србији”, *Годишњак ФПН-а*, Вол. 7, бр. 6, 2012, стр. 103-119.

Марко Вековић је учествовао у неколико научних скупова и конференција, где је имао самостална излагања. У марту 2016. године учествовао је на једнодневном скупу „*Religion: Dynamics, Processes, and Change*” на Универзитету Колумбија, Њујорк, САД. У децембру 2015. године учествовао је на међународној конференцији “*Transnational Religious Movements, Dialogue and Economic Development: The Hizmet Movement in Comparative Perspective*”, у Торину, Италија. Поред тога, у априлу 2013. је учествовао на међународној конференцији „*Religion and State*“, у Бристолу, САД, али и на међународној конференцији „*The Political Dimension of Religion*“ у Београду. Излагао је радове и на међународним конференцијама у Клуж-Напоки, Румунија, „*Religion and Politics in Globalization Era*“ и међународној конференцији „*The Heritage of History: Solutions to Political and Social Issues in Southeast Europe at the Balkans Wars’ Centenary*“, у Истанбулу, Турска, обе одржане 2012. године.

Кандидат је члан неколико међународних организација, и то: International Political Science Association (IPSA), American Political Science Association (APSA) и International Society for Sociology of Religion (ISSR). Такође је члан групе „Религија и политика“ у оквиру European Consortium for Political Research (ECPR), од 2013. године обавља посао координатора чланства, а од 1. априла 2017. је на дужности секретара ове групе.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Марко Д. Вековић

Број индекса 21/12

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 7. децембар 2017.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Марко Д. Вековић

Број индекса 21/12

Студијски програм Докторске студије политикологије

Наслов рада Улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији

Ментор редовни проф. др Мирољуб Јевтић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 7. децембар 2017.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Улога православних цркава у процесима демократизације у Грчкој, Србији и Русији

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 7. децембар 2017.

1. Ауторство. Дозвољавање умножавања, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавања, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада. Дозвољавање умножавања, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавања, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прерада. Дозвољавање умножавања, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство – делити под истим условима. Дозвољавање умножавања, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.