

УНИВЕРЗИТЕТ “СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ” - СКОПЈЕ
Филозофски факултет, Скопје

М-р Љупка Христова-Башевска

ЦРКВАТА И СВЕТОВНОТО

докторска дисертација
Ментор: проф. д-р Стефан Костовски

Скопје, 2002

ПРВ ДЕЛ

ОДНОС ЦРКВА-СВЕТОВНО: СУШТИНА И СТРУКТУРА

Насловот на секое истражување најсоодветно се изразува во прашална форма; разбирливо, зашто негов предмет секогаш е нешто што е неизвесно. Неизвесноста со која се зафаќа ова истражување гласи: Каков е односот на црквата спрема општеството во кое постои и дејствува, во услови кога ова е световно ориентирано? Спонува, значи, збор за црквата, од една страна, и световното општество, од друга страна, дофатени во некоја нивна посебна релација, однос.

На овие посебни категории кои се чиниле на односот, на категоријата црква и на категоријата световно, како и на самата категорија однос, им е посветен првиот дел од овој труд. Но, иако спонува збор за односот на црквата, разгледувањето ќе го зайочнеме со објектот на тој однос – световното. Имено, изворниот поим световно, на кој секако треба да му се посвети одредено внимание - иако самиот израз овде е употребен во една метафорична смисла - ќе не доведе, колку што и да звучи парадоксално, до мноштво поими и термини со кои оперираат науките што се баваат со одделните аспекти на религијата (социологијата на религијата, филозофијата на религијата итн.) во чијшто домен, во една или во друга мера, спаѓа проблематиката на овој труд.

1. Световно

1. 1. Потекло на изворниот поим

Поимот световно своето извориште го има во религискиот концепт за светот. Имено, додека нерелигискиот концепт светот го гледа како еден единствен, „бидејќи вон од светот ништо не постои”,¹ религискиот концепт светот го гледа како поделен на два дела. Како што вели Душан Бандиќ, „секое религиско верување и секој религиски чин претпоставува поделба на сите реални и идеални нешта со кои се бави човековата мисла, на две основни класи. Во речникот на многу религии тие класи можат доста добро да се преведат со изразите профано и сакрално, световно и свето, онострано и онострано, природно и натприродно”.²

Значи, поимот световно својот домицил го има во религискиот концепт на светот, кој пак светот го гледа дуалистички. Но ако во религискиот концепт световното е еден од двата дела на универзумот, по што тој дел се разликува од другиот дел, од делот означен со свето? На ова прашање, науките што од различни аспекти ја истражуваат религијата, даваат одговор само во вид на најелементарни назнаки. Всушност, тоа е и разбирливо: друга е ситуацијата кога пред нас имаме еден конкретен религиски концепт каков што е христијанскиот. Имено, кај овој концепт уште во самиот негов темел – Библијата, можат да се воочат одредени параметри погодни за определба на категоријата световно (да се види точка 7.2.1.). Но во моментот говориме за прашањето, што е световното во религискиот концепт воопшто, а тука ситуацијата е поинаква. Еве ги,

¹Да се види *Filozofijski rječnik u redakciji Vladimira Filipovića*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984, одредница „svijet”.

²Душан Бандиќ: „Народна религија у Срба у 100 појмова”, Нолит, Београд, 1991, стр. 8

впрочем, проблемите со кои се судира обидот попрецизно да се определени овој поим.

1.2. Световното во научната терминологија: тешкотии при определбата на поимот и неговото разграничување со светото

1.2.1 Светото како нешто „сосема друго“: неможност од определбата за светото да се изведе определба за световното

Некои од спецификите на световното се навестени во самите негови алтернативни називи – природно и онострано, дадени наспроти алтернативните називи за светото, натприродно и онострано. Се разбира, тоа е недоволно одредено. Од друга страна, ако е точно дека за светото, кое е главен конституент и израз на религиските феномени, што значи централен поим на религискиот концепт *воо̄шшо̄*³, „само во поново време, од Рудолф Ото и младиот Роже Кајоа до денес, до Жираровото дело „Насилството и светото“, се напишани стотици и стотици расправи во кои се прави обид... да се разјасни...тој...феномен...“⁴, како што вели Сретен Мариќ, се поставува прашањето: Зар не би можело од одредбите за светото да се изведат одредби за световното по аналогија на спротивности? Та нели се тоа два спротивставени света?

Можноста, од определбите за светото да се изведат определби за световното по целосна аналогија на спротивности, е исклучена. Не се работи само за тоа што самото свето за науката се покажува како необично тврдокорен проблем па, и покрај оние споменати „стотици и стотици

³Дека светото е конституент, општ за сите религии, меѓу истражувачите на религијата е неспорно: „Таа (замислата или идејата што може да се смета за карактеристика, заедничка за сите религии -м.з.)... според Диркем се состои во поделбата на сите нешта на *свешти и ѓрофани* (обични). Каде и да има религија, тука има и доживување на *свешто̄шо̄* и означување на нешто како *свешто̄*... Мислиме дека ова Диркемово сфаќање на улогата на доживувањето на „светоста“ во одредувањето на религијата е точно, дотолку што религијата *не може да ѓосшо̄и* (курзивот - мој), без издвојување на „свети нешта“. - Vuko Pavičević: „Sociologija religije“, BIGZ, Beograd, 1980, str.13.

⁴Сретен Мариќ: „Архајски човек и мит“, поговор кон: Мирча Елијаде: „Свето и

расправи за светото”, всушност сè се сведува на „ обид барем донекаде (курзивот - мој), да се разјасни тој фантастично двосмислен и конфузен феномен со илјада лица и наличја, да се сфати зошто светото сега е „чисто”, а сега „нечисто”, сега табу, сега обврзно, зошто едно исто час е световно, час свето, за едни световно, за други свето, зошто луѓето за „светото” ги сврзале своите најсвирепи обичаи на убивање, силување, светогрдие, родоосквернување и сл.”⁵ Резултатот од тој обид како што се тврди, е поразителен: „Денес ни тројца антрополози не се согласни за тоа што е свето”⁶. Но, како што рековме, проблемот не е првенствено во тоа.

Имено, и во случај да утврдиме дека некоја од многубројните определби за светото, сепак, во доволна мера е прифатлива, не сме на пат да го решиме проблемот околу определувањето на световното: специфичната природа на светото, ја прави специфична и самата спротивставеност на светото и световното, па световното не е исто што и светото видено во неговиот негатив. А токму така може да се сфати следниов исказ на контроверзниот теоретичар на религијата Мирча Елијаде:⁷ „Првата дефиниција којашто може да се постави по повод светото гласи дека тоа му се *сѝроѝивсѝавува на ѝрофанѝо*.”⁸ Тој исказ, чијашто смисла е дека свето е она што не е профано (што го вклучува и обратното - дека профано е она што не е свето), критичарите на Елијаде го нарекуваат „банален”. Наша констатација, меѓутоа, е дека *не е ѝочен*, а би требало да е точен, штом веќе е најавен како дефиниција по повод светото, па макар и почетна. Имено, тој не е точен зашто светото и световното се пар на спротивности сосема

профано”, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986, стр. 21.

⁵исто, стр.21.

⁶исто, стр.21.

⁷„Парадоксот на Елијадеовото дело е во тоа што го пишува длабоко религиозен верник на некаква, каква што тој тврди, прарелигија на архајскиот човек, човекот на каменото доба, а го потпишува угледен научник на дваесеттиот век. Она што тој го кажува за разните симболи... необично е интересно, често и научно фундирано а проблемот е : што тој од тоа изведува како заклучок. Елијаде е феноменолог на религијата, но неговата феноменологија е во најтесна врска со неговите *а ѝриорни*, наполно произволни „онтолошки” постулати...”. - Сретен Марић, цит.дело. стр.23.

⁸Мирча Елијаде: „Свето и профано”, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986, стр.56.

поинаков од сите други парови на спротивности што го забележува човековото искуство: паровите светлост и темнина, вистина и лага, добро и зло... Кај овие парови на спротивности, едниот чинител на парот лежи на истата отсечка од реалноста како и другиот, само што е поставен на спротивниот крај. Кај парот на спротивности свето и световно, меѓутоа, секоја страна на парот има *друго рамниште*, а тоа значи дека нив ги дели не само страната на којашто се поставени, туку и нивото на коешто се положени. Имено, додека световното е на рамништето на човековото искуство, светото тоа искуство го трансцендира. Длабоко чувствувајќи ја таа единственост, самосвојност на категоријата религиска светост, теологот Рудолф Ото, за нејзино означување употребува една своја кованица, но не со намера на поадекватен начин да ја искаже различноста на таа категорија од сè што е обично, овосветско и достапно на човековите сетила и разум зашто, според него, тоа и не може да се искаже, туку со намера токму да го сврти вниманието врз тој факт - дека станува збор за нешто што човекот не успева да го искаже низ својот јазик којшто и самиот е резултат на искуството... Имено, тој забележува дека она што на семитски, грчки или латински јазик се употребува за означување на светото - *gadosch*, *hagios* и *sanctus* односно *sacer*, ја опфаќа во себе категоријата „добро” и тоа во највисокиот степен и зрелост на поимот. Но, според него, „тоа свето е дури постепено етичко вообличување и исполнување на *еден особен изворен моменти* (курзивот - мој), којшто сам по себе, спрема етичкото може да биде дури рамнодушен, и за себе разгледан”. Впрочем, во почетоците на развојот на тој момент, забележува натаму Ото, овие изрази значат нешто сосема друго одошто добро, па заклучува дека „оттука, треба, за тој момент, во неговата поединечност, да се пронајде некое име коешто... би го утврдило во *неговата посебност* (курзивот- мој)... За таа цел го создавам зборот: *das Numinose* - нуминозно... и зборувам за особената нуминозна категорија на значења и вреднувања, како и за нуминозното расположение на чувствата кое секогаш

настапува таму каде што е таа применета, што значи таму каде што некој објект се промислува како нуминозен - натприроден”.⁹

Уште овие терминолошки напрегања на Ото, дадени на почетокот на неговата книга „Свето”, навестуваат дека првичната определба на светото не може да биде нешто што просто му е спротивставено на профаното, како што заклучува Елијаде, туку - нешто што *на сосема ѝосебен начин* му се спротивставува на профаното. А како, тогаш, да изведеме определба за световното од определбите за светото, *ако ова е нешто „сосема друго”*?

1.2.2. Пробив на световното во зоната на светото: световна религија

Ситуацијата уште повеќе се усложнува со феноменот на таканаречената световна религија. Додека во видното поле ја имавме само традиционалната религија, можевме - ако ништо повеќе, барем да се придржуваме до определбата - дека светото во однос на световното стои како нешто „сосема друго”. Категоријата световна религија пак, ја наметнува потребата оваа определба да се осенчи и релативизира. Но, да видиме најнапред, за што всушност станува збор.

Најголемиот број на аналитичари на овој феномен, под световна религија подразбираат крајно некритичен и догматски однос спрема некои моменти од општествениот живот, кои на тој начин добиваат статус на светост. Така, според Никола Дуганџија, световната религија е „систем на идеи, чувства и акции на некоја група, во рамките на којашто верниците посветуваат одбрани аспекти на општествената стварност, кои тогаш за групата претставуваат највисока вредност.”¹⁰ Поконкретно, „еднаш тоа (тој објект на сакрализација - м.з.) е „водачот”, другпат нацијата, историјата како судбина, државата, идеологијата итн.”¹¹

Какви се реперкусиите на сознанието дека постои и феномен на сакрализација на световното, врз нашиот обид да извршиме разграничување

⁹ Rudolf Otto: „Sveto”, Svjetlost, Sarajevo, 1983, str. 25–26.

¹⁰ Nikola Dugandžija: „Svjetovna religija”, Mladost, Beograd, 1980, str.34.

меѓу светото и световното? Ако утврдиме дека и световната религија се потпира врз истите елементи како и традиционалната, нема ли тоа да не доведе до констатација дека светото можеби е нешто „сосема друго“, но само додека е „друго“, односно додека световното не ги пробало неговите граници?

Има ли, значи, суштински разлики меѓу световната и традиционалната религија?

За да ги воочиме тие евентуални разлики, најнапред треба да ја заокружаме сликата за религискиот феномен во традиционалната смисла. Имено, нашето внимание досега беше усредоточено врз елементот на светоста. Но, според најголемиот број теоретичари на религијата, светото има своја комплементарна категорија - натприродното и, како такви, комплементарни категории, тие обете го конституираат религискиот феномен.

Така, и споменатиот Ото натприродното го смета за таква, комплементарна категорија на светото штом за корен на својата кованица (нуминозно) со која сака да ја означи посебноста на светото, го бира латинското *pnumen*. Имено, како што не потсетува Жуљевиќ (автор на поговорот на едно од изданијата на Отоовото „Свето“), овој збор „искажува една апсолутна реалност и ствар по себе која се крие зад светот на феномените и стои вон вообичаеното човеково искуство, реалност која во исто време означува нешто што е највисоко, значи она што е возвишено и величествено”.¹² Но, по правило, во дефинициите за религијата овие два момента се наведени таксативно. Тоа е, на пример, случај со дефиницијата на Глен Вернон која гласи: „Религијата е оној дел од културата кој се состои од заеднички верувања и обичаи, кои не само што го идентификуваат или дефинираат натприродното и светото и човековиот однос спрема нив, туку исто така го поврзуваат тоа натприродно и свето со познатиот свет на таков начин што ја снабдуваат групата со морални дефиниции за тоа што е добро

¹¹ исто, стр.120.

¹²Šefkija Žuljević: „Sveto“, поговор кон – Rudolf Otto: „Sveto“, Svjetlost,

(т.е. што е во согласност со и одобрено од натприродното) и што е лошо (т.е. што не е во согласност или што му противречи на натприродното).¹³ Во други определби моментот натприродно е искажан описно, што е случај и со оваа определба - на Герхард Ленски: „Религијата е систем на верувања за природата на силата којашто ги определува човечките судбини и ... здружувањето во врска со тоа”.¹⁴ Накусо, сите религиолози се согласуваат дека и натприродното го конституира религискиот феномен. Единствено за Диркем е неприфатливо натприродното да се смета за комплементарна категорија на светото, зашто идејата за натприродното е многу подоцнежна од идејата за светото, т.е. затоа што на почетоците на човештвото воопшто се немало поим за некој посебен природен ред. Но Вуко Павиќевиќ смета дека тука „Диркем... не е во право. Дури и ако појдеме од неговиот опис и од поконкретното одредување на замислата на светото, ќе видиме дека во таа замисла е содржана и замислата за натприродното и оностраното”.¹⁵

Што се однесува до самиот Павиќевиќ, којшто во поширокиот контекст користеше три термина - свето, натприродно и онострано, тој во својата дефиниција ќе го истакне само оностраното, од што може да се заклучи дека според него, оностраното е воедно и свето, и натприродно. Имено, неговата дефиниција гласи: „Религијата е организиран збир на верувања, чувства, симболи, култни дејствија и морални прописи врзани со идејата или замислата на „онострано суштество”.¹⁶

Накусо, било искажан експлицитно, било даден описно, било содржан во друг поим односно термин (нуминозно, онострано итн.), елементот натприродно, покрај елементот свето, по правило, е составка на секоја дефиниција за религијата, сфатена во традиционалната смисла.

Sarajevo, 1983, str. 235.

¹³Glenn Vernon: „Sociologija religije”, Izdala grupa studenata za internu upotrebu, Zagreb, 1962, str.67 (превод на хрватски јазик на - Vernon G.: „Sociology of Religion”, Mc Qraw Hill Book Company, Inc. New York, 1962.)

¹⁴Gerhard Lenski: „The religious factor”, Anchor Books Edition, New York, 1963, str.331.

¹⁵Vuko Pavišević: „Sociologija religije”, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1980, str. 13.

¹⁶исто, стр.17.

Ваквите определби за религискиот феномен, определби коишто светото и натприродното ги сметаат за негови конституенци, ќе ги прифатиме како точни во онаа мера во којашто е можно да биде точна било која определба за овој феномен, чијашто недофатливост ќе ја илустрираме и со следните моменти: сè што „е“ натприродно, не мора во секој случај и да е свето (на прим. - ѓаволот); „постојат“ и натприродни сили што не се ниту свети, ниту грешни (на прим. самовилите од народната религија); сè што е свето, не мора истовремено да е и натприродно по себе (на прим. „постојат“ свети нешта во самата сфера на човековото искуство: луѓе, животни, предмети, места, временски периоди, начини на однесување, зборови итн.)... Значи, и покрај ваквите моменти кои не доведуваат до недоумица, прифаќаме оти кога се говори за религијата во традиционалната смисла на зборот, не може да се изостават елементите светост и натприродност, па ни се поставува прашањето: Дали и таканаречената световна религија ги опфаќа овие два елемента и, ако ги опфаќа, има ли разлики меѓу елементите свето и натприродно како составки на световната религија од една страна, и на традиционалната религија - од друга страна? И, веднаш да одговориме: Световната религија ги опфаќа истите конститутивни елементи како и традиционалната, само што кај неа тие елементи, во некоја мера, се разликуваат од истите елементи кај традиционалната религија. Но не станува збор за суштински разлики, туку само за нијанси.

Да го разгледаме најнапред елементот свето кај световната религија. Според аналитичарот на класичното верско искуство Ото, она што непосредно го одредува човековото доживување на светото е чувството на безрезервна зависност.¹⁷ Според аналитичарот пак на световната религија Никола Дуганџија, „за световната религија е токму тоа најкарактеристично: подведувањето на еден авторитет, со истовремено напуштање на сопствената вокација.“¹⁸ Навистина, лесно се забележува дека светото тука веќе не е така недопирливо како кај традиционалната религија. Имено, бидејќи сега

¹⁷ „Чувството на мојата „едноставна зависност“ има за претпоставка чувство на неговата „едноставна надмоќ (и недопирливост)“ - Rudolf Otto, цит. дело, стр.30.

претставата за Небото е спуштена на Земјата - во општеството и историјата, т.е. во самиот човеков свет, којшто, како што е познато, е необично динамичен феномен, објектот на обожавање сега е подложен на ризик по некое време да биде детронизиран, т.е. десакрализиран, било затоа што во меѓувреме е критички согледан, било затоа што не ја издржал конкуренцијата на другите световни величини што претендирале на светост. Впрочем, затоа, дури и во поединечниот живот може да се искуси, една величина да добие привид на светост, па да се укаже како самоизмама, додека еден ист небесен бог го наследуваат стотици генерации. Сепак, тоа не е суштинска разлика, туку само разлика во степенот на отпорноста на десакрализација.

Што се однесува до моментот натприродно, во световната религија тој е во сенка на моментот свето. Поинаку речено, објектот на обожавање во световната религија, повеќе е свет (возвишен), одошто е натприроден (чудотворен). Сепак, бидејќи и световната религија е *религија*, а рековме, светото и натприродното се комплементарни категории кои, како такви, го дефинираат религискиот феномен, сакрализацијата, т.е. посветувањето на некоја световна величина, веќе е нејзин исчекор во светот на натприродното. Или, како што вели Дугандџија: „Тврдењето дека световната религија се разликува од класичната по елементот на натприродноста, е прифатливо само условно: иако верниците своите верувања не ги изведуваат од трансцендентни величини, тие спрема нив така се однесуваат. Верувањето дека тие сили можат да го сторат и она што е инхерентно со нивната природа, ги приближува кон натприродната сила, којашто секогаш е врзана со чудото. Без вера во чудотворната моќ на објектот на обожавањето, не би постоела ниту световната религија”.¹⁹

1.2.3. Моменти од сферата на световното со својства на свето

¹⁸Nikola Dugandžija, цит. дело, стр. 142.

¹⁹Исто, стр. 39

Секако е точно дека нема вера без категоријата чудо. Но, дали секогаш кога ќе доживееме чудо сме на тлото на религиското? Дали, на пример, „чудото на љубовта”, сфатена не во христијанска смисла,²⁰ туку во модерна, секуларна смисла, што се крепи врз античката традиција, како телесна и душевна привлечност меѓу две природни суштества доведена до обожавање, е еден религиски феномен, ако не од доменот на класичната религија (обожаваното суштество не е од сферата на трансцендентното), тогаш - од доменот на световната религија²¹ (станува збор за обожавање)?

Ова прашање може да се постави заради фактот што постои фрапантна сличност помеѓу доживувањето на љубовниот и доживувањето на нуминозниот објект. Во ова не уверува споредбата на исказите за љубовното доживување на можеби најголемите познавачи на човековата душа - писателите, со исказите за нуминозното доживување на најголемите познавачи на верскиот душевен сегмент - теолозите. Така, ако за Ото, чувството на зависност што се потпира врз чувството за надмоќ и недофатливост на „Другото” е она што непосредно го одредува доживувањето на нуминозното, за писателот Хесе, слично чувство го одредува и љубовното доживување: „Таа пред мене ја постави својата слика, ми отвори светилиште, ме стори молител во храм...Повторно се чувствував удобно сам со себе, иако само како роб и слуга на една почитувана слика”²². Ако Ото во светото гледа една апсолутна тајна, непремостива бариера на секое интелектуално сознание - за разлика од тајните што стојат пред науката и коишто, во принцип, се „привремени” („сознанието во однос на него

²⁰Во христијанството љубовта е сфатена сосема изделено од поривите на плотта. Впрочем, таа и не стои во врска со природното, туку со натприродното, т.е. со Бога. Но, примордијално тука не е љубовта на човекот спрема Бога, туку обратното - љубовта на Бога спрема човекот. Љубовта спрема друго човечко суштество - ближниот, е само подражавање на Божјата љубов спрема човекот; повеќе за христијанското сфаќање на љубовта и плотноста - да се види мојот есеј: „Библијата за жената и плотта” – „Македонскиот есеј”(антологија, составувач Катица Кулафкова), „Стремеж”, Прилеп, 2000, стр. 130.

²¹Не располагаме со делото на Georg Simmel „A Contribution to the Sociology of Religion”, но кај Дуганџија, наоѓаме цитат - од „втора рака”, во којшто љубовната врска сосема се вклопува како можен облик на световна религија: „Не верувам дека религиозните чувства и импулси се манифестираат само во религијата; побргу тие се втемелени во многу врски, се поврзувачки елемент во разни ситуации” - според Nikola Dugandžija, цит. дело, стр.27.

²²Herman Hese: „Demijan”, BIGZ, Beograd, 1985, str.77.

има сигурни, неукинливи граници”²³), писателката Маргарит Јурсенар таква тајна гледа во љубовта, не оставајќи простор да се помисли дека е само прашање на време кога таа тајна ќе биде откриена: „И признавам дека разумот останува збунет пред самото чудо на љубовта, пред чудната опсесија што прави, истата таа плот - за којашто ние толку малку се трудиме кога го претставува нашето сопствено тело грижејќи се само да ја измиеме, да ја нахраниме, и ако може, да ја спречиме да не не боли - да може да предизвика во нас толкав плам за милување, ете, онака, бидејќи ја разбранувала некоја сосема различна индивидуалност од нашата, бидејќи претставува одредени црти на љубовта околу што, впрочем, ниту најдобрите судии не можат да се сложат. Тука човековата логика потфрлува, како што потфрлува и при откривањето на Тајните. Народната традиција тука не се излажала бидејќи од секогаш во љубовта гледа една посветеност, една од допирните точки на тајната и светоста”.²⁴ Според Ото, заради неможноста од интелектуално и поимно сфаќање на светото тоа на човека му се прикажува низ крајно спротивставени својства:” Чувствувањето на тоа може со благ бран да ја проникнува душата во облик на лебдечко мирно доживување на нурнувачка побожност; може да мине во траен тековен склад на душата кој долго трае и потреперува додека конечно не се смири и не ја препушти душата пак на световноста. Тоа може исто така, во налети и трепети, изненадно, да излезе од душата на видело. Може да доведе до чудни возбудувања, до занос, опиеност и екстаза. Тоа има свои бесни и демонски облици. Тоа може да се спушти скоро до соблазнувачка гроза и ужас...”²⁵ Но, ако светото се доживува така - како суштество во ист миг и многу блиско и многу далечно, како привлечно и одбојно, како извор на непрестан восхит и ужас, на искрено почитување и мачен страв, на плавна радост и резнувачка болка, така, според поетот Петар Т. Бошковски, се доживува и објектот на љубовта: „Не чуди се што ти

²³ Rudolf Otto, цит. дело, стр. 48.

²⁴ Маргарит Јурсенар: „Мемоарите на Хадријан”, Наша книга, Скопје, 1980, стр.18.

²⁵ Rudolf Otto, цит. дело, стр.32.

пристапувам/ како да си слезена од небеса/ за да ми го искубиш срцето/ само поради мојата помисла на тебе”.²⁶

Можности за споредба во оваа смисла има многу. Но, нам ни е доволно и толку за со право да го поставуваме прашањето: Што се крие зад тој факт - зад фактот што во внатрешните простори на човековата душа нуминозниот и љубовниот објект се доживуваат на фрапантно сличен начин? Да не се работи тука - како што веќе се прашавме - само за еден облик на световна религија, специфичен дотолку што не станува збор за воздигнување до света величина на некој момент од општествениот живот, туку на момент од интимниот, емоционален и плотен живот на поединецот? Ако се работи за тоа, тогаш нема што ново да се каже во врска со нашиот обид - што попрецизно да го разграничине светото, од една страна и световното, од друга; тоа би било само уште една потврда на она што веќе го увидовме - дека одредбата за светото како нешто „сосема друго” од целокупното човеково искуство, треба да ја релативизираме така што да гласи: Светото е токму такво, но сè додека и самото световно не се укаже како свето! Поинаку речено, тоа би било само уште една потврда дека светото и световното, посматрани во нивната статика, имаат хетерогена природа, но немаат фиксни граници.

Но, што ако не се работи за специфичен облик на световна религија и покрај присуството на доволно елементи за мислата да појде во таа насока? Нашиот став е токму таков - дека „чудото на љубовта” *не е сурогаи*²⁷ на чудо, туку автентично чудо, коешто, меѓутоа, не го трансцендира *целокујношо* човеково искуство туку само оној негов дел што се потпира врз секојдневното, обичното, очекуваното и пресметаното, и навлегува во сферата на исклучителното, невиденото, ненадејното и необјаснетото, како сфера што иманентно му припаѓа на световното, т.е. постои во неговите рамки и кога ова не е вовлечено во некој процес на сакрализација. Имено, на државата, нацијата, класата, партијата и другите објекти погодни за

²⁶Петар Т. Бошковски: „Предигра”, во збирката Македонска љубовна лирика, книга IX – „Трепети во жедна песок”, Култура, Скопје, 1990, стр.73.

²⁷За Јозеф Лалукс, социолог на религијата од христијанска провениенција, облиците на световната религија се „сурогати на верата”. Да се види - Jozef Laloux:” Uvod u sociologiju

дивинизација, може да им се додадат, или да не им се додадат својства на свети и натприродни феномени; но, и да не им се додадат такви својства (поточно, дотолку повеќе - ако не им се додадат), тие се она што се: држава, нација, класа, партија. Објектот на љубовта, меѓутоа, се здобива со својства што прилегаат на свети и натприродни во *самий миџ* кога се укажува како таков. Поинаку речено, објектот на нашата љубов не може да не го доживееме како нешто што, слично како кај светиот страв, не привлекува било угодно, било неугодно до треперење, како моќно „друго“ од коешто, слично како кај верската зависност, зависи нашето „јас“ оти, ако не го доживееме така, барем во мигот кога сме погодени од Аморовата стрела, тоа всушност и не е објект на (еротска) љубов која, по дефиниција, е телесен копнеж и душевен занес. Сево ова значи дека и световното не е така „обично“ наспрема „чудесното“ свето, дека неговата внатрешна природа е хетерогена и содржи еден, макар мал и не така лесно пристапен дел којшто фрапантно прилега на светото, а не се работи за некаква накнадна сакрализација на тој дел, т.е. за негово промовирање во свет. Ова, на парадоксален начин, го признава и самата христијанска црква: Иако христијанството ја обезвреднува плотноста, телесноста и световното воопшто, црквата, уште од времето на Ориген и неговите коментари, „Песната над песните“ - малата книга од Стариот Завет со еротски набој каков што ретко се среќава во светската литература, ја толкува како *алеџорија на љубовта* меѓу црквата (или поединечната христијанска душа) и Христос! Зар ова не е признавање дека еротскиот копнеж и занес се слични на верската трогнатост?²⁸ Оти во

religije”, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970, str. 107.

²⁸ Таа сличност, според некои психолози, се должи на фактот што и љубовта и верата се подрачја на човековиот емотивен живот каде што можат да се задоволат несвесните симбиотски желби, при што, објектот на тие стремежи за доживување на единство може да е таткото, иако најчесто е мајката или трансфер на мајката врз машки ликови: „Луѓето најчесто бараат задоволување на својата глад за приврзаност на подрачјето на љубовните односи, иако не само тука. Симбиотското исполнување е исто така значаен елемент на привлечноста на многу религии. „Единството со бога“, примањето на Исусовата крв и тело во сопственото тело, чувството на сигурност во љубовта на вишата сила- сето тоа симболички ги задоволува аспектите на таа симбиотска желба. Верите кои го нагласуваат единството со космосот и ги поттикнуваат трансценденталните состојби го стимулираат чувството на приврзаност спрема нешто што е поголемо од човекот.” - Howard M. Halpern: „Kako ćete prekinuti ovisnost o drugoj osobi”, Globus, Zagreb, 1984, str. 119–120.

алегоријата, макар таа и накнадно да му се припишува на некој текст - што е и овде случај, мора да е исполнет еден услов за да може да биде прифатена како таква: она што се кажува на еден „опиплив“ начин, мора да е такво да упатува на некоја друга смисла, т.е. да е асоцијабилно со неа!²⁹

Авторот на текстов е свесен оти звучи прилично смело неговото тврдење дека и световното раѓа чуда и тајни, кои инаку се сметаат за „деца на верата“³⁰, односно - заклучокот изведен оттука: Дека во тие точки, световното прилега на светото. Но, тој тука постапува како што постапува секој автор кога за она што интуитивно го насетува, ќе најде извесна потврда во исказ на друг автор, даден макар и во нешто поинаков контекст. Таква потврда за нашето насетување наоѓаме во една фуснота на делото на Дуганџија „Световна религија“, во која стои: „Неприфатливо е тврдењето на Малиновски дека секое верување создава своја митологија, бидејќи нема вера без чуда, и главниот мит само раскажува за исконското чудо на магијата. Чудото, сфатено како израз на неразјаснети околности, или игра на човечката фантазија” - продолжува Дуганџија, „престанува да биде трансцендентен феномен, и иако неразјаснето, останува дел од човековата историја”.³¹ Во ова сосема се вклопува она што овде беше речено за чудото и магијата на љубовта. Имено, поттикнати од мислата на Дуганџија би рекле: Чудото на љубовта... престанува да биде трансцендентен феномен, и иако неразјаснето, останува дел на биографијата на поединецот, како вистинска приказна за неговиот интимен, *свештовен* живот.

1.2.4. Моменти од сферата на светото со својства на световно

Сложеноста на обидот светото и световното да се определат и да се разграничат, би се докажала на најпечатлив начин ако се покаже дека

²⁹За алегоријата како „преносен говор” да се види - *Rečnik književnih termina* (Dragiša Živković i dr.), Nolit, Beograd, 1985, одредница „alegorija”.

³⁰„... човековата религиозност по самата своја дефиниција е обвиена со таинственост...”. - Сретен Марић, цит.дело,стр. 14.

³¹стр.138 –139, фуснота бр 15.

нивните води се мешаат дури и во пределот што по дефиниција му припаѓа на светото - во рамките на самиот религиски феномен. Ако во предходната точка се обидовме да покажеме дека не само светото, туку и световното, има свои „чудеса“, овде ќе се обидеме да покажеме дека и религискиот феномен има свои димензии или аспекти кои се повеќе обични и рутински, одошто - необични и чудесни.

Последново тврдење ќе го поткрепиме со еден факт, повеќе или помалку осветлен во науката за религијата, фактот дека одделните димензии или аспекти³² на религискиот феномен, немаат подеднакво значење за неговата натамошна судбина. Поаѓаме, значи, од воочувањето на религиолозите дека во случај на расцеп³³ на религискиот феномен, неговата натамошна судбина зависи од тоа која компонента, при тој расцеп, отпаднала. Така, социологот на религијата Штефица Бахтијаревиќ сè уште говори за *религиска припадност* и во случаите кога црквоста како една од компонентите на таа припадност сосема отпаднала поради целосната индивидуализација, односно антиинституционализација на другата компонента - религиозноста. Но, според Бахтијаревиќ, доколку отпадне

³²Според социологот на религијата Срѓан Врџан, исклучително сложениот, многудимензионален и амбивалентен религиски феномен може да се расчлени на следните негови темелни аспекти: религија во потесна смисла, како објективен општествен и културен факт, кој постои независно од поединецот и на некој начин му се наметнува (католицизам, православие итн.); религиозност, како субјективен аспект на религискиот феномен т.е. како сложен склоп на субјективни ставови, начини на верување, мислење, чувствување и внатрешни потрајни диспозиции присутни во структурата на личноста, кој кулминира во сосема интимно религиско доживување и искуство; црквост, како врзаност на поединецот и поголеми групи со црквата, како севкупност на облиците на нивното припаѓање и идентификација со неа и живеење во склад со нејзините барања; црква, како облик на заедништво на верниците и организација на религиозните. Или, гледано од друг агол, според истиот автор, во рамките на религискиот феномен можно е да се разликуваат следните негови темелни димензии: склоп на верувања, склоп на сознанија, склоп на обрасци на специфично религиско однесување и обредни дејствија, склоп на специфични верски чувства и расположби и склоп на обрасци на општествено однесување што е религиски санкционирано. Да се види: Bahtijarević Štefica, Vrcan Srđan: "Religiozno ponašanje" I, Institut za društvena istraživanja sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1975, glava „Teorijski okviri i metodološki pristup“ (autor prof.dr.Srđan Vrcan), str. 14–15.

³³„Сите... аспекти и димензии на религискиот феномен се взаемно поврзани и меѓусебно зависни, но нивниот однос е длабоко дијалектичен и амбивалентен така што меѓу тие аспекти и димензии не постои само постојан континуум и склад, туку и можен расцеп и видлив дисконтинуитет. Освен тоа, севкупноста на односите на тие аспекти и димензии нема една непроменлива структура, туку структура од променлива историска природа.“ - исто, стр.15.

компонентата религиозност, последиците, и врз компонентата црковност, и врз целокупната категорија религиска припадност, се сосема поинакви: „Изостанувањето на сознајната компонента, односно на идентификациското верување, би укажувало на една црковност којашто веќе и не е тоа, и манифестациите на поврзаноста со црквата во тој случај би биле само работа на обичај, традиција, конформизам или притисок на средината, а би се одвивале *без религиско значење* (курзивот - мој).”³⁴

Значи, социологот на религијата смета дека човек е религиозен дури и во случај овој да не признава никакви свештеници и да си има сопствен бог кому му е посветен еден единствен храм - неговото срце, бог кого го слави без псалми и обреди и му богослужи без молитви. Наспроти него, теологот ќе ја оцени како залудна таквата негова индивидуализирана потрага по Апсолутната моќ во чии раце е Спасот, зашто Објавата е веќе дадена, а црквата - создадена, а таа, црквата, е „тело Божје на Земјата”, „заедница на Божјиот народ”, „заедништво со Бога и духовна женидба” и оттука, „без црквата - нема Спас”! Истовремено, социологот на религијата не ги смета за религиски појави нашите посети на светиот храм на свет ден кога следиме света литургија, земаме света причест итн., и воопшто, нашето приклонување кон обредите и обичаите на нашата црква, доколку таа е наша само по семејна или етничка традиција, а не и по внатрешно убедување и вера!

Во рамките на научниот приод поинаку и не би можело да биде штом веќе постои онаа, макар една неспорна научна определба за светото: дека тоа е конституенс на религијата, јадро на религискиот феномен. А, ако е така, тогаш првата ситуација за којашто говориме е само нарушување на еден историски обликуван, фиксиран модел на замислата на светото и на неговата релација со човекот, којшто теологот по функција е задолжен да го доформулира и брани како единствено исправен, а што за научникот е ирелевантно. Имено, поаѓајќи од споменатата одредба за светото како јадро на религискиот феномен, научникот не го засега фактот што отпаднала една

³⁴d-r Štefica Bahtijarević: „Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva”, Narodno sveučilište grada Zagreba, str. 86.

компонента на тој феномен својствена само на нормираната, официјалната, црковната религија, туку битен му е фактот што притоа останала недопрена неговата суштина. Таа пак останала недопрена, зашто останала врската со Бога, а Бог, било прифатен како дел на една колективна матрица на општествениот живот, или пак создаден по сопствено сфаќање и сензибилитет, било заеднички за низа поколенија на цели делови од човештвото, или пак скриен во длабините на една осамена душа, секогаш останува она што е - самото свето.

Впрочем, цел еден облик на западното христијанство, протестантизмот, настана токму како резултат на настојувањето да се разбие еден таков, историски обликуван и фиксиран модел на религијата - христијанскиот модел од католичка провениенција. Напуштањето на тој модел, чие средиште беше црквата со Римскиот папа, не значеше, меѓутоа, напуштање и на суштината на христијанството: на Божјата Реч, верата и животот во склад со неа. Напротив, со протестантизмот „се нагласува авторитетот на Библијата и се истакнува реалноста на благодатта на христијанскиот живот”.³⁵ Значи, иако самиот претставува разбивање на еден таков, историски обликуван модел, или, поточно - токму оти претставува едно такво разбивање, протестантизмот се чини е поблизок до изворите на христијанството одошто моделот што го разбива, а во кој изворната мисла е веќе институционализирана и окаменета. Впрочем, еве ги максимите на протестантизмот: Реч Божја, а не црковна норма; верско уверување, а не верска навика; идеал, а не идол; слобода во држењето и исповедањето на Божјата Реч, а не црковен монопол во толкувањето на верските догми; верска организација налик на Ноевата арка - арката на Спасот, а не Црква налик на општеството, со хиерахија, привилегии и власт; и, во верата - без посредници, зашто „Господ е Пастир мој... Он ме пасе на плодни пасишта и ме води на тихи води” (Псал.22:1-2).³⁶

³⁵Enciklopedija živih religija (Kit Krим i dr.), одредница „protestantizam”.

³⁶За протестантизмот воопшто, и посебно за положбата на протестантската верска заедница Јеховини сведоци во современото македонско општество, да се види мојот есеј „Плурализмот и малцинската религиска припадност: Сведоштвото на Сведоците” - ЛИК,

Втората ситуација за којашто стануваше збор, а која може да се означи со надворешна побожност без внатрешна вера, врзаност за црквата без врзаност за Бога итн., меѓутоа, веќе се третира како распад на религискиот феномен. Штом внатрешната вера, и сама за себе претставува религиски феномен, а надворешната побожност, сама за себе веќе не претставува појава од доменот на религиското, тоа значи дека внатрешната вера е поблиска до јадрото на религискиот феномен, до светото (затоа и се поклопува со суштината на религискиот феномен; впрочем, случајно ли Ото светото го разгледува низ анализа на верското искуство?)³⁷, а надворешната побожност, односно нејзините облици (обредот, обичајот итн.) - поблиску до неговиот раб (затоа и веднаш тој раб го преминуваат, спуштајќи се на нивото на световното, штом исчезне силата на верата којашто ги држела во склоп на религиската целина). А штом овие облици на надворешната побожност се блиски до световното и лесно се прелеваат во него, тоа значи дека и самите во некоја мера имаат световни својства!

Ова пред сè се однесува на религиските обичаи, заради што, впрочем, тие и најлесно отпаѓаат од религискиот круг.³⁸ Имено, тие „се утврдени во традицијата со принципот на однесување на вероисповедната група како

додаток за литература и култура на весникот „Нова Македонија”, год.VI,бр.146, „Нова Македонија” од 20.11.1991, стр.11.

³⁷Во својот Поговор кон делото на Ото, Шефкија Жуљевиќ вели: „Трагајќи по она што светото го става на посебно, исклучително место... Ото не упатува во интуитивниот свет на верата”.Ото открива, вели Жуљевиќ, дека „mysterium tremendum, fascinosum i augustum (т.е. доживувањето на светото како апсолутна, соблазнувачка тајна, како привлечно и мафесно и како возвишено и величествено- м.з.) го сочинува јадрото на целокупното верско искуство”. - Да се види Šefkija Žuljević, цит. дело, стр.235-237.

³⁸За ова сведочат низа етнолошки истражувања. Во едно такво истражување поврзано со нашата средина се вели: „Одржувањето на курбанските свечености во двете малешевски гратчиња Берово и Пехчево во последните 20 години носи во себе нагласена тенденција нивна превосходна задача да биде спречувањето на распарчувањето на групата и одржувањето на групното единство во услови кога најголем број од нејзините членови постојано се населени надвор од матичната област... И самите курбански свечености се осовременуваат. Големите број на присутни и повеќето генерации го потиснуваат за заден план култниот елемент од кој останува само колењето и делењето на курбанот... а наместо обредни песни и ора се ангажираат разни музички состави... Во другото малешевско гратче Пехчево, курбанските светковини доживеале поголеми трансформации. Таму, наместо тие да се одржуваат на Илинден, како што се правело порано, се одржуваат на 7 септември - денот кога во 1944 година е ослободен градот.” - Галаба Паликрушева: „Тенденциите на групното единство кај некои етнички групи во Македонија”, „Етничките традиции и современоста”, Меѓународен научен собир Охрид, 14-15 септември 1981 год., МАНУ, Скопје, 1989, стр.59.

последица на систематско повторување на извесни религиозни обреди. Религиозниот обичај настанува како резултат на повторуваното изведување на исти обреди во одредени околности и ситуации. Значи, тоа е навика утврдена со долготрајна практика”.³⁹ Навистина, во еден заокружен религиски феномен, религискиот обичај зрачи кон светото. Имено, тој спаѓа во оној „склоп на обрасци на посебно религиско однесување и на различни обредни дејствија со кои верникот *воспосӣавува директӣен или индиректӣен однос со најшӣрироднӣте суш̄ӣес̄т̄ива и сили* (курзивот - мој), а кои религијата ги наметнува и ги смета за обврзни начини и облици на изразување и потврдување на религиозноста”⁴⁰ - склоп што при аналитичкото расчленување на религискиот феномен (од христијанска провениенција) - го забележавме како една од неговите темелни димензии. Но, колку тој однос е различен од онаа драматична средба на човекот со светото што се одвива во длабините на неговата душа, што Ото така суптилно ја проследи во оној, за нас веќе познат цитат: „Чувствувањето на тоа може со благ бран да ја проникне душата во облик на лебдечко мирно доживување на нурнувачка побожност; може да мине во траен тековен склад на душата кој долго трае и потреперува додека конечно не се смири и не ја препушти душата пак на световноста. Тоа може исто така во налети и трепети, изненадно, да излезе од душата на видело. Може да доведе до чудни возбудувања, до занес, опиеност и екстаза. Тоа има и свои бесни и демонски облици. Тоа може да се спушти скоро до соблазнувачка гроза и ужас”! Имено, за разлика од овој спој на верското искуство со светото, којшто непредвидливо нè води низ цела гама душевни расположби и доживувања, спојот меѓу религискиот обичај и светото очигледно оди преку нешто веќе видено и пак очекувано, кон нешто познато, скоро банално, кон нешто научено, скоро автоматизирано, кон нешто еднадвор наметнато, скоро заморно, со еден збор, кон нешто што му е блиско на световното, кон *обично̄ӣо*, што впрочем е најавено уште со самиот термин во неговата македонска јазична варијанта - *обичај* !

³⁹ „Religiozni obredi, obiçaji, simboli”, Uvod (Jusef Keler), Radniçka štampa, Beograd, 1980, str. 11.

1.3. Поимот световно во рамките на овој труд

1.3.1. Световното како метафора за оној дел од општеството што се еманципирал од црквата и религијата. Аналогии со изворниот поим.

Што е тоа световно во рамките на религискиот концепт „воопшто“, претставува неразрешено, ако не и неразрешливо прашање во науките што се бават со религијата. Се чини дека единственото нешто кое останува како каков-таков ориентир (со сите резерви што претходно ги изложивме), е определбата дека световното е она што е отаде светото, кое во однос на него, стои како „нешто сосема друго“.

Дотолку позаострено може да се постави прашањето што е тоа световно во даден мисловен концепт што не е од религиска провениенција, каков што е и овој концепт. Имено, во еден таков концепт, световното го исцрпува тоталитетот на стварноста и нема свој антипод кој барем би го озрачил со каква-таква смисла.

Во еден таков концепт световното може да биде само метафора, т.е. израз со преносно значење.⁴¹ Токму тоа е случај и со световното во рамките на овој труд!

Кое е овде значењето на изразот световно?

Овде изразот световно ќе биде употребуван во едно потесно и во едно пошироко значење. Во неговото потесно и основно значење, изразот световно овде означува општество што се стреми да ја држи црквата настрана од власта што се остварува во сферата на политичкото,⁴² што во практиката, уште од времето на младото граѓанско општество, се искажува низ максимата, подигната на степен на уставно-правна норма - „Црквата е

⁴⁰ Bahtijarević Štefica, Vrcan Srđan, цит. дело, стр.15.

⁴¹ Rečnik književnih termina..., одредница „metafora“.

⁴² Предвид ја имаме, значи, власта во она нејзино потесно, специфично значење, во кое е таа сфатена како „појава од политичката сфера што означува право на управување, на поседување на врвна политичка, правна и економска моќ“. – Социолошки термиолошки речник (автори: Томислав Чокревски и др.), Филозофски факултет, Институт за социологија, МАНУ, Скопје, 1995, збор: власт.

одвоена од државата”.⁴³ Во своето пак пошироко значење, изразот световно овде означува општество што оди и еден чекор потаму, т.е. што се стреми да ја спречи црквата да врши идејно-етичка супремација, па со таа цел го лишува од својата поддршка нејзиниот идеен концепт и етичките вредности што му соодветствуваат, односно, ја става црквата во ситуација, таа да се бори за неговиот пласман рамноправно со останатите носители на идејно-етичките концепти во општеството. Во практиката, ваквата цел на општеството себе си да се развива како световно во пошироката смисла на зборот, ја препознаваме по уставно-правните решенија во смисла дека црквата е одвоена не само од политичките институции, туку и од институциите на општообразовно-воспитниот систем, т.е. од училиштата, кои инаку, се знае, се основни ќелии во кои се одвива процесот на општествената социјализација и евентуалната идеологизација.

Накучо, световното кај нас означува таков модел на општество во рамките на христијанскиот цивилизациски круг кој, на планот на релацијата помеѓу сферата на религиското, од една страна, и сферата на политичкото, односно идејно-етичкото, од друга страна, се јавува како *нов квалитет* во споредба со средновековниот модел: тоа е модел во кој овие сфери се меѓусебно разделени, ако не целосно во стварноста, во секој случај на ниво на еден општествен идеал што добил свој највисок нормативно-правен израз, а што во средновековието ниту беше, ниту можеше да биде случај.

Тоа беше нашата спогодбена или стипулативна⁴⁴ определба на световното, во која овој поим нема никаква религиска конотација. Ние, значи, само користиме еден религиски израз оценувајќи дека тој, барем во она негово значење што го има во христијанскиот културен круг, е погоден за користење како метафора, т.е. како израз што пластично и лесно ќе го навести она што ни е предвид.

Еве, впрочем, каква е врската на нашиот поим световно со поимот световно што се користи во рамките на христијанската религиска мисла.

⁴³ Се смета дека прва таква определба содржи Уставот на САД од 1787 година.

⁴⁴ „Стипулативна (спогодбена) дефиниција - онаа со која се определува со која содржина

Ако се појде од најстрогата теолошка смисла на поимот световно, навистина, таа врска ќе се укаже како прилично далечна. Имено, во своите теолошки интерпретации од христијанска провениенција, световното го опфаќа она што е создадено од Бога кој е несоздаден од страна на никого, т.е. кој причината и целта на своето постоење си ги има во самиот себеси.⁴⁵ Но, во христијанскиот културен круг е општопознат библискиот факт дека Божјата творба – „светот”, т.е. земјата со сè она што ја исполнува, е создадена за да му биде предадена на Човекот (кој самиот е Божја творба), на негово владение и употреба. Оваа Божја одлука е искажана на самиот почеток на Библијата, во првата книга Мојсеева: „Да создадеме човек според Нашиот образ... кој ќе биде господар над рибите морски, и над птиците небески, и над ѕверовите - над целата земја и над сите гадинки што се движат по земјата!” (1. Мој. 1:26). Очигледно, световното во библиската концепција може да се замени со она-што-е-човеково, а оттука и со она-што-е-чисто-човеково: со неговата општествена заедница. Но, човековото во истата таа концепција е оддалечено, отуѓено од Бога заради прагревот на Адам и Ева, т.е. нивното самоволие. И ете ја можноста за метафора: и нашето световно се однесува на човековото - на неговиот најбележит дел, т.е. на општественото, при што уште има предвид таква констелација на одредени негови сфери, што значи еден вид „оддалечност”, „отуѓеност од Бога”: самостојност наспрема црквата и религијата.

Но, да ги разгледаме одделните аспекти на поимот што го означивме со овој израз. Она што прво паѓа в очи е неговиот историско-динамичен аспект, односно неговата историско-динамична компонента.

1.3.2. За историско-динамичката компонента на поимот световно

треба да се мисли одреден поим”. Filozofijski rječnik..., одредница „definicija”.

⁴⁵„Пред сè треба да се прави разлика меѓу несоздадената природа и создадената, меѓу Бога и целината на созданијата”. - Владимир Лоски: „Мистична теологија на Црквата на Исток”, Табернакул, Скопје, 1991, стр. 127.

Световното, какво што е утврдено во нашиот поим, е резултат на динамиката на односите меѓу сферата на религиското, од една страна, и другите клучни сфери на општествениот живот, од друга страна, и претставува квалитативен пресврт на тој план. Тука поаѓаме од сознанието дека сè до појавата на световното, религиското е час поцврсто, час полабаво, но посотојано испреплетено со сите димензии на животот во општеството. На почетоците на општествениот развој, тие се дури и сраснати, како што се, впрочем, сраснати и самите категории на светото и световното во доменот на човековото мислење.⁴⁶ Врската е сè уште необично цврста и во времето на старите цивилизации. Така, како што забележуваат историчарите на старите религии, за луѓето на тие цивилизации, овоземната држава е само одраз на небесната држава, а овоземните одредби, закони и право, само одраз на небесните неизменливи и вечни закони и право: „Во стариот свет се верувало дека законите како темел на цивилизираниот опстанок на земјата, ги донесуваат самите богови во ликот на своите намесници и владетели, како што се во Месопотамија Ур Наму... и Хамураби, кај Хебреите легендарниот Мојсие... итн.” - Вели Марко Вишиќ, истражувач на древната месопотамска религија и на нејзиниот одраз во правната регулатива на месопотамската држава.⁴⁷ Познато е тоа дека во старата египетска, римска и еврејска држава, верските функции се истовремено и државни функции и дека нивните носители се и носители на државната власт, и притоа „споредно е дали религијата била во служба на државата, како што е случај кај Египјаните, Грците и Римјаните, или пак државата била во функција на религијата - како што бил случај кај Евреите”.⁴⁸

И христијанството, откако од идеја и движење ќе прерасне во институционализирана религија и канонизирано учење, ќе започне да се вгнездува во сите пори на општествениот живот. Како што вели бугарскиот

⁴⁶ „Во првите манифестации на она што ние денес го нарекуваме со сеопфатен термин религија, е поимот *мана*, невообичаена моќ што ја поседуваат одредени *луѓе и предмети* (курзивот-мој).” - Sreten Marić, цит. дело, стр.20-21.

⁴⁷ Marko Višić: „Zakони drevne Mesopotamije”, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str.94.

⁴⁸ Lazić Ivan: „Pravno-politikološki aspekti odnosa crkve i društva”, Institut

историчар Кочев, „кога ќе се осврнеме кон црквата како институција, не можеме а да не видиме дека таа игра важна, а понекогаш пресудна улога во животот на општеството. Во средните векови таа е носител на моралните вредности, таа ги моделира и дипломатските односи не само меѓу соседните држави, туку ја определува и политиката меѓу Исток во лицето на Византија, и Запад, во лицето на папата. Црковното и државното влијание се преплетуваат и взаемно се дополнуваат. Црквата е основниот носител на просветата и културата... Проблемот на црквата и христијанството е важен не само од гледна точка на општата балканска или општоевропска историја, туку и од гледна точка на „националната“ историја, со оглед на неодвоивоста на црковната од државната историја, и во процесот на развојот на општеството како социум, како културна целина“.⁴⁹

Оттука и може да се тврди дека еманципацијата на општеството во неговите битни сегменти од религијата и црквата, што започна да ја остварува граѓанската класа во доцниот XVIII век, претставува еден нов квалитет во историјата на релацијата религиско - општествено. Промената којашто се стремевме да ја акцентираме и во нашата определба на световното, навистина е впечатлива. На пример, ако за европското општество во средновековието може да се рече дека е „наполно христијанско по чувствата и хиерархиско по организацијата“,⁵⁰ современото Западно општество, па и општеството земено во светски рамки, сè повеќе се конституира како „рас-црквено“ во доменот на политичкото⁵¹ и како религиски индиферентно во доменот на својата севкупна поставеност и функционирање.

društvenih istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976, str. 6–7.

⁴⁹Николай Цвятков Кочев: „Христијанството през IV - началото на XI век“, издателство Хейзл, Софија, 1995, стр. 6-7.

⁵⁰Arnold Hauzer: „Socijalna istorija umetnosti i književnosti“, Kultura, Beograd, 1962, tom I, str. 119.

⁵¹„Светскиот општествен развој па оттука и развојот на поголемиот број на држави во светот, особено по Втората светска војна, се одвива во знакот на растеж на значењето на политиката, проследен со деконфесионализација на политичкото подрачје“ - Dr. Zdenko Roter: „(Ne) Religioznost in družbeno-politično ponašanje“, Raziskovalni inštitut Fakulteta za sociologijo, političke vede in novinarstvo, Ljubljana, str. 1.

Накучо, современото општество како да го губи некогашното колективно чувство на светост. Но, на ова треба да се гледа како на резултат на објективните законитости на општествениот развој, на зреењето на одделните сегменти на општествениот живот, пред сè на сегментот на политичкото, на нивното себезаокружување до степен на самодоволност. На таков степен на развој, формално-правната еманципација на тие сфери од црквата која, во некои свои димензии, покажува склоност да се прилепува кон нив, е единствениот логичен чекор.

1.3.3. За вредносната компонента на поимот световно

Настапот на световното го врзуваме со младото граѓанско општество и неговите нормативно-правни решенија според кои црквата е одделена од државата, а верата е прашање на човековата (слободна) совест. По својата суштина, тоа претставува реализација во доменот на општествено-политичката стварност, на истата онаа генерална тенденција што го одбележа Новиот век а која, во доменот на културата и уметноста, се изрази како враќање на човекот во центарот на светот (Ренесансата), во доменот на филозофијата, како критика на христијанството сè до одрекување на вредноста на секоја религија (Просветителството), односно како релативизирање на значењето на религијата како „апсолутна вистина” (Кант,⁵² Фоербах⁵³), а во доменот на религиското, како протест против строгиот католички институционализам (Протестантската реформација).⁵⁴

⁵²За Кант, божјото постоење е работа на уверување, т.е. на етичко однесување, а не предмет на знаење. Или, како што вели еден автор, според Кант, „поимот бог не припаѓа ниту во физиката, ниту во метафизиката (значи не во спекулативниот ум) туку во моралот.” - Branko Bošnjak: „Razvoj ideje ateizma i humanizma”, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976, str. 59.

⁵³„Теологијата е антропологија, т.е. во објектот на религијата кого го нарекуваме Бог, не се изразува ништо друго туку битието на самиот човек, односно, човековиот бог не е ништо друго, туку обоготворено битие на човекот. Sprema тоа, историја на религијата, или, што е всушност исто, историјата на бога, не е ништо друго туку историјата на човекот, бидејќи колку се различни религиите, толку се различни и боговите а религиите се различни толку колку што се различни луѓето.” - Ludvig Foerbah: „Predavanje o suštini religije”, BIGZ, Beograd, 1974, str. 18.

⁵⁴Мартин Лутер, основачот на протестантизмот, во делото „За христијанската слобода”

За овој процес на посветовување во најшироката смисла на зборот што обично се нарекува секуларизација, изречени се крајно спротивставени вредносни судови. Следбениците на нововековната мисла, која и самата е производ на тој процес, него го величаат како светла етапа на патот кон хуманизацијата на човекот и неговиот свет. Така, Ренесансата која и го отвори тој процес, по правило се определува како „препород... на слободниот и творечки човеков дух под влијание на класичната книжевност, уметност и филозофија, за разлика од средновековниот јарем и власта на црквата над човековиот дух.”⁵⁵ Ако Просветителството што е израз на тој процес во доменот на мислата, уште на времето беше наречено *Age de lumièere*, тоа и денес ги задржува своите ласкави квалификации: „Во својата суштина, бит, просветителството е борба на критичкиот ум против догматскиот авторитет кој не го респектира неотповикливото право на човекот, здраво за сè да расудува и сам да одлучува за својата судбина... Дотогаш во сите прашања највисок авторитет била објавата... Оттогаш...човекот станува највишо суштество, срж и врвна цел на светот... Чистиот ум ја шири својата светлост со неодолива сила и го пробива патот напред...”⁵⁶

Од друга страна, истиот тој процес, во теолошките кругови е напаѓан со краен сарказам: „Од пред петстотини години наваму, оние што себе си се нарекуваа „слободни духови”, само заради тоа што од кругот на Народната војска побегнаа во кругот на Тешкото Ропство, побеснето се обидуваат по втор пат да го сотрат Христа. Да го убијат во срцето на човекот... Дојдоа гробари, надуени волови што библиотеките ги прссторија во штали... Сите тие се вооружаа и појдоа во крстоносна војна против Христос со убоит

го застапува начелото дека Црквата има само еден поглавар, самиот Христос (а не папата) и на авторитетот на Црквата му го противставува Светото писмо како единствен авторитет. Наспроти на католичката максима „Без Црквата - нема спас”, лутеранското становиште наоѓа дека Спасот на душата е во личната вера како и во молитвите и почитувањето на Божјите заповести. - Да се види: *Opšta enciklopedija „Larousse”*, Vuk Karadžić, Beograd, 1971, – „Hrišćanstvo i hrššćanske crkve”, tom I, str. 531.

⁵⁵Милан Вујаклија: *Лексикон страних речи и израза*, Просвета, Београд, 1980, одредница „ренесанса”.

⁵⁶Danilo Pejović: „Francuska prosvetiteljska filozofija”, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957, str. 7.

восклик: Човекот го сака тоа!... И така се јавува една војска на вајари на духот, која создава религии за оние кои се без религија. Низ целото деветнаесетто столетие тие се исфрлани на дузини: Вера на Вистината, на Духот, на Пролетеријатот, на Разумот, на Природата, на Убавинта, на Солидарноста, на Старината, на Мирот, на Болот, на Сочувството, на Јас, на Иднината итн... Тие вкочанети апстракции, иако понекогаш им соодветствуваа на социјалните интереси или на литерарните страсти, не ги исполнија срцата од кои се сакаше да се искорне Исус.”⁵⁷

Критиката не доаѓа само од теолошките кругови. Авторката Колбе, во едно свое излагање кое, според неа самата „има за претпоставка сознанија стекнати од сферата на филозофијата, посебно естетиката и филозофијата на уметноста и теоријата на културата”, констатира дека „процесот на секуларизација на западот доволно јасно покажа дека наводното ослободување од авторитетот на црквата во рамките на нововековната и просветителска критика на христијанството и авторитетот на Црквата, се заврши со тоа што се устоличи само еден *нов кулѝ* во образот на културата, и тоа по принципот на онаа замена, што е претпоставена во зборот сурогат. Сурогатот меѓутоа секогаш профитира од ситуацијата во која недостига оригиналот.”⁵⁸

Како стојат работите со нашиот поим световно во оваа смисла?

Нашиот поим световно, имплицира дека пресвртот што го подразбира е позитивна придобивка на општествениот развој во *иоѝенцијал*. Имено, не можеме однапред да тврдиме дека едно општество што го отворило процесот на сопственото посветовување, во секој случај претставува похуман облик на општественото организирање во однос на претсветовните модели на општеството: Зар Советскиот Сојуз во времето на најмрачниот сталинизам не беше световно општество? Но од друга страна, никој не може да негира

⁵⁷Бовани Папини: „Историја о Христу”, Народно дело, Београд, 1929, стр. 3-4.

⁵⁸Кица Б. Колбе: „Христијанство или култура” во Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија, Прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија, книга 4, МАНУ, Скопје, 1996, стр. 35.

дека црквата - особено Западната, која беше и поекспонирана во општествено-политичката историја на средновековна Европа, практикувајќи го она што световното општество сега веќе го укинува, т.е. инволвирајќи се во сферите на политичката моќ, многупати ги погази и општите хуманистички вредности, и вредностите на христијанскиот хуманизам.

Факт е на пример, дека таа црква, односно нејзината инквизиција, во името на Апсолутната вистина, ги судеше трагачите по вистината за космосот - како Џордано Бруно, и ги испраќаше на клада со фамозната изрека: „Да се постапи благо, без пролевање на крв!“ Факт е дека таа има прогонувано и многу знајни и незнајни критичари на постапките на Божјите намесници на земјата, и во случаите кога нивниот противстав се потпираше токму врз верноста кон Бога и кон црквата, онаква каква што беше проектирана во Евангелијата; факт е дека таа ги благословуваше средновековните ходочесници што одеа во воени походи со крст како свој амблем, и со крст употребен како боздоган, им ги симнуваа главите на нехристијаните, еретиците и политичките непријатели, иако крстот, токму според црковното предание, беше симбол на маките на Оној којшто се беше жртвувал за Љубовта, Прощката и Мирот; факт е дека таа, по правило, беше најбогатиот земјопоседник, иако проповедаше: „не собирајте богатства на земјата... но собирајте си богатства на небото...“ (Мат. 6:19-20); факт е дека таа го поттикнуваше различниот општествен третман на одделните класи, раси, сталежи и полови, иако круцијалната новозаветна порака гласи: „Нема веќе ни Јудејци, ни Елини, ни роб, ни слободен; нема машки пол ни женски; зашто сите вие сте едно во Христа Исуса“ (Гал. 3:28); факт е дека таа низ векови беше во комплот со власта, и самата претставуваше власт, односно дека честопати беше држава во државата (папата му беше рамен на царот, бискупите беа рамни на кнезовите), па и држава над државата, иако нејзината евангелска мисија беше определена во перспектива на Небесната држава...

Сето тоа е факт што впрочем, не се негира ниту од страна на самата црква. Напротив, денес сме дури и сведоци на една ситуација, самите врвни авторитети на Католичката црква да го постават прашањето за нејзините

сопствени историски „гревови“. Без оглед на тоа кој е вистинскиот импулс за една вака отворено покажана спремност за покајување,⁵⁹ факт е дека место за такво покајување - има!

Но, зошто токму инволвирањето на црквата во разните домени на општествениот живот води во „грев“? Та нели во претходните епохи духовната власт е неодвоива од сферата на таканаречената световна власт, а сепак критиката на таквата општествена практика е прашање што никој не го поставува?

Работата е токму во тоа што во тие поодамнешни епохи, духовната власт е неодвоива од световната, т.е. е вградена во самата структура на државата, односно, во тоа што со неа претставува тукуречи една целина.⁶⁰ Меѓутоа, во времето кога христијанската вера ќе се установи како официјална религија (времето на Цар Константин и неговиот Милански едикт), ситуација е веќе зрела за едно појасно диференцирање на световната власт, од една страна, и духовната власт, од друга страна. Сега веќе не станува збор за симбиоза на двете власти, туку за нивен паралелизам. Од друга страна, сферата на општествено-политичкото сè уште не ја има достигнато својата полнота за да може да постави јасна граница меѓу себе си и сферата на религиското, и векови ќе минат додека да дојде до тоа. А дотогаш оваа ситуација сама по себе ќе поттикнува на борба за превласт. Дека црквата ќе се постави конкурентски наспрема световната власт, тоа се гледа уште во фазата на нејзиното постепено бирократизирање. Во таа фаза, како што забележува Кочев, ќе дојде до тоа „да бидат искористени постојните административни структури во државата кои биваат пренесени во системот

⁵⁹ Фактот што денес, на прагот на XXI век, и самиот папа проговори за историските гревови на Католичката црква, по сè изгледа има првенствено религиско-стратешко значење: најверојатно тоа е во склоп со тенденцијата да се засили екуменската идеја т.е. да се збијат редовите на сехристијанскиот свет, овој пат - не за одбрана пред „марксистичката опасност“, што беше своевременно актуелно, туку за одбрана пред „исламската опасност“. Но, во секој случај, факт е дека и тоа се случи, црквата отворено да проговори за својот сопствен грев!

⁶⁰ Да се види: Х.Ц. Блекхо, М. Керстен, П. Поликс :”Растежот на идеите”, Култура, Скопје, 1995, стр. 308.

на организацијата на црквата како институција што се изградува.”⁶¹ Која би била подлабоката порака на ова настојување на црквата да ѝ прилега на државата, ако не оваа: Слична сум на државата; значи, можам да се бавам со дел од нејзините функции, па и да ја заменам! И црквата со векови така и ќе се однесува: Во зависност од конкретниот сооднос на силите, или ќе стапува во поцврст или полабав сојуз со световните владетели, или притаено, па и отворено ќе им се спротивставува. Ставајќи се во ситуација постојано да тактизира со световната власт околу истите вредности со кои и оваа, по правило, е преокупирана - парите и моќта, таа, црквата, многу почесто ќе настапува како институција на овоземската присила, отколку како институција на Небескиот спас, погазувајќи ги притоа, и христијанските етички вредности на кои, самата, по својата функција, постојано повикува.

Световното општество претставува крај на таа практика. Пред општествениот живот, секако, стојат низа стари и нови искушенија. Но за црквата, искушението да се мери со световната власт е укинато. Сега таа може да се сврти кон себеси. Во тој пункт, на нашиот поим световно, му придаваме недвојбено позитивен вредносен предзнак.

1.3.4. Световното наспрема секуларното, деконфесионализираното, десакрализираното

Во научните кругови, во врска со изменетата позиција на религијата и црквата во општеството што ние ја имаме предвид, обично се користат термините деконфесионализација, секуларизација па и десакрализација. Колку она што ние го означивме со посветовување, се поклопува со она што обично, со тие термини, се означува?

Да појдеме од терминот деконфесионализација. Неговата предлошка „де” (лат. „de”), како и во секоја друга сложенка, означува некое одвојување, разделување, укинување, а неговиот етимон - зборот конфесија, означува за каков вид одвојување станува збор: станува збор за одвојување од она што

⁶¹ Николай Цвятков Кочев, цит. дело, стр. 10.

има врска со верата. Излегува дека овој термин сосема соодветствува и во нашиот случај. Зар она што ние го нарекуваме световно не е токму такво, одвоено, независно од она што има врска со верата, иако некогаш било со неа поврзано и од неа зависно? И повеќе од тоа: Не само што немаме никаква забелешка околу терминот посматран сам за себе, туку и самото вообичаено поимно определување на деконфесионализацијата ни е блиско т.е., се поклопува со нашиот поим световно. Така, Зденко Ротер под деконфесионализација подразбира „таква општествена ситуација во глобалното општество, во која религијата престанува да биде основа и санкција на политичките односи, на политичкиот систем и на одлучувањето во политичките институции”, а во една поширока смисла на зборот, „таква општествена ситуација во глобалното општество, во која религијата престанува да биде идејна и културна основа на општествените односи, на системот и одлучувањето во институциите”.⁶²

Зошто го одбегнуваме овој очигледно добар стручен термин чиешто значење му соодветствува на она што и самите го имаме предвид?

Причината е во традиционалното значење на етимонот, кое не соодветствува на религиски хетерогените општествени средини каква што е, на пример, македонската. Имено, потеклото на зборот *confessionalis* е латинско, а токму во светот на тој јазик - во Римската империја, се одвиваше генезата на христијанството како државна религија. Веројатно тоа е причината што овој збор, којшто етимолошки не упатува на некоја точно одредена традиционална религија (имено, тој значи вероисповеден, којшто се однесува на верата), сепак, по традиција, има своја референца само наспрема христијанството. Така, според Вујаклија, под конфесија се подразбира „секоја *христијанска* верска организација воопшто, римокатоличката, лутеранската, реформистичката, православната и др.”, конфесор е „оној кој исповеда *христијанство* (курзивот, во обата случаи - мој)” итн. Очигледно, кога зборот деконфесионализирано би се применил на општество какво што е, на пример, македонското, би добиле една нереална ситуација, односно би

⁶² Zdenko Roter, цит. дело, стр. 1.

излегло дека е тоа општество што успеало својата политичка сфера да ја постави отаде одделните облици на христијанската религија што се закрепнале на неговото тло, но не и отаде исламот кој, како што е познато, на истото тло има пуштено свој корен!

Зошто тогаш не го употребуваме изразот десакрализирано општество? Според Зденко Ротер таков чекор би бил исправен зашто, како што вели тој, „деконфесионализацијата во пошироката смисла на зборот е *синоним* за *десакрализацијата* и секуларизацијата” (курзивот мој).⁶³

Според нас, меѓутоа, не е во ред изразот десакрализација да се користи како синоним на изразот деконфесионализација. Имено, деконфесионализацијата, по своето етимолошко значење, укажува на еманципација од некој традиционален, објавен облик на религијата, оти само една таква „објава” може да се вероисповеда или да не се вероисповеда. Изразот десакрализација пак, со своето етимолошко значење, укажува на еманципација од било каков облик на религијата, вклучувајќи ја тука и *свештовнајша религија*. Имено, тука етимон е латинското sacer - свето, а светото е конституенс и на световната религија (точка 1.2.2.).

Штом самиот израз десакрализација упатува и на световната религија, на поимната определба означена со овој израз ќе ѝ недостига она што кај определбата на деконфесионализацијата ќе се јави како битен елемент: општествено-историската лоцираност на појавата што се има предвид. Имено, не може да се определи поимот деконфесионализација, а макар имплицитно да не се каже дека се работи за една историски нова ситуација во споредба со ситуацијата во христијанскиот свет во времето на средновековието. Поимот десакрализација пак, токму оти самиот израз ја внел во видното поле и световната религија, ќе остане без таква, јасна историска и просторна определба. Така е затоа што световната религија, како што веќе воочивме, се одликува со непостојаност, со брза и непредвидлива динамика на своите изблици и секнувања, па оттука, овој или оној дел од општествената стварност може да претрпи повеќекратна

сакрализација и десакрализација во релативно кратки временски интервали,⁶⁴ понекогаш дури и во текот на животот на една индивидуа и тоа независно дали се работи за припадник на некоја дамнешна епоха⁶⁵ или за наш современик.

Наспроти тоа, световното општество означува еден точно определен историски модел на уредување на односите меѓу точно одредени сфери (сферата на политичкото и сферата на идејно-етичкото), од една страна, и сферата на религиското, од друга страна, модел за кој се знае кога за прв пат се јавува на општествената сцена (крајот на XVIII век), како се подготвува (на филозофски, уметнички, па и на религиски план), како се етаблира (низ соодветни нормативно-правни решенија) итн. Но, ако едно општество потпаѓа под тој модел, тоа не значи нужно и дека е десакрализирано, т.е. дека во него не дошло до подигање на некој момент од општествената стварност на ранг на свето!

Што е со изразот секуларно?

Овој пат пред себе имаме етимон којшто е необично оддалечен од смислата којашто му се придава на самиот термин. Тоа е латинското *saeculum*, што значи - столетие! Во такви случаи неопходно е историско толкување на значењето. Таков обид има направено Вуко Павиќевиќ во неговото веќе цитирано дело. Имено, според него овој збор којшто првобитно значел човечко доба, век, подоцна, „во времето на царот Августин добил значење како и грчкиот збор *αιων*, имено „светско време“. Во христијанството тој грчки израз означува „овосветско“, „грешно“ време, наспроти на „оностраното“, вечниот живот. Воопшто, изразот „секуларно“ го означува

⁶³ исто, стр. 1.

⁶⁴ Не беше ли нациот во Србија пред Втората светска војна сакрализиран, во Титова Југославија, во име на заедништвото, десакрализиран, за во последниве години да добие невидено блескав ореол?

⁶⁵ „Александар е повеќе, повисоко или подалеку од моето просудување... па сепак... во бунтот на Македонците, во таа голема и неотповиклива послушност што му ја искажаа македонските војни... видов како во секој војн се буди омраза кон самиот себе... Беше за мене страшна таа слика на храбрите, бестрашни Македонци, наеднаш свесни дека владеел со нив, по своја волја, неодредена и нејасна, еден човек. И дека создал од нив нешто што веќе не сакаат да бидат... Сега... сфаќам дека не го убија зашто разбраа оти се мразат себеси и ако некој треба да биде убиен тогаш е, тоа секој од нив зашто допуштил да биде она што не

она што е „световно” наспрема „свештеното”, „духовното”. Поимот на секуларизацијата во заострена смисла на раздвојување на „духовното” и „световното” (т.е. секуларното), прв пат е употребен по повод одземањето на црковните имоти при преговорите за Вестфалскиот мировен договор (1646 - 1648).”⁶⁶

Врз основа на ова, се чини дека развојот на значењето на изразот секуларно одел по две насоки. Првата насока - онаа што појасно се оцртала во XVII век, водела кон сфаќањето на секуларното како она-што-стои-наспроти-свештеното, духовното. Тоа е значењето што Павиќевиќ го смета за „вообичаено” значење на изразот секуларно. Но, врз основа на она што самиот тој го има кажано, се забележува уште една насока на тој развој, којашто води кон едно, се чини - исто толку вообичаено значење на изразот: значење на она-што-стои-наспроти-светото. Имено, токму тоа произлегува од податокот дека во времето на христијанството, грчкиот израз $\alpha\lambda\omicron\upsilon$, којшто и дотогаш му го позајмувал значењето на изразот секуларно, веќе значи „овосветско”, „грешно” време што стои наспроти на „оностраното”.

И за некои современи автори, како што е тоа на пример случај со авторите Нијк и Доблер коишто ги цитираме преку Ајтун Алтиндал, изведенката „секуларно” е употребувана наспроти „светото”, но истовремено „нејзините изводи”, како што велат тие, „укажуваат на една културна еманципација од црквата и религијата.”⁶⁷ Очигледно, станува збор за еден термин со многу невоедначено значење заради што и извесните Медхрост и Мојзер ќе речат: „Секуларизацијата поттикнала голема дебата но околу значењето на изразот останале сомненија.”⁶⁸

Не можеме а да не се согласиме со таа констатација, особено кога ќе го земеме предвид разнообразието во врска со крајната смисла на поимот:

сака”. - Слободан Мицковиќ: „Александар и смртта”, Култура, Скопје, 1992, стр. 40-41.

⁶⁶ Vuko Ravićević, цит. дело, стр. 313.

⁶⁷ Најдено кај Ајтун Алтиндал: „Грите лица на Исус”, Култура, Скопје, 1944, стр. 20; таму преземено од Karel Dobbelaere: „Secularization: A Multi-Dimensional Concept”, *Curent Sociology*, Vol. 29, Nr 2, Summer 81, p. 9; таму, пак, превземено од „Marty's, Varieties of Unbelief”, new York, Nolt Rierhard, 1964, p. 145.

⁶⁸ Најдено кај Ајтун Алтиндал, цит. дело стр. 19, таму превземено од Keneth N. Medhurst and George H. Mozser: „Church and Politics in a Secular Age, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 18.

видовме, во еден историски момент, секуларното е вредносно индиферентен поим - како и грчкото *αιον*, во наредниот период - во христијанството, веќе има вредносна компонента и тоа негативна, за во модерното доба да ја задржи вредносната компонента, но овој пат со обратен - позитивен предзнак, зашто сега укажува на една културна еманципација која пак, според вредносниот систем на истото тоа доба, по правило, високо се котира... Но ситуацијата станува парадоксална дури кога ќе се спореди значењето и подлабоката смисла на изразот секуларно денес, во академско-научните толкувања, од една страна, и во некои теолошки толкувања, од друга страна. Имено, додека за академско-научните кругови секуларното стои наспроти „светото“ и укажува на една еманципација од религијата, за некои западни теолошки кругови воопшто не станува збор за такво спротивставување: христијанството, според овие мислења всушност и се совпаѓа со световноста, а ако е така, тогаш секуларизацијата придонесува за развивање на самата суштина на христијанството, односно може да биде третирана како некој „христијански феномен“!⁶⁹

Со оглед на севе ова, се определивме за терминот световно, разликувајќи, кога е тоа релевантно за дадениот контекст, негово потесно значење, кое е блиско до Ротеровиот поим на политичка деконфесионализација и негово пошироко значење, во кое блиско до современите сфаќања на секуларизацијата како идејно-културна (а не само политичка) еманципација од црквата и религијата.

За една ваква одлука – да се определиме за изразот световно, си најдовме поддршка и во делото на веќе споменатиот Алтиндал. Имено и овој автор го употребува изразот световно и тоа во слична смисла: „Световното овде - вели тој, не е антитетички поставено на светото, туку попрво ги означува граѓанските и културните обрасци.“⁷⁰

⁶⁹ Компилација на цитати, најдени кај Ајтун Алтиндал, цит. дело, стр. 20 таму превземено од Karel Dobbelaere, цит. дело, стр. 9.

2. Црква

2.1 Поимот црква во рамките на овој труд

Во оваа студија терминот црква се доведува во врска со христијанските верски заедници со најстара традиција – Католичката црква и православните цркви. Притоа, поимот е сфатен во неговата потесна смисла⁷¹, односно се однесува на нивните институции.

Кога е во прашање поимот верска заедница во потесната смисла на зборот, поаѓаме од значењето што тој вообичаено го има во науката. Имено, како што вели Иван Лазиќ, станува збор за „свкупност на органите и организациите установени, по правило, од страна на врвниот авторитет на одредена религиска група, т.е. група која е следбеник на еден ист религиски, догматски и обреднокултен, како и организационо - нормативен образец. Големите верски заедници - продолжува истиот автор, опфаќаат широка национална територија, имаат специјализиран професионален кадар и хиерархиски устроена организација во чии рамки постојано е присутен стремежот кон централизација. За сите верски заедници е карактеристично тоа што имаат одредени услови за пристапување на верниците кон заедницата, своја изградена доктрина и сопствена материјална основа.”⁷²

Што се однесува до поимот црква, како што вели истиот автор, тој е „потесен од поимот верска заедница и опфаќа само некои, по правило - поголемите христијански верски заедници”.⁷³

Кои се, меѓутоа, најбитните специфики на Католичката црква, од една страна, и на православните цркви, од друга страна?

2.2. Католичка и православна црковна варијанта: специфики

⁷⁰ Ајтун Алтиндал, цит. дело, стр. 21.

⁷¹ Поимот верска заедница во поширока смисла се однесува како на системот на органи и организации кои раководат со дадена религиска група, така и на сите членови на таа религиска група, т.е. на нејзините припадници, верници.

⁷² Lazić Ivan, цит. дело стр.2.

⁷³ исто, стр.4

Гледано генерички, православни⁷⁴ се оние цркви што потекнуваат од земјите со христијанско наследство на источниот дел на Римското царство (Византија), заради што, впрочем, и денес, кога веќе ги има на сите меридијани, и натаму се нарекуваат (и) источни. Што е тоа што нив ги разликува од Римокатоличката црква која е никната врз христијанското наследство од западниот (латинскиот) дел на Римското царство, а е релевантно за нашиот предмет?

Во литературата се наведува дека православно предание е пренесувано „со Библијата, Символот на верата, со доктринарните и канонските одлуки и одредби на вселенските собори, со светите литургии и химни, со списите на отците и иконите.“⁷⁵ Притоа, само иконите⁷⁶ се елемент кој не е заеднички и за обете црковни традиции. Што се однесува до Библијата (Стариот и Новиот Завет), без оглед на фактот што, кај одделни христијански конфесии, таа се јавува во различни редакции (да се види точка 7.2.1.а.), стои тврдењето дека е основата на севкупното христијанство, што значи, заедничка основа и на православието, и на римокатолицизмот. И за обете црковни традиции се релевантни одлуките и одредбите на најстарите и оттука, за христијанското учење- најзначајните вселенски собори, само што православието ги признава одлуките на првите седум (Никејскиот од 325 год., Цариградскиот од 381 год., Ефејскиот од 431 год., Халкидонскиот од 451 год., Цариградскиот од 680 год. и Никејскиот од 787 год.), додека римокатолицизмот ги признава и одлуките на осмиот вселенски собор (Цариградскиот од 867-870 год.) за натаму да продолжи со своја соборска нумерологија и историја. Символите на верата, т.е. формалните, прецизните изводи, формулите на верата, исто така, во основа се поклопуваат, освен кога

⁷⁴ Зборот православен е превод во словенските јазици на една придавка на грчкиот јазик што е формирана врз основа на зборот *orthodoxia* (*orthos* - прав, вистински, исправен, правилен и *doxa* - слава, углед, но и мислење, мнение) со значење на правоверје, полна согласност со учењето на црквата.

⁷⁵ Enciklopedija živih religija, Nolit, Beograd, 1990, одредница „pravoslavna crkva“.

⁷⁶ „Религиозна претстава, обично насликана на плочести парчиња дрво или платно... а се почитува во православниите цркви (курзивот-мој), како на јавни места така и приватно” -

е во прашање фамозниот израз филиокве.⁷⁷ Имено, овој израз чиешто значење е дека Светиот дух произлегува „и од Синот“ (како и од Отецот), Западната варијанта го вметнува во Символите на верата, додека Источната се спротивставува на едно такво вметнување, сметајќи дека со тоа се обеснажува едноначелието на Оца... Излегува дека кај овие две основни и најстари христијански црковни традиции, барем кога се гледа од страна, нема некои битни разлики во доменот на нивната глобална идеологија. Меѓутоа, она во што тие сосема очигледно меѓусебно се разликуваат е принципот на нивната црковна организираност. Навистина, на прв поглед би се рекло дека тоа е разлика во еден домен што и не е така суштествен како предходниот. Меѓутоа, како што ќе се покаже, специфичниот принцип на организираност на црквите во православието ќе активира некои други моменти кои ќе придонесат неговиот „дух“ јасно да се издели од „духот“ на римокатолицизмот.

Самите разлики во црковно-организациониот домен се состојат во следното: додека кај римокатолицизмот станува збор за „религиско тело коешто го признава папата како поглавар на целата црква со седиште во Рим како центар на црковната организација”⁷⁸, дотогаш „Православната црква нема некој свој географски ниту административен центар туку е изделена на помесни цркви кои се потполно самостојни во своето финансиско работење и во административниот и црковниот поредок”⁷⁹. По сè изгледа, токму оваа специфика во организационото устројство на православието, овозможила одделните православни цркви, пред сè оние од традиционално православните подрачја, по правило, да се развијат како етничко-национални.

Православната мисла, врзувањето на одделните православни цркви со етничко-националниот принцип, го толкува, првенствено, во светлината на

исто, одредница „икона”.

⁷⁷„Филиокве беше единствената догматска причина, главната причина за разделувањето меѓу Исток и Запад, а другите доктринарни недоразбирања беа само негови последици”. - Владимир Лоски, цит. дело, стр.76

⁷⁸Enciklopedija živih religija, одредница „rimokatolicizam”.

⁷⁹Протојереј д-р. Лазар Милин: „Научно оправдавање религије”, књига 2, „Историја религије”, Православље, Београд, 1977, стр.62.

новозаветните пораки. Така, еден православен автор, врз основа на новозаветниот факт дека Христос, по воскреснувањето, им се јавува на своите апостоли на кои, преку Св. Дух им дал способност за говорење на различни јазици (Дела,2:3-11) и им заповеда: ”Одете и научете ги сите народи крштевајќи ги во името на Отецот, и Синот, и Светиот Дух „(Мат.28:19), заклучува:” Значи, народите како целина треба да бидат делови на Неговата сеопшта вселенска црква. Тој принцип Православната црква го применила во својата организација, па така се формирале одделните национални цркви...”⁸⁰

За историската наука, принципот на самостојност, целовитост на помесните цркви во православиеото и подоцнежното поклопување на јурисдикцијата на скоро секоја таква самостојна, автокефална црква, со одредена национална територија, е една канонизирана традиција, обусловена од конкретните општествено-историски услови: „На Исток, уште во најрано време се развиле неколку христијански центри (Ерусалем, Антиохија, Александрија и Цариград), додека Римската црква останала единствена за целото Западно Римско царство. И понатаму, целото средновековие е исполнето со создавање на одделни автокефални цркви на Исток, што предизвикувало и создавање на канонско-правни прописи во таа насока... Новиот поредок во Европа, кој во 19 век предизвика создавање на национални држави, придонесе да се актуелизира прашањето и за создавање на автокефални цркви. Овој процес се заокружува по Првата светска војна, кога во Европа, посебно на Балканскиот Полуостров, се создадени национални држави кои веднаш го поставиле и прашањето околу осамостојувањето и на црквите”⁸¹

Значи, фактот што Источната црква се развила така да не претставува збир на помесните цркви, туку целосно да се реализира во секоја помесна црква (при едно најопшто начело на нејзино духовно и канонско единство со другите цркви кои ја признаваат како своја „сестра”) придонел, во дадени

⁸⁰ исто,стр.64

⁸¹ д-р. Славко Димевски: „Борбата за автокефалност на Православните цркви во Европа создадени во XX век”, Богословски факултет „Св. Климент Охридски”, Скопје, 1979,стр.5.

општествено-историски околности да се установи практика, одделните помесни, афтокефални цркви да се организираат врз етничко-национален, односно државно-територијален принцип.

Ова ќе се одрази врз повеќе сегменти на православието, со што ќе се изострат низа негови посебни белези во однос на римокатолицизмот: прво, врз егзистенцијалната ситуација на одделните православни цркви, во смисла, нивната судбина во голема мера да зависи од судбината на коресподентната етничко-национална група односно, од судбината на нејзината државна организација; второ, врз општествената позиција на православните цркви, во смисла, тие да имаат подредена улога во однос на коресподентната етничко-национална држава, за разлика од случајот со римокатолицизмот, којшто не наидува на некоја пречка од организационен вид, што би го довела во прашање неговиот вселенски примат; трето, врз „духот“ на православните цркви, во смисла тој да се изнијансира од една црква до друга, онака како што е изнијансирана културата од една етничко - национална група, до друга.

Тука мислиме, пред сè, на народната култура, поим при којшто културата се определува во една социјална смисла - како култура на пошироките народните слоеви на дадена етничка или национална општествена заедница⁸²: мислиме пред сè на верувањата на тие слоеви, на нивните традиции, обичаи, етос, духовност и стил.⁸³ Наспроти тој поим на културата стои поимот на водечката култура, т.е. културата на општествената и духовната елита на дадена етничко-национална заедница.⁸⁴ Иако, теоретски, тие јасно се разликуваат, во животот на даден народ или нација овие две култури, повеќе или помалку, меѓусебно се проткајуваат. Спојот на одделните православни цркви со културата на

⁸²Да се види Душан Бандић, цит. дело, стр. 10.

⁸³Под „духовност“ го подразбираме сето она што Гуревич, во една своја прелиминарна дефиниција на поимот на народна култура го нарекол „модел на свест“: начинот на поимањето на светот, карактерот на умот, умната способност, духовниот инструментариум и колективното психолошко устројство, а под „стил“ она што тој го нарекува „модел на однесување“. Инаку, за да направи разлика меѓу елитната, учената култура и народната култура, Гуревич моделите на свест и однесување на масите, ги нарекува „скриени“. Да се види: А. Gurevič: „Problemi narodne kulture u Srednjem veku“, Grafos, Beograd, 1987, str.10-11.

одделните народи, односно нации, сфатена во оваа смисла, ќе ја заокружи посебната физиономија на православието.

Всушност, уште дамна пред да дојде до воспоставување на врските меѓу одделните цркви и одделните народи во православието, христијанската црква трпела влијание од локалните, племенските, народните култури со кои се соочувала, што впрочем, и не е некоја специфика на христијанството. Имено, според историчарите на религијата, народната култура, особено нејзиниот религиски слој, „ја прифаќаат сите големи религии, бидејќи таа се потпира врз народните маси до кои религиските институции многу држат”⁸⁵. Кога е во прашање христијанството - како што покажуваат бројни етнолошки истражувања, толеранцијата на црквата спрема народната култура оставила особено видливи траги во манифестационите форми на црковниот живот како што се црковните обреди и обичаи. И повеќе од тоа: како што покажуваат некои антрополошко-социолошки истражувања на религиските процеси во поодамнешните епохи, локалните култури влијаеле дури и врз самото црковно учење: „Влијанието на официјалната идеологија врз народното сфаќање на светот - вели А.Гуревич, не смее да се посматра како едностран процес на дејствување на новите претстави врз едно „невино тло” - *ишуку шџоа било взаемно* (курзивот-мој), т.е. делувањето на црковната идеологија со претхристијанската (или подобро речено вонхристијанската) народна култура”⁸⁶.

Од друга страна, црквата поседува механизми за одбрана на „чистотата”⁸⁷ на своето учење. Тука се црковните канони, каков што е канонот 7 од Третиот вселенски собор, кои не им дозволуваат на помесните цркви да составуваат нови учења за верата, ниту да отстапуваат од општото

⁸⁴ Душан Бандић, цит. дело, стр.10.

⁸⁵ Jozef Keler: „Religiozni običaji, obredi i simboli u hrišćanstvu” во – „Religiozni obredi, običaji i simboli”, Radnička štampa, Beograd, 1980, str.327.

⁸⁶ А. Gurevič, цит. дело, стр.22.

⁸⁷ Обврската на црквата да се грижи за „чистотата” на црковното учење доаѓа оттаму што тоа учење се потпира врз Светото Писмо а „целото Писмо е од Бога вдahновено” (Тим. 3:16).

учење.⁸⁸ Натаму, тука е специјално обучениот кадар на црквата - кадарот на теолози, чијашто задача, пред сè, се состои во тоа, да ја раздвојува суштината на црковното предание, од локалните преданија. Па сепак, бариерите на црквата се покажале, во некоја мера, пропусливи во однос на старите локални култури и дошло до извесен синкретизам меѓу нивните пагански елементи и црковното учење и практика.⁸⁹

Дотолку повеќе, кога одделните православни цркви ќе почнат да се основаат како етнички, односно национални, ќе се интензивира процесот на проткајување на црковната идеологија и практика, со елементите на народната култура, особено со оние елементи што имаат посебна улога во етничко-националната идентификација, какви што се митовите, легендите итн. „Уште во текот на турското влдеење, започнува процесот на митизација на српската средновековна држава и нејзината властела”, забележува Сергеј Флере и додава: „Пред сè, Кнез Лазар се прикажува како светец, а и Милош Обилич, со своето премамно убиство на цар Мурат, исто така бива митизиран како јунак и одмаздник. Настанува еден нов синкретизам меѓу православието и народните легенди и митови... и тој синкретизам добива свој нов поттик и нови содржини во XIX век, во текот на процесот на српското национално конституирање. Притоа, Српската православна црква значително придонела за митологизација на српската средновековна држава, давајќи им ореол на светци на феудалните самодршци и на феудалните господа, претворајќи ги во национални херои.”⁹⁰

По сево ова е јасно зошто се говори за „српско православие”, „руско православие”⁹¹ итн., додека аналогни синтагми во врска со римокатолицизмот

⁸⁸Да се види Никодим епископ Далматински:” Правила православне цркве”,књига I,1985,стр.298.

⁸⁹ Повеќемина етнологи - истражувачи на религијата на јужнословенските народи (Милиќевиќ, Филиповиќ, Чајкановиќ и др.), укажуваат на тој синкретизам, истакнувајќи го, на пример, „паганскиот карактер на крсното име - слава, обичај на кој христијанската црква само му дала свое формално обележје”. - Да се види: Бојан Јовановиќ: „Српска народна религија у светлости Чајкановићевих проучавања”, поговор кон – Веселин Чајкановиќ: „О магији и религији”, Просвета, Београд, 1985, стр. 330.

⁹⁰Сергеј Флере:” Наша социологија религије и Српско православље”, Градина, часопис за књижевност, уметност и културу, год. XXI, бр. 1-2, 1986,стр.83.

⁹¹ „Рускиоѝ Христѝос (курзивот - мој), значи Христос кого во своето срце го чува

се невообичаени.⁹² Очигледно, стартувајќи со различен принцип на организација на своите цркви, православието, од една страна, и римокатолицизмот од друга, со текот на времето, ќе се здобијат со различен „дух“ во таа смисла што православието ќе се изнијансира по линија на националното многу повидливо, отколку што е тоа случај со римокатолицизмот.

3. Црквата и световното како чинители на еден однос

3.1. Најопштиот поим однос и односот на индивидуата, личноста, спрема делови од стварноста, како помошни поими

Односот „воопшто“ е релација меѓу два сегмента од стварноста (чинители на односот), при која едниот (субјектот), реагира на другиот (објектот) на одреден начин. Меѓутоа, токму оти настојува да ги опфати сите можни односи во стварноста, оваа поимна определба е многу сиромашна за непосредна употреба. Од која поимна определба на односот да појдеме како најплодотворна?

Однапред е јасно дека посебниот поим што го бараме, поимот црква - световно, му припаѓа на светот на општеството како дел од човековата стварност што условно стои отаде светот на поединецот. Имено, црквата е институција, а институцијата е општествена творба. Сепак, кога се настојува поимно да се определи некој однос од светот на

рускиот народ - ја претставува суштината на *рускојто православије* (курзивот - мој) ... Суштината на руската мисија - пишувал Достоевски... се состои во тоа да се покаже пред светот рускиот Христос, непознат за светот, чиешто начело се наоѓа во нашето православије... Да, нашата земја е бедна, но низ таа земја минал налик на роб Господ Христос и ја благословил таква - говорел Достоевски... Заради тоа тој се надевал дека Европа ќе воскресне со помош на „руското православије“. - „Nikolaj Loski: Dostojevski i njegovo hrišćansko shvatanje sveta“, Izdavačka publicistička delatnost, Beograd, 1982, str.246.

⁹² По исклучок, се чини, може да се говори за полски католицизам, заради фактот што во Полска католицизмот беше видливо вклучен во полската борба за национално обединување. Да се види: Макс Вебер: „Привреда и друштво“, Просвета, Београд, 1976, I, стр.337.

општеството сфатен како реакција на даден општествен субјект на даден објект, се чини корисно е да се појде од поимната определба на односот на индивидуата спрема стварноста, оти во крајна линија, секој однос-реакција од светот на општеството, е однос-реакција на *живи луѓе*.

Најелементарна поимна определба на односот како составка на човековиот поединечен живот, е онаа поимна определба која тој однос го разгледува од аспект на самото животно искуство т.е. „здраворазумската“ определба. Гледано од тој агол, односот е наша претежно позитивна или претежно негативна реакција на било што околу нас или во нас, во крајна линија - наше прифаќање или одбивање на даден дел од стварноста, што се одвива или исклучиво во нашата душа, или избива од неа, низ „збор и/или дело“.

Оваа појдовна поимна определба на односот личност - делови од стварноста што неа ја опкружува, настојува да ги оствари следните задачи:

- прво, да определи на кој вид на појави во стварноста односот им припаѓа и тоа од аспект на прашањето за неговата внатрешна динамика, па во таа смисла, таа го иззема односот од редот на појавите што се во релативно мирување а кои, во терминологијата на општествените науки, се нарекуваат творби или појави во потесна смисла на зборот, и го сместува во редот на појавите со нагласена динамичка компонента - во редот на процесите (станува збор за *реакција*);

- второ, да го определи тој процес како релација меѓу два чинители, едниот со улога на субјект и другиот, со улога на објект (станува збор за *нечија* реакција спрема *нешто* во најширока смисла на зборот т.е. спрема „било што“);

- трето, да изврши начелна идентификација на објектот (субјектот е веќе даден: станува збор за однос како составка на нашиот *поединечен живот*, т.е. за „нас“ како индивидуи, личности), па во таа смисла имплицира дека местото на објект може да го заземат или предмети,

личности и ситуации околу нас, или нашите сопствени особини, идеи и постапки („*било што околу нас или во нас*”);

- четврто, да ги евидентира нивоата на човековиот живот на коишто реакцијата се одвива и облиците низ коишто се манифестира, па, во таа смисла, наведува две можности: реакцијата да се одвива исклучиво на внатрешно ниво - во облик на психичко доживување („*во душата*”) или, од внатрешно ниво да избие на надворешно ниво - во облик на вербална и/или физичка активност (низ „*збор и/или дело*”);

- петто, да укаже на квалитетот на реакцијата како на нејзин конститутивен елемент којшто ја одредува и нејзината смисла, па посочува две поларизирани ситуации подразбирајќи ги сите можни преливи меѓу нив: субјектот да се активира така што ќе застане „рамо до рамо” со објектот, т.е. низ својата активност да го прифаќа и поддржува, или да се активира „отаде линијата на објектот”, т.е. да се дистанцира од него или да му се спротивставува (станува збор за „*прејужно позитивна или прејужно негативна реакција*”).

Што е, меѓутоа, она што го одредува квалитетот на нашата реакција? Иманентно свртен спрема површинскиот слој на работите, „здраворазумскиот” природ не може да даде одговор на ова прашање. Тој одговор спаѓа во компетенција на науката и тоа, на „науката за човековата душа” - психологијата. Нејзините дисциплини - општата и социјалната психологија, нашето однесување спрема светот и спрема нас самите го толкуваат со моменти од најразлична природа врзани со нашето, човечко суштествување - поаѓајќи од потребите и состојбите на нашиот организам, па сè до нашите мисли, идеи, стремежи. Меѓутоа, според нивните сознанија, најкусиот пат до одговорот на нашето прашање - што е тоа што одредува дали нашиот однос спрема дадени личности, објекти и ситуации ќе биде ваков или онаков, оди преку категоријата ставови. „Ставот е ментална и неврална состојба на подготвеност организирана во искуството - се вели во една од многубројните дефиниции за ставот за коишто дознаваме преку М.

Звонаревиќ, а ја дал Г. Алпорт уште во 1935 година, која има директно или динамичко влијание врз реакциите на индивидуумот спрема сите објекти и ситуации на коишто се однесува”.⁹³

Значи, поттикнувач и обликувач на нашата реакција е соодветниот став сфатен како ментална и неврална спремност да се реагира токму на тој начин на којшто се реагира. Која е, меѓутоа, природата на таа реакција во чијашто основа лежат ставовите?

Сигурно е дека нема ниту една релевантна психолошка теорија којашто би ја игнорирала максимата дека човекот, по својата најдлабока природа, е општествено суштество. Ако е така, тоа би значело дека самата „наука за човековата психа” - психологијата, ниту една психичка појава не ја смета за „чисто” психичка, односно дека секоја психичка појава ја третира како појава со извесна социјална компонента. Сепак, во науката се прави разлика, иако не сосема реска, меѓу психичките појави кај коишто социјалниот аспект одвај или слабо доаѓа до израз, од една страна, и психичките појави кај коишто социјалниот аспект силно доаѓа до израз и дури превагнува, од друга страна. Впрочем, тоа е критериумот врз којшто општата психологија и социјалната психологија меѓусебно се разграничуваат. Нам, значи, ни се поставува прашањето: Дали нашиот однос спрема разни објекти, личности и ситуации, односно спрема нашите особини, идеи и постапки итн., сфатен како реакција чијашто смисла е прифаќање или одбивање на дадениот објект, е појава од психолошка или социопсихолошка природа?

Ако појдеме од Алпортовата дефиниција на ставот, јасно е дека односот т.е. нашата реакција, е категорија којашто има истоветна природа со категоријата став, зашто претставува оживотворување и оваплотување на ставот (стануваше збор за *динамичко или директно влијание* на ставовите врз реакциите). Ставот пак, како *ментална и неврална спремност за реакција организирана во искусноста,*

⁹³Mladen Zvonarević: „Socijalna psihologija”, Školska knjiga, Zagreb, 1989 (V променjeno izdanje), str.124.

очигледно е парадигматичен социопсихолошки феномен! Имено, станува збор за еден нераскинлив спој меѓу нашиот ум и нерви, од една страна, и нашиот, човеков свет - општеството, како извор, простор, критериум итн., за нашите искуства, од друга страна... Оттука заклучуваме дека и односот на индивидуата спрема овој или оној дел од стварноста, по својата природа е парадигматичен социопсихолошки феномен. Имено, станува збор за истата таа наша ментална спремност организирана во искуството, којашто, во даден момент *се активира*.

Алпортовата дефиниција за ставот ни пружа доволно прецизни елементи за да ја пополниме или корегираме нашата почетна поимна определба на односот којашто беше некомплетна (кај прашањето за генезата на односот и кај прашањето за неговата природа), а беше таква - нужно, зашто беше резултат на едно посматрање на работите „со голо око”.

Меѓутоа, и тоа се случува: токму нешто што се гледа „со голо око” кога се во прашање нашите односи, недостига во инаку минуциозната дефиниција на Алпорт! Така, очебиен факт е дека нема однос што нема свој квалитет и тоа одреден на линијата „поволно” - „неповолно”, „позитивно” - „негативно”: нашите односи спрема овие или оние личности се „топли” или „студени”, овие или оние ситуации ги доживуваме како „пријатни” или „непријатни”, овие или оние предмети не привлекуваат или одбиваат, со овие или оние наши постапки се гордееме или се срамиме од нив... Ако нема однос којшто не би имал свој квалитет одреден по линијата позитивно-негативно, тогаш нема ниту став без свој квалитет одреден во истата насока. Тоа го дознаваме, посредно, од самиот Алпорт, кој воочува дека ставот *директно влијае врз реакциите на индивидуумот* што се сведува, во принцип, на равенството, каков став - таков однос! Но, *каков тоа може да биде ставот* за тој да биде спремност за ваква или онаква реакција, тоа е прашање што Алпорт го испушта од рака. Со тоа остава недоречено едно битно прашање: прашањето за *смислата* на ставот.

Она што го пропуштил Алпорт, го сториле други автори, дефинирајќи го ставот како „тенденција да се *дејствува спрема нешто или против нешто* во околината, што со тоа добива *позитивна или негативна вредност*” (Е. Богардус), како „настојување да се реагира *било позитивно, било негативно* спрема личности, објекти и ситуации” (С. Морган) итн. Во иста смисла ставот е дефиниран и од страна на М. Звонаревиќ преку кого ги цитиравме и претходните две дефиниции. Имено тој вели:”Ставот е тенденција да се реагира *било позитивно, било негативно* (курзивот, како и во претходните две дефиниции - мој), спрема личности, објекти или ситуации, надвор од нас или спрема сопствените особини, идеи или постапки”.⁹⁴

Врз основа на нашата почетна, „здраворазумска” поимна определба на односот посматран како животен факт, прецизирана во еден нејзин дел со елементи од една научна дефиниција за ставот - онаа на Алпорт, и дополнета во друг нејзин дел преку други научни дефиниции за ставот - оние на Богардус, на Морган и на Звонаревиќ, ја даваме следната дефиниција на односот што ни е предвид. Односот, како составка на поединечното животно искуство е (претежно) позитивна или (претежно) негативна реакција на поединецот спрема разни предмети, личности и ситуации што го опкружуваат или спрема неговите сопствени особини, идеи и постапки, иницирана и обликувана од страна на неговите истородни ставови како творби на неговата ментална структура, оформени низ искуството и манифестирани било само на внатрешен план - во облик на психичко доживување, било и на надворешен план - во облик на вербална и/или физичка активност.

Ако е ова поимот на оној однос што е примарен наспрема сите односи во општеството (се разбира - во една условна смисла зашто, очигледно, и тој самиот е резултат на предходни искуства кои се стекнуваат преку односи пред сè во општеството), нам ни се поставува

⁹⁴М. Zvonarević, цит. дело, стр. 124.

прашањето: Во што се спецификите на односот што всушност не интересира, односот црква - световно?

3.2. Однос црква - световно: поим и структура

За почеток можеме да кажеме дека и односот црква - световно претставува релација меѓу еден субјект и еден објект при која субјектот реагира на објектот на одреден начин - позитивно или негативно, односно, дека и овој однос, како и односот на индивидуата, личноста, спрема одделни делови од стварноста, претставува динамизирање на одредени социопсихолошки дадености. Меѓутоа, кај овој однос социолошката компонента е доведена до пароксизам.

Имено, сега станува збор за односот на црквата, а таа, црквата, во контекстот на овој труд, е сфатена како систем на органи и организации на дадена религиска група, т.е. во смисла на *институција*. Институцијата пак, е општествен феномен, и тоа парадигматичен општествен феномен, зашто е производ на општествените односи, од една страна, и затоа што и самата создава општествени односи, од друга страна, накусо, затоа што претставува „општество во мало”. Имено, во својата теорија на институциите, Јован Ѓорѓевиќ вели: *„Институциите се... општествен институциите...; во своето општо значење тие се „систем” на поведенија на луѓето, утврдени со правни норми кој бара одредена согласба на учесниците (луѓето) и создава одредена власт”*.⁹⁵

Значи, субјектот на односот што овој пат ни е предвид е една *индивидуална општествена творба*. За да ги прецизираме работите, ќе речеме дека станува збор за општествена творба од сферата на религиското, зашто и црквата, како и секоја друга институција, е „општествен тоталитет” по својата суштина, но парцијално одредена по својата функција. Да потсетиме, нејзината функција се состои во тоа да

⁹⁵ Јован Ѓорѓевиќ: „Идеи и институции”, Завод за унапредување на стопанството на СРМ, Скопје, 1978, стр. 60-61.

го запази, да го развива и евентуално да го шири христијанското религиско учење од одредена провениенција, да ги организира соодветните религиски ритуали и да раководи со нив, да го организира религискиот живот во религиската група која ја претставува, како и формите на општествениот живот кои на тој религиски живот му соодветствуваат итн.

Но, ако црквата како институција е типична општествена творба, се поставува прашањето: Може ли една таква творба да се доведе во врска со категоријата однос, сфатена како динамизирање на одредени *социјално-психолошки дадености*? Ова прашање со право може да се постави, зашто е јасно дека само *човековата душа* може да го восприеме овој или оној дел од светот, да го проведе низ своите простори на свесното, несвесното и волебото, па да го прими или отфрли, т.е. позитивно или негативно на него да реагира; што се однесува пак до институцијата, во науката е недвојбено становиштето дека таа „не е никаква органска личност...т.е. личност којашто стварно има посебна свест и волја...”⁹⁶

Нашиот одговор на ова прашање гласи: Иако односот е категорија што завлегува и во доменот на душевното, можеме да говориме за ваков или онаков однос на една институција, па според тоа и на една црква, зашто институцијата, односно црквата, во крајна линија, е сочинета од *живи луѓе*; впрочем, затоа и разгледувањето на односот црква-световно го започнавме поаѓајќи од односот поединец, личност - делови од стварноста...Се разбира, тука веднаш може да се постави прашањето: Како тоа црквата може да има *свој заокружен однос* кога во нејзиниот состав постојано влегуваат (и од него - излегуваат) поединци, секој со *социјално-психолошки дадености* (и од) *свест и волја*? Одговорот, на еден посреден начин ни го дава теоријата на институциите која тврди дека институцијата, па според тоа и црквата, самата е „*облик на хиерархија и*

⁹⁶Dr. Radomir Lukić: „Teorija države i prava”, Savremena administracija, Beograd, 1976, str. 69.

колективизација на свесќа и волјата на луѓето” (курзивот - мој).⁹⁷ Оваа општа карактеристика на институциите, посебно е нагласена кај религиските институции, пред сè кај оние кои зафаќаат широка национална или интернационална територија, а такви се токму црквите - православните цркви и Римокатоличката црква. Впрочем, не случајно, во вообичаените поимни определби на верските заедници е нагласен токму овој момент, дека станува збор за *хиерархиски усџроена орѓанизација во чии рамки е ѝрисуџен сџремежоџ за ценџрализација* (да се види точка 2.1.).

Оттука, може да се рече дека и зад реакцијата на црквата стојат одредени дадености што завлегуваат и во доменот на душевното: Нив ги артикулираат *луѓето* што се на врвот на црковната ерархија и ги шират во останатите слоеви на црковниот клир, со посредство на својот авторитет!

Меѓутоа, кога зборувавме за односите на индивидуата, личноста, како динамизирање на соодветни внатрешни, душевни дадености, рековме дека овие дадености во науката се третираат како ментална и неврална спремност за реакција *орѓанизирана низ искусџвоџо* (Алпорт). Сега нам ни се поставува прашањето: Низ кое искуство се организира спремноста за реакција на луѓето од црквата?

Менталната и неврална спремност за реакција на луѓето на црквата - како луѓе на црквата, не е организирана непосредно, врз основа на нивното лично животно искуство, туку посредно, низ „животот” на црквата. Но, како една црква „го живее” својот живот?

Секој настојува да го живее својот живот во склад со она што самиот е и она што настојува да го оствари, од една страна, и во сообразност со околностите во кои неговиот живот се одвива, од друга страна. Така и црквата „го живее својот живот” во склад со својата природа на институција, како и во склад со крајната смисла на своето

⁹⁷ Јован Ѓорѓевиќ, цит. дело, стр. 50.

постоење, својот финалитет,⁹⁸ трпејќи притоа и извесно влијание од даденото социо-културно милје, сфатено во најшироката смисла на зборот.

За црквата како институција веќе стана збор. Но, што е црквата по својот финалитет, по својата крајна смисла? Или, зад која „идеја за дело” или „потфат” таа стои? - Овде ја користиме убавата метафора на Ориу, претставник на една постара, но сè уште плодотворна француска теорија на институциите за кого дознаваме преку Ѓорѓевиќ, кој институцијата ја определил токму така: Како „идеја за дело или потфат што се остварува во дадена општествена средина”.⁹⁹

Најопштата идеја од која црквата се води е јудео-христијанската идеја за Крајниот крај - есхатонот, за Страшниот суд и Спасот, и за животот сега-и-тука посматран низ таа призма. Таа идеја е изложена во Светото писмо или Библијата што е заеднички ориентир и за црквите, и за сите останати христијански верски заедници, независно од нивната провениенција, а одделните цркви, Католичката, од една страна, и православните цркви, од друга страна, како извор на таа идеја рамноправен со Библијата, го третираат и усменото апостолско предание, преточено во учењето и во животната филозофија на одделните црковни отци и утврдено со доктринарните и канонските одлуки и одредби на одделни вселенски собори што секоја од нив ги има признато. Накусо, најопштата идеја од која црквата се води, е нејзиното сопствено учење.

Но која е крајната смисла на постоењето на црквата во рамките на таа идеја, со кој потфат, односно мисија, таа е нагребена?

Бидејќи се работи за една религиска идеја, значи идеја која има целосна смисла само доколку во неа се верува, ќе мораме да одговориме на следниот начин: Крајната смисла на постоењето на црквата, за оној кој е верник (нејзин припадник) е таа да го води по патот до Спасот, т.е.

⁹⁸ Финалитетот на црквата се конкретизира, иако не докрај, низ нејзината функција.

⁹⁹ Да се види кај Јован Ѓорѓевиќ, цит. дело стр. 40.

по патот за трансценденција на „земното“ и спој со „небеското“, да биде спона меѓу него и Бога. Впрочем, ова е дофатено и во најпознатата новозаветна определба на црквата, онаа што Светиот Апостол Павле ја искажал во своето Послание до Ефесјаните: „Оти се утврдивте врз темелите, поставени од апостолите и пророците, имајќи Го како аголен камен на темелот Самиот Исус Христос, / врз Кого целата зграда, стројно зглобена, прераснува во свет храм на Господа; врз Кого и вие ќе се сосидате, во живеалиште Божјо, преку Духот (Ефес. 2:20 - 22).

Но, додека оваа новозаветна определба на црквата ја дофаќа само нејзината смисла, а не и нејзината природа на општествена творба - разбирливо, зашто во времето на светиот Апостол црквата сè уште не е оформена како институција, следната определба на рускиот теолог Владимир Лоски ги дофаќа и двете страни на црквата, на кои и ние инсистираме: „Црковното битие како такво е крајно сложено. Тоа не е од овој свет, иако е земено од овој свет. Тоа постои во светот и за светот. Затоа црквата не може да биде сведена чисто и едноставно на нејзиниот „земен аспект“ и на чисто „човечки импликации“, а да не ја напушти својата вистинска природа што ја разликува од секоја друга човечка заедница”.¹⁰⁰

Она по што нашата определба се разликува од оваа теолошка определба на црквата е само прашањето за потеклото на црквата и за релевантноста на нејзината крајна смисла. Имено, според нас, црквата „доаѓа и води кон небеското” - за оној кој верува во тоа. Инаку, станува збор за исти нешта: за природата на црквата како институција т.е. за нејзиниот земен аспект со „чисто човечки импликации”, што ние го гледаме читан низ елементите „систем на однесување”, „спогодба на луѓето”, „норми”, „власт”, од една страна, и за крајната смисла на постоењето на црквата, што се конкретизира (иако - не докрај) низ нејзината функција, по што црквата, и според нас, се разликува од сите други институции и „човечки заедници”, оти факт е дека ниту една друга

(нерелигиска) институција нема функција која би зрачела кон „небесното”.

Двата аспекта на црквата за кои станува збор, како во нашата определба на црквата, така и во определбата на познатиот православен теолог, впрочем, дошле до израз и во највисокиот правен акт на Македонската православна црква, во нејзиниот Устав. Имено, во неговиот член 6 се вели дека Црквата се управува според „Светото Писмо и Светото Предание, според учењето на Светата Православна Црква”, за набројувањето на црковните ориентири да заврши со „прописите, уредбите...и другите уставни акти на надлежните црковни власти што се донесуваат врз основа на Уставот”.¹⁰¹

Ако ставовите и сличните социопсихолошки дадености на луѓето на црквата кои преставуваат ментална и неврална спремност за нивна реакција како луѓе на црквата, се организираат пред сè низ животот на самата црква, а тој живот ги има споменатите два аспекта, тоа значи дека и односите на црквата, па според тоа и односот црква - световно, произлегува, прво, од „земната” природа на црквата - момент врзан со нејзината општествена егзистенција (егзистенција на институција) и, второ, „од делото”, „потфатот”, зад коишто стои црквата, нејзината „мисија” - момент врзан со нејзината општествена смисла.

Но што е со улогата на општествената средина при формирањето на тој однос?

Имено, појдовме од постулатот дека секоја институција настојува да ги гради своите односи спрема светот во склад со својата природа на општествена творба и својата специфична мисија, а дека општествената средина се јавува како *надворешен фактор* наспрема оваа *иманентна основа* на нејзините односи, фактор којшто на нејзините иманентни настојувања им дава одреден „тон”. Тоа е, значи, случај и со односите на

¹⁰⁰ Владимир Лоски, цит. дело, стр. 200.

¹⁰¹ Устав на Македонската православна црква, објавено во „Весник” - Службен лист на Македонската православна црква бр. 1-4 од 1994 год.

црквата спрема разни објекти; но, тоа не е случај и со односот на црквата спрема световното!

За каква специфика на овој однос сега станува збор?

Станува збор за тоа дека кај односот црква - световно, општествената средина има двојна улога. Имено, како што е тоа случај и кај секој друг однос, *таа е оној фон* врз којшто тој однос се одвива и кој неминовно него го доосенчува, за истовремено, со еден свој посебен белег, со својата световност воспоставена на нормативно-правно ниво, да биде инволвирана во *самиот однос*, заземајќи го местото на негов објект! Притоа таа се јавува како толку моќен објект наспрема субјектот, што му ја разнишува позицијата на автохтон носител на односот! За да ја разјасниме оваа необично сложена ситуација, да разгледаме некој друг однос на црквата, којшто исто така се одигрува во световна општествена констелација, но притоа самата таа констелација да не е чинител на односот, на пример - односот на црквата спрема базичните природонаучни сознанија за космосот, Земјата, живиот свет, човекот... Се знае дека овие сознанија се инкопатибилни со соодветните библиски толкувања на истите прашања, но јасно е и тоа дека во едно световно општествено опкружување, реакцијата на црквата не може да биде толку жестока, каква што беше во времето кога религијата беше доминантен аспект на целокупната култура и мислење, а црквата - авторитет што го признаваа и световните владетели (да се потсетиме на судбината на Џордано Бруно). Но, ако во споменатиов пример, општествената средина значително го менува квалитетот на односот¹⁰², таа не влијае врз неговата суштина: Тој однос останува реакција на еден

¹⁰² Како општествената средина, или уште пошироко, „духот на времето“, влијае врз толкувањето на библиските пораки, сведочи следниот пример, врзан со актуелниот папа Војтила. Имено, тој „во пораката до Понтификалната академија, меѓу останатото, напишал дека Дарвиновата теорија е ‘повеќе од хипотеза’“. Но... Војтила веднаш додава дека „човековата душа ја смета за непосредна Божја креација, и со тоа, изземена од процесот на еволуцијата“. - Драган Јовановиќ: „Дарвин у Ватикану“, НИН (Недељне информативне новине), Београд, бр. 2393, 8.11.1996 год., стр. 59.

субјект̄и - црквӣта, наспрема даден објект̄и - ирриродонаучнӣте сознанија за светӣот̄и, со ваква или онаква насока.

Можеме ли, меѓутоа, на ова елементарно прашање што се поставува кај секој однос, на прашањето што е тука субјект, а што - објект, да одговориме, кога го имаме в предвид односот црква - световно? На тоа прашање не може да се даде дециден одговор: Во случајот на односот црква-световно, можеен е одговор само на прашањето, кој чинител тука ирреижежно ја игра оваа или онаа улога. Имено, станува збор за една ситуација во која позицијата на чинителите на односот е двосмислена.

Така, ако синтагмата „односот на црквата спрема световното” се погледне од аспект на синтаксата, излегува дека субјект на односот е црквата, зашто подмет во оваа реченица е односот на црквӣта. Но, дали навистина станува збор за таква ситуација во којашто црквата би можела да биде единствен, неприкосновен креатор на односот, како што тоа се чини од аспект на местото на зборовите во реченичниот склоп? Ако истата синтагма се погледне од аспект на семазиологијата, т.е. од гледна точка на значењето на одделните зборови, се гледа дека една таква можност е исклучена. Овој пресврт го внесува значењето на зборот световно. Да потсетиме, во контекстот на овој труд, зборот световно означува, во секој случај, таков општествен модел, чиешто сегменти на општествено-политичкото (општествено-политичкиот систем, општествено-политичките односи, одлучувањето во општествено-политичките институции итн.), имаат независна, или уште попрецизно, суйериорна позиција во однос на верските заедници и религијата. Имено, во таа сфера, во сферата на општествено-политичкото, еднострано, значи суверено, се одлучува за самата судбина на верските заедници, во смисла дали „ќе ги има” или „ќе ги нема” и, ако „ги има”, т.е. ако нивното дејствување се прифати како легално, какво ќе биде нивното место во општеството, односно кои ќе бидат

принципите на нивниот дозволен однос спрема него (да се види точка 1.3.)!

Значи, световното влегува во односот што ни е предвид со капиталот на својата супериорна позиција во однос на црквата. Штом е така, тогаш е јасно дека световното, во тој конкретен однос, навистина, е објект, меѓутоа, објект којшто е далеку од една пасивна улога, подложен на третман наполно независен од неговата сопствена волја. Напротив, световното влегува во тој однос како објект заедно со *сопствената волја* во врска со третманот на којшто ќе биде подложен, само што неа тој ја искажал однапред, како преку соодветните нормативно-правни решенија за местото и положбата на црквата во општеството, така и преку создавањето на дадена општествена клима за толкување на тие решенија. Речено поинаку, пред нас е еден однос во којшто *неговиот објект* влегува, откако ја одиграл својата улога на *субјект*, поставувајќи свои правила на игра, т.е. сопствени *барања*, а другиот актер, црквата, нив не може да ги заобиколи, зашто тоа во принцип повлекува правни санкции и друг вид на општествен притисок.

Очигледно, прашањето за улогата на општествената средина кај односот црква - световно уште повеќе ја потенцира неговата социолошка природа. Сега е јасно дека црквата својот однос спрема општественото опкружување што е световно ориентирано, не може да го гради исклучиво во склад со она што е нејзина природа и крајна смисла на нејзиното постоење, трпејќи притоа само извесно влијание од надворешните општествени околности - што е инаку, според нас, постулат при градењето на односите на црквата спрема било кој друг објект. Кај овој однос на црквата, надворешната општествено-политичка опстановка, со своите барања што таа ѝ ги поставува на црквата во името на својата световност, *влегува во самата основа на односот*, како *нејзин прет елемент*, покрај „земната” природа на црквата и нејзината најдлабока смисла, изразена во нејзиното учење.

3. 3. Односот црква - световно: идентификација

Ако го разработивме прашањето за природата и структурата на односот црква - световно, сега ни се поставува едно практично прашање: Кои се манифестациите на тој однос? Речено поинаку: Како тој однос ќе го препознаеме во стварноста? Штом барањата на световното општество што тоа ѝ ги поставува на црквата, влегуваат во самата основа на односот црква - световно, тоа значи дека овој однос е еден општествено дозволен начин на реагирање, т.е. начин којшто општеството го прифаќа, го толерира. Речено поинаку, односот што не интересира - доколку е воспоставен, ќе го сретнеме во стварноста како еден релативно траен, континуиран процес. А штом световното општество тој однос го толерира, т.е. не го попречува неговото континуирано одвивање, тоа значи дека тој однос е сочинет само од она што црквата го еманирала како своја реакција, што го обелоденила, што го искажала јавно: Општеството не може да толерира или да не толерира придушени чувства и скриени мисли на луѓето на црквата. Истовремено, штом односот црква-световно е јавно манифестирана реакција на црквата спрема нејзиното световно општествено опкружување којшто наидува на толеранција во тоа опкружување, тоа значи дека таа реакција не се потпира толку врз соодветни ставови, колку врз соодветни мислења и, пред сè, врз соодветни сфаќања.

Која е разликата меѓу ставот, од една страна, и мислењето односно сфаќањето, од друга страна?

Мислењата, според психологијата, се токму она за што зборуваме - јавно искажани ставови. Имено, како што вели Р. Парк кого го цитираме преку Звонаревик, „мислењето е сопствена изјава на индивидуумот за неговиот став”; „Но - продолжува Парк, мислењата на крајот на краиштата, најчесто се она што психоаналитичарите го нарекуваат рационализации. Тие се повеќе објаснувања и оправдувања

на сопствените ставови на поединецот, одошто вистински тенденции на дејствување.”¹⁰³ Што се однесува до сфаќањата, тие, во психологијата се разграничуваат од ставовите на следниот начин: „За разлика од ставот којшто е често априористичен, сфаќањето секогаш е накнаден резултат на вакви или онакви размислувања. Со други зборови, ставовите - кога еднаш се формирани, помалку се под влијание на непосредното искуство одошто е тоа случај со сфаќањата”.¹⁰⁴

Сега е јасно дека односот на црквата спрема световното всушност се конкретизира низ категоријата сфаќања. Имено, тој однос во својата основа има еден туѓ, а моќен надворешен елемент: барањата на световното општество. Оттука, ако црквата во својот однос спрема световното непосредно ги еманира своите ставови произлезени од нејзините интереси како институција или од нејзиното учење, ризикот за нивна колизија со третиот елемент на основата на тој однос е голем: Видовме дека ставовите се најчесто априористични. Сфаќањата пак, бидејќи се под поголемо влијание на непосредното искуство, се попрिलाгодливи на дадената ситуација. Нивното користење го намалува ризикот од колизија со барањата на световното општество дури и да изостане нивното прилагодување, доволно е што тие се резултат на размислување па оттука и потранспарентни од ставовите, коишто најчесто се несвесни, па црквата нив, своите сфаќања, може многу полесно да ги процени од аспект на нивната „општествена подобност”, и по потреба, оние за коишто ќе увиди дека би повлекле негативна повратна реакција, „да ги сочува за себе”! А, видовме, за разлика од односот идивида, личност - делови од стварноста што ја опкружуваат, каде што имаат подеднаква тежина и случаите кога реакцијата ќе избие на ниво на надворешното, во облик на физичка или вербална активност, и случаите кога ќе остане само во облик на психичко доживување, кај односот црква - световно релевантно е само она што е „обелоденето”.

¹⁰³ Mladen Zvonarević, цит. дело, стр. 125

¹⁰⁴ Исто, стр. 124

ВТОР ДЕЛ

ЕЛЕМЕНТИТЕ ОД СТРУКТУРАТА НА ОДНОСОТ ЦРКВА-
СВЕТОВНО ВО НИВНИТЕ ВЗАЕМНИ ВРСКИ И ВЛИЈАНИЈА
(ТОЛКУВАЊЕ НА ОДНОСОТ ЦРКВА-СВЕТОВНО)

Прашањето, каков е односот на црквата спрема кореспондентното општество во услови кога е ова световно ориентирано, во себе го содржи прашањето, каков се би можел да биде овој однос по својот карактер, односно по своето најдлабоко, суштинско својство, што е исто што и прашањето, кои видови на однос црква-световно постојат, што пак, од своја страна, го повлекува прашањето: Кои појави на релацијата црква-световно, не се веќе однос црква-световно, иако можеби прилеѓаат на тоа?

За да се утврди кои се видовите на односот црква-световно, или кој е можниот карактер на овој однос, треба да се продре во внатрешната динамика на овој феномен, да се дофатат причинско-последичните врски и односи меѓу елементите на неговата структура, да се осветли прашањето за неговата генеза и правците на неговиот можен развој, накусо, овој феномен научно да се објасни, пројолкува.

Но, од аспект на која наука?

Штом ја преземаме задачата да го објасниме односот на црквата сфатена како институција, т.е. како дел од општеството, спрема световното општество, а самиот феномен однос црква-световно го третираме како категорија што обединува елементи од социјално-психолошка, политичко-правна и теолошко-доктринарна природа, јасно е дека во ова истражување (ќе) користиме сознанија од повеќе научни дисциплини, вклучувајќи ја и теологијата, но дека природој е нужно социолошки.

Во делот од студијата што следи, е поместен обид, засега осамен во теоретско-истражувачката практика од доменот на општествениите науки, феноменот што ни е предвид, да биде согледан од социолошки агол и истражен на ниво на објаснување.

4. **Формирање на карактерот на односот црква-световно: основна хипотеза**

Односот црква-световно ќе се обидеме да го објасниме со помош на цела мрежа на соодветни хипотези,¹⁰⁵ поаѓајќи од *основната хипотеза* која гласи: Карактерот на даден однос црква-световно *зависи од начинот на кој тој однос се формирал, т.е. од принципот по кој елементите од неговата структура го здружиле своето дејство.*

Од што, меѓутоа, зависи, по кој принцип елементите од структурата на даден однос црква-световно ќе го здружат своето дејство?

5. **Формирање на карактерот на односот црква-световно: релевантни услови и фактори**

5.1. Состојбата на хармонија/дисхармонија во основата на односот – иницирачки услов за формирање на карактерот на односот во одредена насока

По кој принцип елементите од структурата на односот ќе го здружат своето меѓусебно дејство и така ќе го определат карактерот на односот, зависи од прашањето: Дали во најбитниот дел од структурата на односот, *во неговата основа, владее хармонија или дисхармонија.* Значи, ако принципот по кој се формира односот, од една страна, и карактерот на тој однос, од друга страна, стојат еден наспрема друг како причина и последица, во иста таква меѓусебна релација стојат и состојбата на хармонија/дисхармонија во основата на односот, од една страна, и принципот по кој ќе се оформи тој

¹⁰⁵ Кај научното објаснување хипотезите се нужно каузални, свртени кон прашањата за причините и последиците, за генезата и тенденцијата за натамошниот развој на предметот на истражувањето. Да се види: Repetitorium iz metodologije društvenih istraživanja, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Beograd, 1975, str. 52.

однос, од друга страна. Наспрема карактерот пак, на тој однос, состојбата во основата на односот, од аспект на нејзиниот склад, рамнотежа, стои во позиција на *иницирачки услов*.

Оваа претпоставка го респектира фактот дека основата на односот црква-световно содржи крајно разнородни делови: еден дел што на црквата ѝ е иманентен, и друг дел што на црквата ѝ е однадвор наметнат, туѓ (точка 3.2.). Станува збор за тоа дека црквата го гради својот однос спрема своето општествено опкружување поаѓајќи од сопствената природа на институција и од своето учење во кое е искажана нејзината најдлабока суштина и крајна смисла - по внатрешна нужност; што се однесува пак до третиот елемент, барањата на световното општество, таа поаѓа од него, по надворешна присила.

Допирот на разнородни елементи не води нужно до судир меѓу нив. Но, фактот што во една категорија постои таква разнородност на нејзините составни делови, го наметнува прашањето за нивното усогласено функционирање. А, тука држи тврдењето, дека сите сложени нешта функционираат на еден начин во услови на внатрешен склад, хармонија, а на друг начин, во услови на взаемен несклад, дисхармонија. Оттука и претпоставуваме дека ист ќе биде случајот и со односот црква-световно, дека во услови на взаемен склад, хармонија, неговите конститутивни елементи на еден начин ќе го обликуваат карактерот на тој однос, т.е. ќе се здружат врз основа на едно правило, принцип, а во услови на взаемна дисхармонија, несклад - на некој друг начин, т.е. врз основа на некое друго правило, принцип.

Но, кој е факторот на таа состојба на дис/хармонија во основата на односот црква-световно?

5.2. Барањата на световното општество - фактор на дис/хармонијата во основата на односот

Прашањето, дали во основата на даден однос црква-световно владее хармонија или дисхармонија, се прецизира низ прашањето: Дали помеѓу елементите од основата на односот што на црквата ѝ се иманентни, од една страна, и елементот што на црквата ѝ е однадвор наметнат, туѓ, од друга страна, постои совпаѓање, склад, или пак несовпаѓање, несклад, односно судир?¹⁰⁶ А, бидејќи елементот од основата на односот црква-световно што на црквата ѝ е однадвор наметнат, туѓ, има доминантна позиција во основата на односот - имено, станува збор за барањата на световното општество а ова, световното општество, има наредена позиција наспрема црквата, прашањето дали во основата на даден однос црква-световно владее хармонија или дисхармонија, се прецизира низ прашањето: *Дали барањата на световното општество, со својата конкретна содржина и смисла, ја засегаат, и.е. ја повредуваат, или пак не ја засегаат, не ја повредуваат црквата во доменот на нејзината „земна“ природа и нејзината најдлабока суштина и крајната смисла?*

Па, кога барањата на световното општество не ја засегаат црквата во обете нејзини димензии?

Одговор на ова прашање ни дава нашата посебна хипотеза која гласи: Барањата на световното општество *не ја засегаат* црквата во било која нејзина димензија тогаш, *кога го предвидуваат она што е нужно и доволно за принципциелна реализација на световноста, било во њената, било во њојна смисла.*¹⁰⁷

Она што е доволно и нужно за едно општество да појде по патот на своето посветовување е веќе содржано во поимот световно општество. Имено, за едно општество да си ја обезбеди својата световност во потесната

¹⁰⁶Во историјата, пред настапот на световното општество, за една ваква дисхармонија во односите на црквата спрема општеството, не може да стане збор, затоа што тоа општество и не настапува со свои барања во смисла на сопствена политичка и идејно-културна еманципација од црквата и религијата. Но затоа, честа, и напати драматична, е дисхармонијата меѓу самите елементи што на црквата ѝ се иманентни: црковната институција не еднаш се однела во целосен противстав со „духот“ на Библијата.

¹⁰⁷Да потсетиме дека кај некои други автори, она што ние го нарекуваме световно во потесна смисла, се нарекува политичка декофесионализација, а она што го нарекуваме световно во поширока смисла – секуларизација (точка 1.3.1. и 1.3.4.).

смисла на поимот, нужно и доволно е да ја држи црквата наситрана од власта што се остварува во сферата на политичката („Црквата е одвоена од државата”), а за да си ја обезбеди световноста во пошироката смисла на поимот, нужно и доволно е (освен претходното), да оневозможи црквата да се јави како носител на одреден идеен концепт и нему соодветниот систем на етичко-културни вредности, кој би бил остварено привилегиран, односно прожегиран („Црквата е одвоена од училиштата”).

Меѓутоа, кога црквата е поставена пред барања над она што е доволно и нужно за развој на остварено како световно, сфатено во најшироката смисла на поимот, црквото битие е повредено, а во основата на односот владее дисхармонија. Таква ситуација е позната од практиката на световните општества во услови на социјалистичко уредување. Во нив, по правило, беа на сила нормативно-правни решенија, идеолошки максими и „научни” толкувања во смисла дека религијата е исклучиво приватна работа, а црквата - институција од сферата на приватното.

Кога религијата се третира како појава што исклучиво му припаѓа на приватниот живот, таа се сведува на домашен култ и верска интима што значи, бидува оневозможена во другите свои домени, пред сè во доменот на својата социјално-етичка доктрина и во апликацијата на нејзините ставови врз тековниот општествен живот. Всушност, токму тука и лежи причината заради која овој тип на општеството одеше на поекстензивни и поригидни барања одошто се нужни за обезбедување на световноста на општеството. Имено, христијанската социјална етика подразбира процена на општеството од аспект на „небеските” критериуми, т.е. од аспект на христијанскиот светоглед и неговите хуманистички вредности. Тоа општество пак, не беше спремно да се изложи себе си на процена и критика од аспект на некој светоглед и соодветни вредности, поинаков од неговиот сопствен светоглед и соодветни вредности.

Состојбата на хармонија во основата на односот црква-световно ја врзавме со онаа општествена ситуација кога прво, од црквата се бара да не се обидува да се политизира, т.е. да се инволвира во сферата на политичката

власт - случај со секое световно општество, и второ, кога од црквата се бара таа да не се обидува да се наметне како неприкосновен авторитет на идеен и етички план, како идеен арбитар на општествената заедница „во тотал” - случај со она световно општество што својата световност ја поставува на поширока основа, т.е. што се стреми не само кон политичка деконфесионализација, туку и кон секуларизација. Во првиот случај, станува збор за хармонија во основата на односот, зашто барем според нашата прва помошна хипотеза, *полиитизацијата и онака не ѝ е иманентно својство на црквата како институција и дури е во директен проивскав со нејзиното учење засновано врз Библијата.* И во вториот случај говориме за хармонија во основата на односот, затоа што според нашата втора помошна хипотеза *идејната и етичката супремација врз општествената заедница „во тотал” не е нужен услов за црковната институција да се оствари во доменот на својата „земна” природа и е во проивскав со учењето на црквата кое инсистира на човековата слободна волја како основа на верата.* Што се однесува пак до состојбата на дисхармонија во основата на односот црква-световно, неа ја врзавме со онаа општествена ситуација кога од црквата се бара целосно да втоне во сферата на приватното, што се потпира врз нашата трета помошна хипотеза која гласи: *Црквата како институција „сама по себе” не ѝ припаѓа на сферата на приватното, како што не ѝ припаѓаат на таа сфера ниту бројните сфери на религискиот систем зад којшто имаат својство: погледот на светиот, религиските обреди и обичаи итн.*

Заради конзистентноста на излагањето, овие три хипотези ќе ги обработиме во посебен дел (III дел), а во меѓувреме ќе ги третираме како веќе докажани.

Да се вратиме на прашањето за улогата на барањата на световното општество во формирањето на односот црква-световно, како однос со ваков или онаков карактер. Таа улога, очигледно, е посредничка улога. Каков ќе биде карактерот на даден однос зависи од принципот на неговото формирање, кој пак зависи од состојбата на рамнотежа или нерамнотежа во основата на односот, зад што стојат овие барања. Но, ако на овој план - на

планот на позитивната определба на карактерот на даден однос црква-световно, т.е. во врска со прашањето *каков ќе биде* тој однос во својот карактер, барањата на световното општество играат посредничка улога, тие наполно директно ја решаваат *негативната определба* на карактерот на тој однос, т.е. прашањето *каков тој не смее да биде*. Имено, односот црква-световно не смее да оддишува со стремеж на црквата да ја поврати својата некогашна улога на политички актер и идеен и културен арбитар во општеството.

Но, нели, според нашите две први помошни хипотези, таквите стремежи всушност не ѝ се иманентни на црквата во обете нејзини димензии? Која е тогаш смислата на овие барања?

Ако таквите стремежи не ѝ се иманентни на црквата во нејзината „земна“ димензија и дури се во противстав со нејзината трансцендирачка мисија, тие не ѝ се туѓи на *црковната олигархија*, т.е. на оној црковен врв што така се осилил, што почнал да дејствува во склад со сопствените интереси, независно од вистинските, најдлабоки потреби на црковната институција и нејзината крајна смисла. Излегува дека барањата на световното општество адресирани до црквата, практично ги осуетуваат евентуалните стремежи на црковната олигархија да се инволвира во политичката власт, односно да се наметне како опресивна идејна сила во општеството што пак, од своја страна придонесува црквата, за прв пат во својата историја, да го надмине расчекорот меѓу својата „земна“ димензија и својата најдлабока суштина и крајна смисла!

Тоа е најдалекусежната последица на директната улога на барањата на световното општество врз црквата и нејзината релација со световното.

Кои се, меѓутоа, ефектите од *посредничката улога* на барањата на световното општество во формирањето на карактерот на односот црква-световно, т.е. кои принципи во формирање на тој однос се раздвижуваат во зависност од прашањето, дали тие барања придонеле, во основата на односот, да владее хармонија или пак дисхармонија?

6. Принципи по кои се формира карактерот на односот црква-световно или видови на односи црква-световно

6.1. Формирањето на карактерот на односот црква-световно во услови на хармонија во основата на односот или: автентичен однос црква-световно

Да појдеме од ситуацијата кога барањата на световното општество се сведени на она што е истовремено и нужно, и доволно, за едно општество себе си да се афирмира како световно во пошироката смисла на поимот, и да ги земеме како точни, како веќе докажани, оние наши две помошни хипотези според кои, во таква ситуација, црквата не е загрозна ниту во една своја суштинска димензија. Што се случува тогаш со односот црква-световно?

Се случува она што се случува и со секој наш однос спрема светот или спрема нас самите, што го градиме во услови на наша внатрешна неподвоеност, рамнотежа: Таквиот однос го носи печатот на она што е наша природа и наше „кредо“. Така ќе биде и со односот на црквата спрема општеството во кое таа постои и дејствува, а чиишто барања поставени во име на неговата световност, неа, црквата, не ја повредуваат во ниту една нејзина битна димензија, односно стојат во хармонија со нејзината „земна“ природа и нејзината најдлабока суштина и крајна смисла. Речено попрецизно, односот на црквата спрема световното во општествените околности што ни се предвид, слободно ќе може да биде граден во духот на црковното учење од кое црквата ја црпи својата крајна смисла, својот финалитет. Со тоа и „земната“ димензија на црквата, т.е. нејзината природа на институција ќе си најде себеостварување, своја општествена сатисфакција; оти ако ситуацијата е обратна, ако црквата не може да се однесува во склад со својот финалитет, таа секако се сведува на форма без содржина, на празна лушпа.

Таквиот однос на црквата спрема световното, чиишто карактер е оформен „во духот“ на црковното учење од каде црквата ја црпи идејата за својата најдлабока - трансцендирачка суштина, и кој со самото тоа

претставува афирмација на црквата и во нејзината „земна“ димензија, со еден збор, таквиот однос на црквата во којшто доаѓа до израз *сејќо она шјќо на црквата ѝ е иманентно*, е автентичен однос црква-световно од аспект на самата црква како субјект на тој однос. Но, истовремено, тоа е автентичен однос црква-световно и од аспект на идеалниот модел на односот црква-световно, зашто тој однос, очигледно, истовремено е во склад и *со сејќо она шјќо му е иманентно на световното општество*, токму како што предвидува „идеалниот“ модел (точка 3.2.).

Уште еднаш ќе подвлечеме: Таков однос црква-световно *е можен* само во такви општествени околности во кои елементите од основата на односот црква-световно се наоѓаат во взаемна хармонија. Меѓутоа, хармонијата во основата на односот *е нужен услов* за оформување на автентичен однос црква-световно, *но не и доволен услов* за тој да се реализира во стварноста! Речено поинаку, и во едно такво световно општество кое ѝ пружа шанса на црквата да се однесува во склад со себе си, една таква можност може да биде осуетена. Во прашање е, се разбира, *човечкиот фактор!*

За што всушност станува збор?

Во споредба со односите на црквата спрема нејзиното општествено опкружување во историските епохи пред настапот на световното општество, односот црква-световно се одвива во општествени услови кои обезбедуваат *повисок степен на идентификација на луѓето на црквата со црковната институција и нејзината крајна смисла*. Имено, во предсветовните епохи, луѓето на црквата многу полесно можеле да паднат во искушение, да се однесуваат така, како да не се луѓе на црквата: да се поведат по своите лични и групни интереси за чиешто остварување е нужно да се поседува световна власт, кои ќе ги прикажат, свесно или несвесно, како иманентни интереси на црковната институција и на нејзината есхатолошка мисија. Во световното општество пак, запаѓањето во едно такво искушение повлекува *општествена критика и разни форми на притисок сè до употреба на нормативно-правни санкции* и луѓето на црквата не може, а да не се длабоко свесни за тоа! Впрочем, затоа и овој елемент - човечкиот фактор, не

го ни вклучивме во основата на односот црква-световно: тој сега е однапред исфрлен „од игра“.

Но, од друга страна, се знае, поривот за власт е повеќе ирационална одошто рационална категорија за да можеме да сметаме дека луѓето дефинитивно раскрстуваат со него, во секоја ситуација кога однапред е јасно оти негувањето на еден таков порив повлекува неповолни консеквенци. Кога тој ќе бликне, е непредвидлива работа. Впрочем, затоа тој порив се укажува како особено благодарен мотив за литерарна, пред сè, за драматуршка обработка (нешто што длабоко го има дофатено еден Шекспир), но не и како предмет достапен за попрецизни научни согледби...

Оттука, таковиот порив за власт може да бликне кај одредени кругови на дадена црковна институција и во ситуација кога сите услови за изградба на еден автентичен однос на таа црква спрема нејзиното световно опкружување се остварени. Меѓутоа, за поривот за власт, во односот црква-световно, нема место по дефиниција! Речено поинаку, однос црква-световно кој се потпира врз стремежи за политичка власт и опресивна општествена моќ, не постои во онаа смисла во која го дефинираме односот црква-световно: како релативно трајна, континуирана појава што ја еманира црковната институција, а општеството ја толерира; тоа може да биде само краткотрајна појава што, со општествен притисок или нормативно-правни санкции, ќе биде укината. Ако едно општество, сепак, толерира таков однос на црквата што е очигледно политизиран, одново немаме пред себе однос црква-световно општество, затоа што тоа општество е во целосен расчекор со својата декларирана световност. Имено, на категоријата световност, токму заложбата да се спречи црковната политизација, ѝ е конститутивен елемент!

Ако ниту состојбата на хармонија меѓу она што на црквата ѝ е иманентно, од една страна, и она што на световното општество му е иманентно, од друга страна, не е целосна гаранција дека луѓето на црквата ќе изградат автентичен однос спрема општеството, што ли ќе се случи во услови кога дадено световно општество, со своите барања, оди наспроти она што на црквата ѝ е иманентно, и така внесува конфликт во основата на нејзиниот

однос? Едно е јасно: тоа веќе нема да биде автентичен однос црква-световно, туку однос црква-световно од некој друг вид.

6.2. Формирањето на карактерот на односот црква-световно во услови на дисхармонија во основата на односот или: девијантен (компромисен) однос црква-световно

Во услови на дисхармонија во основата на односот, овој теоретски е укинат во самиот старт. Имено, станува збор за ситуација кога барањата на световното општество ја сведуваат црквата на некој вид „сервис“ за пружање на стручни услуги на приватни лица што живеат со мислата за Бога, а на еден таков „сервис“, секако, не му соодветствува јавно и во континуитет да пласира свои мислења и сфаќања за она што се случува во битните сфери на општествениот живот!

Меѓутоа, ваквиот општествен третман на црквата од страна на општеството, не го менува фактот дека во нејзин „посед“ е цел еден поглед на светот кој во себе вклучува и одредени социјално-етички ставови, т.е. ставови за процена, вреднување, критичко промислување на тековниот живот во општествената заедница. Навистина, црквата, кога се наоѓа во таква општествена констелација што не ја загрозува, *може, но не мора нужно* да ги активира таквите глобални ставови содржани во нејзиното учење односно, да ги аплицира врз дадениот општествено-историски миг. Тоа е нешто што зависи од нејзината традиција на тој план, од нејзината процена дали дадениот општествен миг е доволно вреден за осветлување низ есхатолошка призма, од сензибилитетот и образовниот профил на нејзиниот теолошки кадар итн. Меѓутоа, кога се наоѓа во општествена констелација што директно ја загрозува, црквата скоро е принудена да реагира на општествено-историскиот миг, па макар и на начин којшто е само во далечна, па и во никаква врска со социјално-етичките ставови на нејзиното сопствено учење. Имено, во една таква општествена констелација, црквата е поттикната да го спасува она што може да се спаси од нејзиниот нарушен општествен

дигнитет, па ако не смее, како што не смее, да реагира на своето општествено опкружување на еден автентичен начин, таа ќе настојува да реагира *на било каков начин* што ќе се покаже ефикасен да ја избави од позицијата на стручна служба за крштивки и опела. Но, тука се поставува прашањето: Како црквата ќе успее во тоа свое настојување кога, според барањата на општеството што ни е предвид, таа не би смеела да направи никаков исчекор од сферата на приватното? Зар барањата на световното општество не се посилни од потребата на црквата да се однесува во склад со својата „земна“ природа?

Едно световно општество, по дефиниција, е помоќно од црквата гледана во обете нејзини димензии. Но, тоа не значи дека тоа исто општество не е, во овој или оној момент, слабо, во оваа или онаа своја точка. Имено, тоа може да е изложено на низа објективни тешкотии во своето внатрешно функционирање или во релациите со надворешниот свет, и подложно на низа субјективни слабости, ранливости, суети. И тука лежат извесни шанси за црквата, да излезе од општествените маргини каде „по себе“ не припаѓа, што таа може да го искористи преку својата „*полицитика*“!

Под зборот политика, кога го ставаме под наводници, го подразбираме, повеќе или помалку, она што Вујаклија во својот Лексикон го одредува како фигуративно значење на овој збор, т.е. подразбираме „метод на работа на некоја држава, партија, установа или поединец, мудрост и вештина на однесувањето со луѓето и снаоѓање во животот, досетливост, снаодливост, лукавост...“

Во што би се огледувала нашата мудрост, вештина, снаодливост, во услови кога некој од нас бара да се однесуваме во целосен несклад со себеси, а послаби сме од него за да можеме да му се спротивставиме? Во тоа, што ќе понудиме, макар премолчено, компромис: се откажуваме од она што може да причека и подобри времиња, а го задржуваме она што е наш егзистенцијален услов, потреба, интерес *и во замена* за она што посилниот го барал од нас, *нудиме нешто друго* што нему ќе му добредојде, а за нас нема да претставува издаток толку тешко поднослив колку што се неговите првични барања.

Приближно така ќе настојува да постапи и црквата, кога ќе почувствува дека световното општество, со барањата што ѝ ги поставува, ја приморува да биде нешто што таа не е. Имено, во една таква ситуација, црквата ќе настојува да „напипа“ кои проблеми, потреби, интереси итн., за даденото општество се особено акутни, па околу таа материја ќе почне да ги искажува „своите“ мислења и сфаќања, кои всушност се *изрази на ѝромислена ѝоддршка на акѝуелниѝе сѝавови на есѝабилитименѝоѝ* околу истата материја. Така, односот што на почетокот се чинеше „укинат“, сепак се воспоставува: кога ќе добијат поддршка од црквата во врска со особено значајни прашања, водечките општествени структури се спремни „да заборават“ дека од црквата се барало таа никако да не го пречекори прагот на приватното: спремни се на тоа, зашто поддршката што црквата им ја искажува низ таквиот свој однос, т.е. низ својата континуирана позитивна реакција, истовремено е *ѝорака до неѝзиниѝе верници* да се приклучат кон истиот однос, т.е. позитивно да реагираат, а овие, верниците на црквата, претставуваат огромна маса на граѓани на даденото општество...

Меѓутоа, со ваквата своја повратна реакција наспрема односот на црквата, т.е. со фактот што тој однос го толерира, општеството што ни е предвид не ја доведува во прашање својата световност. Имено, она од што тоа отстапило е само оној дел од неговите барања кој бил всушност одвишен, предимензиониран, со содржина *ѝѝо го надминува она ѝѝо е нужно и доволно за ѝѝоа да се ѝрезентиѝира како свеѝовно*. Значи, и натаму можеме да зборуваме за однос црква-световно, само што сега, овој вид однос, по начинот на кој е оформен е *девијантиѝен*, а по смислата - *комѝромисен*. Неговата девијантност се огледа во тоа што наместо да појде од учењето на црквата, односно од неговиот опш „дух“ и, посебно, од неговите социјално-етички ставови, па дури како таков да претставува афирмација на црквата како институција, тој однос директно поаѓа од потребата на црквата да се реafirмира како институција, додека црковното учење со соодветните социјално-етички ставови се поместуваат во заден план. Со други зборови речено, постои извесен дефект во иманентниот дел во основата на односот.

Компромисот пак кај овој однос се огледа во тоа што црквата, за да се оттргне од општествените маргини, а ригорозно позитивно реагира на постоечката општествено-политичка, економска итн. констелација, независно од прашањето дали во конкретниот случај, за една таква реакција, таа може, или не може, да најде покритие во своето учење.

Во текот на историскиот развој на односите на црквата спрема општеството, здружувањето на црковните и световните моќници е честа појава, особено во оние ситуации кога црквата не е толку моќна за нејзините водачи да си дозволат директна конфронтација со световната власт. Во таквите случаи станува збор за *полицитизација* на црквата, за нејзини претензии за световна власт, и тоа за таканаречена *политизација*, зашто настојувањето да се допре до (дел од) власта, не оди преку судир, туку преку соработка со носителите на власта, т.е. преку нивна поддршка. Во нашиот случај, меѓутоа, *не станува збор за црковна полицитизација, макар и политизација!* Девијантниот, односно компромисниот однос, со својот некритички, нагласено позитивен став спрема даденото општествено устројство, само потсетува на позитивната црковна политизација. Меѓутоа, тука не станува збор за обид на високите кругови на црквата, под маската на есхатолошките идеали да ги протураат сопствените стремежи за поседување на дел од световната власт, во општествено-историски услови кога оваа не е јасно одвоена од световната власт, туку за обид на црковната институција да си го (ре)афирмира општествениот статус што по природата на работите ѝ припаѓа, во едно општество кое, под маската на ригидна доследност во спроведувањето на сопственото посветовување или секуларизација, го крие својот иманентен стремеж за целосна идеолошка супремација!

ТРЕТ ДЕЛ
СВЕТОВНОТО ОПШТЕСТВО И ИМАНЕНТНИТЕ СВОЈСТВА НА
ЦРКВАТА И РЕЛИГИЈАТА

Теоретската валидност на принципите според кои се формира односот црква-световно како автентичен, или пак девијантен (компромисен) – ови прети вид на такав однос не постои – зависи од валидноста на хипотезите кои се однесуваат на прашањето: како спојати едни наспроти други барањата што световното општество ги поставува пред црквата и религијата од една страна, и иманентните особини на црквата, на нејзиниот религиски концепт и на целокупниот религиски систем зад кој стаа стоти, од друга страна. Сега е момент да се застапе во одбрана на ште хипотези, т.е. да се докаже дека световното општество, со своите иманентни барања црквата да не се полизира и да не врши идејна и етичко-културна суспремација, навистина стои во хармонија со обеите димензии на црквата, а дека барањата кои немаат висинска врска со спремешој за световност, какво што е на пример барањето познато од практиката на поранешните социјалистички земји, црквата и религијата целосно да вонат во сферата на приватното, одаи наспроти нивната природа, односно со нив се наоѓаат во спротивставеност.

7. Црквата во обете нејзини димензии и стремежот за политичка власт

7.1. Црквата како институција и проблемот на „земната“ власт

Несомнено, во „земната димензија“ на црквата, т.е. во нејзината природа на институција, има еден момент којшто ѝ оди на рака на црковната политизација, сфатена како стремеж на црквата да се инволвира во сферата на политичкото. Тој момент е власта, сфатена во една поширока смисла - како моќ да се спроведе сопствената волја над други субјекти, т.е. како надреденост, авторитет. Во врска со тој момент присутен кај секоја институција, теоретичарите забележуваат: „Институциите создаваат и бараат хиерархија, поделба на надлежностите и овластувањата, центри што издаваат заповести и „маса“ што е должна да ги почитува и спроведува; а често воведуваат и олигархиско владение, кое не е...”железен закон“ на секоја институција, но е можно, зашто секоја институција, како таква, содржи латентни услови за тоа”¹⁰⁸. Институцијата пак, што ни е предвид, црквата, мора да е особено блиска до тие стремежи штом, како што може да забележи секој упатен, нема дефиниција на црквата која не ја нагласува нејзината централизираност и хиерархиска поставеност, и штом, како што може да забележи и било кој неупатен, доста е да се фрли поглед врз група од три лица во црковна одежда, па да се сфати кој од нив е на повисока, а кој на пониска институционална позиција...

Зошто фактот што кај црквата власта е посебно нагласен елемент би можел да води кон црковна политизација?

На ова прашање може да се одговори и на една „здраворазумска“ основа. Имено, и во таканаречениот „обичен живот“ е лесно забележливо дека власта, сфатена како моќ на даден субјект да ја спроведува својата волја над друг/и, честопати, независно од тоа дали е

во прашање некоја „помала“ или „поголема“ власт, настојува да стане „што поголема власт“, т.е. да заземе што поширок простор или што подлабоко да продре во просторот што веќе го поседува, односно, под себе да потчини што поголем број на субјетки или да покрие што побитни сфери од животот на оние субјетки кои веќе ги има „под свое“. Ако стремежот за експанзија - оти за таа особина на власта станува збор, не ѝ е туѓ и на една „мала власт“ од сферата на приватното, дотолку е посигурно дека тој стремеж ѝ е близок на една моќна власт од сферата на религиското, каква што е црковната или „духовната“ власт како таква, независно од крајната смисла заради која, и таа власт, и самата црква, е востановена. Главната цел пак на тој стремеж, секако е она општествено подрачје во кое, паралелно со црковната или „духовната власт“, се протега онаа друга моќна институционализирана власт, политичката, односно, „световната“ власт: подрачјето на државното...

Меѓутоа, станува збор за една предиспозиција на црквата да се инволвира во сферата на политичкото; дали црквата навистина и ќе настојува да се инволвира во таа сфера или не, тоа е прашање што не стои во директна врска со природата на црквата како институција - макар што, се разбира, без извесна предиспозиција на црквата во оваа смисла, тоа инволвирање не би било можно, туку првенствено стои во врска со степенот на развој на општеството и мерата во која се меѓусебно издиференцирани неговите одделни сфери, пред сè сферата на политичкото, од една страна, и сферата на религиското, од друга страна.

Имено, во времето кога првобитните христијански црковни општини, организирани како заедници на „верните во Исуса Христа“, ќе преминат во црковна институција каква што, во основа, и денес ни е позната, општествените услови за едно појасно диференцирање меѓу она што е власт во сферата на „духовното“, и она што е власт во сферата на

¹⁰⁸ Јован Ѓорѓевиќ, цит. дело, стр. 57.

„световното”, начелно се зрели, што во древните епохи (во времето на старата египетска, месопотамска, еврејска, римска или грчка држава) не беше случај.

Но, едно е да се зрели општествените услови за едно вакво раздвојување, а друго е раздвојувањето да даде зрели, заокружени резултати. Тоа ќе се покаже како долготраен процес со напредувања и падови. Затоа црквата, од моментот на своето конституирање како институција со власта како доминантен елемент на нејзината структура, во некоја мера „ќе копнее” по „световната” власт: од една страна, нејзе веќе не ѝ следува автоматски учество во вршењето на „световната” власт, како што тоа беше случај со секоја „духовна” власт во претходните епохи, кога оваа, или беше инкорпорирана во самата држава, или државата беше во нејзина служба, сеедно; од друга страна, историската дистанца е мала, „сеќавањето” свежо и „носталгијата” силна по она време кога власта претставува едно цело, само однатре поделено на сегментите „духовно” и „световно”. Од своја страна пак, во тој општествено-историски момент и сферата на политичкото сè уште не ги има развиено своите особености во толкава мера, за да си биде самодоволна. И, сè додека и самата не ја достигне својата полнота, таа ќе се стреми да ја има „духовната” власт, односно црквата во своја непосредна близина, се разбира, настојувајќи притоа оваа да биде поставена барем за едно скалило подолу од неа, што час ќе ѝ успее, а час нема да ѝ успее. А, кога ќе ги заокружи своите иманентни особености и ќе избие како доминантна сфера во општествениот живот што ќе се случи на прагот на модерното доба, сферата на политичкото без двоумење ќе ја пресече својата, некогаш поцврста, некогаш полабава, но секогаш амбивалентна врска со црквата, преку фамозната нормативно-правна одредба - „Црквата е одвоена од државата”, со која се означува раѓањето на деконфесионализираното, световното општество. Се разбира, степенот на зрелоста на едно општество како световно, ќе

остане отворено прашање што треба да се испитува од општество до општество, и од момент до момент.

Ако е точно дека црковната политизација не ѝ е иманентно својство на црквата како институција, ако, значи, нејзината природа е таква што може, но не мора да се политизира - како што тврдиме, тоа значи дека во услови кога, во принцип, не смее да се политизира, т.е. во услови на едно световно општество, црквата не губи ништо од својата природа на институција. А, ако е така, тоа значи дека таа, во својот „земен аспект”, т.е. во својата димензија на институција, сама по себе стои во хармонија со световното општество, односно, дека таа хармонија може да биде нарушена само од некој момент *надвор* од нејзината природа: или општествен, кога самото општество ќе отстапи од својот деклариран принцип и ќе побара од црквата, а оваа - ќе прифати, поддршка за остварување на некој негов интерес што се покажал поургентен одошто интересот околу неговата сопствена световност, или „чисто” човечки, кога луѓето на црквата ќе заборават дека се луѓе на црквата и ќе се поведат по некои свои лични и групни интереси.

Но, врз основа на што тврдиме дека политизацијата не е неодвоиво својство на црквата? - Она без што црквата не е црква, во смисла на нагласено централизирана и хиерархиски поставена институција, е елементот власт, во смисла на надреденост, т.е. моќ на едни субјекти да ја спроведуваат својата волја над други субјекти. Но, црковната власт си останува она што е – надреденост, т.е. моќ на едни субјекти да ја спроведуваат својата волја над други субјекти, и кога се врши сосема независно од сферата на политичкото, во рамките на црковната автономија!

Но, црквата не може да се сведе на нејзината „земна” димензија (точка 3.2.). Нејзината „отадеземна” димензија пак, е искажана во нејзиното учење чијшто темел е Библијата. Оттука, нам ни се поставува прашањето: Како учењето на црквата, а пред сè Библијата, гледа на световната, на „земната”, власт? Речено поинаку, ни се поставува

прашањето за христијанското социјално-етичко учење и проблемот на световната власт како негов централен проблем.

7.2. Социјално-етичкото учење на црквата и проблемот на „земната“ власт

7.2.1. Библиското социјално-етичко учење и проблемот на „земната“ власт

а) Непросирноста на Библиската Реч (проблеми на природот)

Секоја најава дека во даден (кон)текст ќе се говори за тоа како Библијата гледа на ова или на она прашање, треба да се сфати условно: она што еден истражувач максимум може да го постигне е да го дофати ставот спрема одредено прашање што е содржан во дадено издание на Библијата, прекршен низ призмата на сопственото време.

Го свртуваме, значи, вниманието врз следните два момента: прво, дека не постои издание на Библијата кое е „црковно неутрално“ и второ, дека не постои начин да се примат библиските пораки, без да се прекршат низ сопствената, општествено - историски обусловена призма.

Првата забелешка сигурно звучи изненадувачки за многумина, зашто во нашата вообичаена претстава, Библијата е една единствена, дадена еднаш засекогаш. Но, тоа не е сосема така.¹⁰⁹ Факт е дека едни

¹⁰⁹ Православната црква користи Свето Писмо (Библија) во чијшто дел под назив Стар Завет се подредени педесет книги без некое нивно внатрешно групирање, и сите тие се вклучени во канонот (мерилото, нормата) на Стариот Завет. И за Римокатоличката црква овие педесет книги се сотовка на Стариот Завет, но сите тие немаат подеднакво значење. Имено, единаесет од овие книги се сметаат за деутероканонски, т.е. за списи со помало значење од останатите, канонските. Истите тие единаесет книги, меѓутоа, кај протестантската црква се исклучени од текстот на Стариот Завет, што значи, во одредени изданија на Библијата, во тој дел се среќаваат само 39 книги, што е на пример случај со изданието „Biblija, Stari i Novi Zavet“, preveo Lujo Bakotić, Novi Sad, 1990, кои се групирани во четири големи поглавја: „Пентатеук“ („Пет Мојсиеви книги“), „Историски книги“, „Поетски книги“ и „Пророци“. Исклучените списи, наречени апокрифни (скриени, тајни), протестантите ги сметаат за поучни, но не и за библиски. За тоа како дошло до оваа ситуација, во веќе цитираната Enciklopedija Živih religija kaj zborot Biblija, го среќаваме

изданија на Библијата - оние во католичка или православна редакција, во делот Стар Завет, содржат педесет книги, додека други изданија - оние во протестантска редакција, во тој дел вклучуваат единаесет книги помалку. Истите тие единаесет книги што се исклучени од Библијата во протестантска редакција, се вклучени во Библијата во католичка редакција, но имаат третман на книги со помало значење од останатите, т.е. се сметаат за деутероканонски, што не е случај пак со книгите на Стариот Завет во православна редакција, зашто сите тие имаат поеднаков третман: третман на канонски книги. И додека во сите три црковни традиции се почитуваат дваесет и седумте книги што го сочинуваат Новиот Завет кој во тој облик е заокружен во IV век по Христа, постои податок дека Етиопската црква користела поголема, а Несторијанската, помала новозаветна збирка!¹¹⁰ Оттука, без оглед на тоа колку сево ова е релевантно за прашањето околу власта, овој истражувач смета дека е должен да нагласи дека секогаш кога ќе ја спомне Библијата и нејзиниот однос спрема власта, ќе мисли на она одредено издание на Библијата, што овде го користи за анализа: изданието под назив Свето Писмо, Библија, во превод на современ македонски јазик, кое го има добиено благословот на Светиот архиерејски синод на Македонската православна црква - како што стои на неговата внатрешна насловна страница.¹¹¹

следното објаснување: „Грчкиот превод на хебрејските свети списи (Септаквинта) сочинет за потребите на еврејската заедница во Александрија околу II век пред Христа, содржел додатни списи кои еврејската традиција на крајот ги исклучила, но кои првобитната христијанска црква, која говорела грчки, ги вклучила како дел на Стариот Завет...Текстот на Септаквинта бил меродавен сè до Реформацијата, кога поголемиот број протестантски цркви го ограничиле Стариот Завет на Хебрејската библија. Хебрејската библија е поделена на дваесет и четири книги кои заедно се нарекуваат „Танах“...Триесет и деветте книги на протестантскиот Стар Завет се резултат на делењето на книгите кои во Хебрејската библија се сврстени заедно”.

¹¹⁰ Пописот на книги што го сочинуваат Новиот Завет христијанската црква го окончува во IV век по Христа и тој опфаќа 27 книги, што се почитувани и од католичката, и од православната и од протестантската традиција. Се работи за четири Евангелија, Делата апостолски, дваесет и едно Апостолско послание и Откровението (Јованово). Меѓутоа, Етиопската црква има поголема збирка од оваа, а Несторијанската црква - помала!

¹¹¹ Свето Писмо (Библија), Британско и инострано библиско друштво, Лондон, 1990;

Втората забелешка ќе повлече реакција кај почитувачите на Библиската Реч, од недоумица до отпор. Но, овој истражувач е начисто со тоа дека начинот на којшто тој, како впрочем и секој негов современик - верник или атеист, ги прима библиските пораки, мора да отклонува од онаа првична смисла што на тие пораки сакале да им ја дадат нивните автори, кога го рекле тоа што го рекле. Имено, текстовите што се влучени во Библијата се од различен датум но, во секој случај, се необично стари¹¹² : најмладиот текст, според историчарите на Библијата, датира од првиот век по Христа, а другите се пишувани или усмено пренесувани низ еден период од колу 1600 години наназад од тој краен датум, настрана фактот што нивното (писмено) забележување се одвивало на три различни јазици: хебрејски, латински и грчки. Од друга страна, науката, попрецизно - социологијата на литературата (а Библијата несомнено има своја литерарна димензија), вели дека услов за непосредно комуницирање на приемот на еден текст, и авторот на тој текст, е нивната заедница на култура, стварност и јазик. Таа заедница, како што забележува Роберт Ескарпи, со протекот на време меѓу создавањето на еден литерарен текст и неговото восприемање, во поголема или помала мера се разбива, па секој читател тој текст го прима така што го прекршува низ призмата на својата стварност, култура и јазик, а тоа се општествено-историски посредувани категории.¹¹³ Значи, тоа го прави дури и оној читател на библискиот текст кој длабоко верува во неговите максими - „Целото

1990 United Bible Societies - London.

¹¹² За староста на преданијата опфатени во библиските текстови говори пред сè самата нивна содржина. Така, за зборникот Хебрејска Библија односно за христијанскиот Стар Завет се вели: „Од неговите страници се чита историјата, спрема достигнувањата на денешната наука, честопати многу веродостојна...Стариот Завет го опишува раздробјето на еврејската историја од почетокот на доселувањето во Каан, преку прилагодувањето и преминот од сточарско на земјоделско производство, распадат на родовско - племенското устројство, развојот на робовладетелските односи и оснивањето на кралството, првото губење на самостојноста, препородот по враќањето од прогонството во Вавилон, оснивањето на новата државна заедница, па сè до потпаѓањето под стопанско-политички, а со самото тоа и културно влијание на еленистичките држави”. - Eugen Werber, „Povjest Talmuda” во - Talmud, Otokar Keršovani, Rijeka, 1982, str. 9-10.

¹¹³ Да се види: Robert Escarpit: „Sociologie de la littérature”, PUF, Paris, 1960.

Писмо е од Бога вдахновено...” (2. Тим. 3:16) и „... никогаш според човечката волја не е изречено пророштво...” (2. Петр. 1:21), што повлекува силен стрептеж, ништо да не се измени во неговата содржина и смисла, што, впрочем и е санкционирано на сосема дециден начин во самото Писмо:”...Ако некој нешто додаде кон нив, нему Бог ќе му наметне поразии напишани во оваа книга./ Ако некој одземе од пророчките зборови на оваа книга, Бог ќе му одземе дел од книгата на животот, и од светиот град...” (Откр. 22:18-19).

Посебен проблем во врска со прашањето - како што поавтентично да се сфати библискиот текст во едно исразување како нашево, претставува фактот што секое научно толкување оперира со поими, а библиското четиво не располага со развиена поимна апаратура. Имено, поимот, како што обично се определува, е еден од основните облици на мислењето, мисла за суштината на некој стварен или замислен предмет, член на мисловна врска што се искажува низ суд. Формите пак на искажување што се користат во библиското четиво, повеќе се насочени кон волебото, емотивното, афективното, интуитивното, општомисловното или мечтателското, одошто кон мисловното што трага по суштината на нештата. Имено, библиското четиво се состои од митови, легенди, описи на историски настани, обичајни и други прописи, па изреки, параболи итн., сè до чисто поетски творби. Впрочем, еве што велат Исусовите ученици за начинот на којшто тој го изложувал своето учење: „Сето ова му го зборуваше Исус на народот во параболи и без приказни не им говореше ништо” (Мат. 13:34); „И со многу такви параболи им го проповедаше словото...” (Марко, 4:33). Во најтесна врска со овие облици на искажување е и нивната непрецизна и архаична терминологија. Така, ние ќе заклучуваме што е тоа што Библијата го сугерира како исправен христијански однос спрема сферата на политичката власт, врз основа на искази кои говорат за „ќесарот”, „начелниците и судиите земни”, „царствата на светот и нивната слава” итн., па и за самиот „свет” во

смисла на „земното“ што стои отаде „небеското“, зашто „царствата“ токму на тој „свет“ и му припаѓаат...

Меѓутоа, ако со сигурност можеме да тврдиме дека библиските пораки за нас не се докрај прозирни во нивната изворна смисла, т.е. дека ние нив нужно ги примаме како „деца на нашето сопствено време“, тоа исто мора да важи и за црквата: во крајна линија, и црквата е сочинета од живи луѓе!

Па, да му пристапиме на библискиот текст. Но, со која концепција?

б) Главната матица на јудео-христијанската мисла

Аналитичарот што „ќе го прочешла“ библискиот текст и ќе ги извлече оттаму сите библиски искази кои се однесуваат на она што денес го нарекуваме сфера на политичкото со власта во нејзиното јадро, ќе се најде во голема недоумица: она што ќе го увиди е дека библиските испраќачи на пораки заземале различни, па и меѓусебно противречни ставови спрема тој ист предмет на своите размисли. Така, едни библиски пораки содржат нагласено позитивен, дури, апологетски став спрема она што го нарекуваме политичка власт, па доколку црквата нив ги земе како ориентири на своето однесување, лесно ќе западне во политизација, и тоа во таканаречена позитивна политизација, т.е. ќе настојува да воспостави некој облик на непосредна соработка со носителите на власта околу вршењето на самата власт; други библиски пораки пак, содржат негативен, дури презрив став спрема власта и оттука водат кон целосна незаинтересираност за она што се случува во овој домен на „земниот“ живот. Но, што да правиме со овој податок, дека, ете, библиските ракописи и тука, на планот на таканаречената социјална етика, се некохерентни, како што е забележано дека се

некохерентни и на некои други планови?¹¹⁴ Од таа фактичка ситуација би произлегол логичен заклучок, кој, меѓутоа, не мора да биде и вистинит: дека црквата, било како да се однесува спрема сферата на политичкото, секогаш се однесува во склад со нејзината религиска суштина, зашто, ете, самата Библија во која таа суштина е искажана, нуди социјално-етички решенија „за секоја пригода“!

Постои ли некој подлабок ред во тој „неред“ меѓу библиските ставови спрема власта?

Секогаш кога ќе западнеме во безизлез, паметно е да се вратиме на почетната точка на движењето. Што стои на самиот почеток на целава оваа наша размисла, ако не одредена определба на поимот религија? Па, да појдеме од една таква определба која ветува најмногу. Со оглед на нашата тема, таква е определбата на американскиот социолог на религијата Глен Вернон, што веќе ја цитиравме во еден друг контекст (точка 1.2.2.): „Религијата е оној дел од културата, кој се состои од заеднички верувања и обичаи кои, не само што го идентификуваат или го дефинираат натприродното, односно светото и човековиот однос спрема него, туку исто така, го поврзуваат (тоа натприродно и свето) со познатиот свет на тој начин што ја снабдуваат групата со морални дефиниции за тоа што е добро (т.е. во согласност или одобрено од натприродното) и што е лошо (т.е. што не е во согласност или му противречи на натприродното)“.

И, навистина, сега излезот веќе се назира: ако е така како што се вели во оваа определба на религијата, тоа значи дека на еден кохерентен верски систем се надоврзува и кохерентен етички систем; а, ако во даден случај тоа не е сосема така, ако даден систем на определби со етичка

¹¹⁴ Уште просветителите тврделе дека библиските текстови се некохерентни во многу точки, а многумина автори по нив, го разработувале ова тврдење. Во оваа смисла, за Стариот Завет е речено: „Четивото на Стариот Завет понекаде толку се разликува што во одделни ракописи се наидува на недоследности, па дури и противречности во описот на еден ист настан или поим“. - Eugen Veber: „Povijest Talmuda“, предговор кон Talmud..., str. 10. Во иста смисла, за Новиот Завет е речено: „Јовановото Евангелие говори за Исус како за логос. Тоа е потполно нова тема. Го нема Исус како обичен човек што се родил во јасли...“ - Bранко

содржина пројавува извесен степен на внатрешна некохерентност иако верскиот систем на кој му кореспондира е заокружен во доволна мера - што е неспорно кога е во прашање христијанскиот верски систем, тоа значи само едно: дека одделни негови определби не произлегуваат од главниот тек на кореспондентната верска концепција, туку од некои странични меандри на тој тек, или пак својот извор го имаат на сосема друго место!

Сега веќе е јасно кој ќе биде нашиот следен чекор: да утврдиме кои библиски искази со социјално - етичка содржина се во најтесна врска со јудео - христијанскиот верски концепт и оттука претставуваат ориентири за црквата автентични на нејзината религиска суштина, а кои искази се во подалечна врска со тој верски концепт или пак, можеби и не стојат во никаква врска со него, т.е. се помалку автентични, па и неавтентични.

За да ѝ пристапиме на таа задача, потребно е најнапред да ја скицираме јудео - христијанската концепција во нејзините основни контури.

Се чини дека таа концепција, за своја почетна точка ја има максимата: „...целиот свет лежи во зло” (1.Јов.5:19). Всушност, првичниот библиски податок за светот е дека тој е една совршена творба, што е констатирано и од страна на Врвниот Авторитет - самиот Творец: „И виде Бог дека е многу добро сè она што го беше создал...” (1.Мој.1:31), и лирски е опеано од страна на псалмистот: „Кога ќе ги погледнам небесата, делата на прстите Твои, па месечината и ѕвездите, што си ги поставил Ти/...Господи, Господи наш, колку е чудесно името Твое по целата земја!” (Псал.8:3 - 9). Во таа совршена креација, човекот зазема посебно место: „Што е тоа човек.../Си го направил малку помал од ангелите но со слава и чест си го овенчал/ и си го поставил над делата на рацете Твои и сè си потчинил под нозете негови” (Псал. 8:4-6). Меѓутоа, тој свет потпаѓа под власта на злото, по Гревот на Адам и Ева: „И

бидејќи не се обидоа да Го имаат Бога во разумот свој, тоа Бог ги предаде на изопачен ум...” (Рим. 1:28). Станува збор за власта на „...големиот змев - старата змија, наречен ѓавол и сатана, која ја мами целата вселена...” (Откр. 12:9). Сè се одвива по Божјата промисла и правда: Побунетиот и паднат човеков род се предава во владение на побунетиот и паднат ангел. Но, Бог останува врвен суверен, иако повлечен во позадина: „и не воведи нè во искушение, но избави нè од лукавиот, зашто Твое е царството, и силата, и славата во сите векови. Амин!” (Мат. 6:13). Освен што е ограничено по својата моќ, владението на Сатаната е и временски ограничено. Рокот се исполнува со испраќањето на Божјиот Син на земјата и неговото жртвување: „Но кога се исполни времето, Бог Го испрати Својот Син, Кој се роди од жена и се потчини на Законот, /за да ги откупи оние, што се под Закон, та да примиме посиновение” (Гал. 4:4-5); „...преку Неговите рани ние се излекувавме” (Иса. 53:5). Да се прими „посиновение” значи да се биде прибран во царството Божјо, да се биде „излекуван” значи да се искуси Спасот од Прародителскиот грев, а со тоа и од смртта, оти речено е: „...гревот влезе во светот преку еден човек, а преку гревот - смртта...” (Рим. 5:12). Од Гревот, до Спасот - практично, низ целата своја историја (оти, оваа започнува по Гревот, со изгонувањето на првите луѓе од Рајот, и завршува со прибирањето на верните души во царството Божјо, т.е. со Спасот), човекот е во „светот” како во некој „попатен град”: „...овде немаме постојанен град, туку го бараме оној, што ќе дојде” (Евр. 13:14). Сепак, уште тука почнува есхатонот, Крајниот крај, зашто е речено: „И еве, ќе дојдам скоро, и отплатата Моја е со Мене, за да му дадам на секого според делата негови” (Откр. 22:12). Значи, луѓето мора да настојуваат исправно да се однесуваат во текот на својот „привремен престој” ако сакаат да ја искушат Апсолутната иднина: „...и по таков начин да си собираат сокровиште - добра основа за иднината, за да постигнат живот вечен” (1. Тим. 6:19), иако Божјото решение си останува Божјо решение, т.е. во крајна линија е неизвесно: „И така, тоа

зависи не од оној, кој пожелува, ниту од оној, кој трча, туку од Бога, Кој милува” (Рим. 9:16). Кое однесување е исправно однесување? - Во ситуација кога „светот” е под едно специфично двовластие - непосредно, под власта на Сатаната и, во крајна инстанца, под власта на Бога, примарно прашање во доменот на она што човек може да го стори за себе, е прашањето, за кого ќе се определи, оти се знае: „Ниеден слуга не може да им служи на двајца господари; зашто, или едниот ќе го замрази, а другиот ќе го засака, или на едниот ќе му угоди, а другиот ќе го презре. Не можете да служите на Бога и на Мамона” (Лука, 16:13). Кому треба да му се даде довербата, односно каде треба да се вложат заложбите, во „световното” или во „небесното”, тоа е прашање во врска со кое постои убедлив ориентир: „А светот поминува и похотите негови, а оној, што ја извршува волјата Божја, останува довека” (1. Јов. 2:17). Сепак, човек е слободен да ја изврши или да не ја изврши волјата Божја - на свој ризик. Да се изврши волјата Божја, пред сè, значи да се прими Божјото сведоштво, „А сведоштвото е тоа дека Бог ни дарувал живот вечен; и тој живот е во Неговиот Син./Кој Го има Синот Божји, тој го има и тој живот; кој Го нема Синот Божји, го нема тој живот” (1. Јов. 5:11-12).

Накучо, јудео-христијанската верска концепција поаѓа од идејата за грешноста на светот, за да заврши со вербата во Спасот и искусувањето на вечниот живот; целиот свет лежи во зло, но тој може да биде победен и надминат: „и ова е победата што го победи светот - верата наша” (1. Јов. 5:4).

Рековме дека библиската концепција, со својата најдлабока смисла, ја негира вредноста на секоја црковна политизација. Од овој згуснат мозаик на библиски цитати кој, според нас, прегнатно ја искажува таа концепција, се гледа врз што го поттипраме тој наш заклучок. Имено, црковната политизација, било да е позитивна, било да е негативна, т.е. било да подразбира соработка, било да подразбира сукоб на црквата со световните моќници околу вршењето на власта, секогаш е настојување лимитирано со хоризонтот на „земното”, т.е. на

„светот“; библиската, јудео-христијанска верска мисла, пак, е типично есхатолошка мисла, устремена спрема конечната победа над „светот“ и спрема неговата трансценденција, т.е. преминот во небесното. Меѓу стремежот на црквата што поудобно да се вгнезди во „светот“ со посредство на политичката моќ, и библискиот стремеж да се надмине „светот“ и да се искуси Апсолутната иднина, противставот е директен и непомирлив.

Но, ако Библијата, со својата најдлабока, есхатолошка порака, ја одвраќа црквата од секаков облик на политизирање, какво однесување ѝ сугерира на социјален план преку своите пораки, специјално посветени на таа тема, кои би можеле да ги наречеме пораки од доменот на социјалната етика?¹¹⁵ Се разбира, зборуваме за едно имплицитно сугерирање, зашто дури и во моментот кога е пишуван најмладиот новозаветен текст (I век по Христа), црквата како институција сè уште не е конституирана, т.е. зборуваме за пораки адресирани, не до институцијата црква, туку, до „верните во Исуса Христа“, групирани во тогашните црковни општини...

в) Исус и „земната“ власт

Според нашите согледувања, меѓу новозаветните искази, директно или индиректно врзани со прашањето - каков треба да биде христијанскиот однос спрема „царствата на светот“, „земната моќ и слава“, „ќесарот“, „начелниците, големците и судиите земни“ итн., доминираат оние што сугерираат целосна *апокалиптичност*. Тие извираат од самата матица на јудео-христијанското верско учење, т.е. стојат во најтесна врска со нејзините два клучни момента - идејата за грешноста

¹¹⁵ „Кога станува збор за учењето, за верската идеологија, во рамките на тој поим можеме да разликуваме два момента: верско учење во потесна смисла (теолошко учење) и етичко учење. Етичкото учење содржи индивидуална етика, односно гледишта за односите и ставовите на поединците спрема разни вредности, па со самото тоа и спрема други луѓе и социјална етика, гледишта за постоечкиот поредок и државата, како и за односите спрема нив“. - Vuko Ravićević, цит. дело, str. 330.

на „светот“ и вербата во Спасот, сфатени на посебен начин. Имено, идејата на грешноста на светот, како нивно теолошко лежиште, е сфатена ригидно, доведена до нејзините крајни консеквенци, а категоријата на Спасот е поставена „камерно“, т.е. индивидуалистичко-спиритуалистички.

Попрецизно речено, во основата на таа аполитична социјално-етичка концепција лежи една верска концепција во потесна смисла на зборот, која поаѓа од тоа дека светот е дотука огрезнат во зло, што ништо во него (веќе) не може да се смета за ускладено со Божјата волја и мудрост, освен верната душа, заради што човештвото (ќе) учествува во Спасот, односно (ќе) се презентира пред Страшниот суд со надеж за поволен исход, исклучиво со добродетелите на одделните души, а не и со бонитетот на општествениот живот: Општеството, заедно со неговите одделни сегменти, од кои, секако, најекспониран е оној, на власта, всушност е самиот „свет“, а нели, овој е целосно потонат во сенката на злото...

Ваквите теолошки постулати одвнатре ја лимитираат оваа социјално - етичка концепција, и оттука таа останува рудиментирана, а аполитичноста се јавува како нејзино единствено можно практично исходиште.

Неа ја застапува самиот Син Божји, Исус, и тоа пред сè, се гледа од фактот што аполитичноста е константен став во неговиот краток овоземен живот.

Еве ја, впрочем, теолошката подлога на Исусовата аполитичност:

Прво, Исус силно инсистира на моментот грешност на светот, односно поставува реска граница меѓу „земното“ и небеското“: „...иде кнезот на овој свет и во Мене тој нема ништо“ (Јован 14:30); „Моето царство не е од овој свет...; но царството мое сега не е овде“ (Јован 18:36); „Јас им го предадов Твоето слово и светот ги замрази, зашто тие не се од светот, како и Јас што не сум од него“ (Јован 17:14), итн.

Што се однесува до неговата концепција за Спасот и преминот во царството Божјо, таа е нагласено индивидуалистичко-спиритуалистичка. Имено, од следниов Исусов исказ се добива недвојбен впечаток дека Спасот и царството Божјо се реализираат - во самата душа: „Запрашан од фарисеите, кога ќе дојде царството Божјо, Он им одговори: „Царството Божјо нема да дојде забележливо,/ ниту ќе кажат: ‘Еве, овде е’ или ‘Ене, онде е’. Зашто царството Божјо е во вас внатре” (Лука 17:20 - 21)! Дури, се чини дека царството Божјо воопшто и не е нешто што допрва би настапило, туку дека тоа е веќе дадено, и тоа (sic!) - во душата на секое дете, па сè што треба да се стори е, чистотата на детската душа да се запази или да се поврати, ако се изгубила: „...Вистина ви велам, ако не се повратите и не бидете како деца, нема да влезете во царството небесно”; /кој пак ќе се смири како ова дете, тој е поголем во царството небесно;/ и кој прима такво дете во Мое име, Мене Ме прима” (Мат.18:3-5)! Ако светот се доживува како наполно втонат во зло, а Спасот и царството Божјо се откриваат во просторите на неизвалканата душа, тогаш, јасно, интересот за надворешниот свет се губи, односно, врз тој свет се фрла поглед само за да се види дали е запазена неопходната дистанца од него („...родениот од Бога се пази и лукавиот не се допира до него” - 1.Јов. 5:18), а сиот устрем на верниот се свртува навнатре, кон сопствената душа, оти нели, тоа е единственото место на инаку грешниот „свет” кај што е можна средбата со Бога. Но, средбата со Бога не се остварува директно, туку со посредство на ближниот, па оттука, и љубовта спрема Бога се искажува како љубов спрема ближниот: „Бога никој никогаш не го видел. Ако се сакаме еден со друг, Бог пребива со нас и љубовта Негова е совршена во нас” (1. Јов. 4:12). Од ова е јасно кои се консеквенците на теолошките решенија од кои поаѓа Исус, на планот на неговата социјална етика: таа, социјалната етика, паѓа во целосна сенка на индивидуалната етика и тоа, на интерперсоналната етика, т.е. на етиката на релација човек-човек. Ова ќе го сублимира Исусовиот ученик Симеон Петар, претходно, сосема со

право, нарекувајќи се себеси „слуга на Исуса Христа“; со право, зашто тој, сосема доследно на концепцијата на својот учител, на оние кои ги воведува во верата, им ги дава следните упатства: „...ако се оддалечите од гнилежните похоти на овој свет;/ затоа, грижејќи се за ова сестрано, принесете кон верата своја добродетел, а кон добродетелта разум, /кон разумот воздржување, кон воздржувањето трпение, кон трпеливоста побожност, кон побожноста братољубивост, кон братољубивоста љубов/...бидејќи по таков начин ќе ви се овозможи слободен влез во вечното царство на нашиот Господ и Спасител Исус Христос” (2. Петр. 1: 4-11).

Се разбира, оној што предничи во настојувањето да се оддалечи од „гнилежните похоти на овој свет” е самиот Исус. Сведоштво за тоа ни даваат Евангелијата: „И кога Го одведе на една висока планина, ѓаволот му ги покажа наеднаш сите царства на светот. /И му рече ѓаволот: „Тебе ќе Ти ја дадам сета оваа власт, и нивната слава, зашто мене ми е предадена, и ја давам кому што сакам./Ако ми се поклониш, сето тоа ќе биде Твое”. /Но Исус му одговори и рече: „Бегај од Мене, сатано, оти е напишано: ‘На Господа, твојот Бог, клањај Му се и само Нему служи Му!’” (Лука 4:5-8); „Но, Исус, штом разбра дека сакаат да дојдат и да Го фатат за да Го направат цар, се оддалечи Сам во гората” (Јован, 6:15). Тој што има ваков животен став спрема „светот” и неговите „царства”, т.е. спрема сферата на политичкото, и на другите може да им го препорача само следното како исправно однесување на социјален план: „Дајте го ќесаровото на ќесарот, а Божјото на Бога”. Од контекстот од кој е извлечен овој исказ (Лука, 20: 25), е јасно дека на ќесарот треба да му се даде она што нему му припаѓа: металната пара во која е вдлабнат ќесаровиот лик; по асоцијација е јасно што треба да му се даде на Бога, т.е. што е она што нему му припаѓа: духот, којшто, се знае, оти така е речено уште во Стариот Завет, Бог му го вдахнал на човека (1. Мој. 2:7).

Очигледно, концепцијата што ја имаме предвид, било да појде од прашањето каков би требало да биде односот на верникот спрема Бога,

било да појде од прашањето каков би требало да биде односот на верникот спрема „светот“ и неговите одделни сегменти од кои најекспониран е оној, на власта, води кон оградување од светот како глобален животен став, односно, до аполитичност како посебен, социјален став. Таа сугерира само еден вид активитет на социјален план: милосрдие спрема оној што е на социјалните margins; оти милосрдието спрема оној што е на социјалните margins, спрема болниот и сакатиот, сиромавиот и незаштитениот, понижениот и навредениот, е израз на една чиста љубов, непоматена од било какви калкулации, а „...Бог е љубов и... оној кој пребива во љубовта, пребива во Бога и Бог - во него“ (1. Јов. 4:16). Од таа концепција пошол и Свети Апостол Јаков кога рекол: „Чиста и непорочна вера пред Бога и Отецот е оваа: да пригледуваш сираци и вдовици во ривните маки и да се пазиш да останеш неосквернет од светот“ (Јак. 1:27). Со тоа ја искажал целокупната социјално-етичка концепција на својот учител и нејзината верска основа. Но, ова не е единствената библиска концепција за прашањето што ни е предвид.

г) Апостол Павле и „земната“ власт

Социјално - етичката концепција на еден од Исусовите ученици, на Светиот Апостол Павле, меѓутоа, е нешто сосема друго! Имено, Светиот Апостол во едно од своите Посланија ќе рече: „Секоја душа да им се потчинува на претпоставените власти, зашто нема власт, што не е дадена од Бога./ Затоа оној што се противи на власта, тој се противи на Божјата наредба. А оние, што се противат, тие ќе паднат под осуда./ Затоа, начелниците не се страшни за добрите дела, туку за лошите; сакаш ли, пак, да не се боиш од власта, тогаш прави добри дела, па ќе добиеш и пофалба од неа; /оти таа е слугинка Божја за твое добро. Ако, пак, правиш зло, тогаш страхувај, бидејќи тој не носи залудно оружје; тој е служител Божји и со гнев се одмаздува на оној што прави зло.

/Затоа треба да се покорувате, и тоа не само поради страв, туку и поради совеста своја. /Затоа и данок плаќате, оти тие се Божји служители, и со тоа постојано се занимаваат./И така, дајте секому, што сте му должни: кому данок - данок; кому давачка - давачка; кому страв - страв; кому чест - чест." (Рим. 13:1 -7).

Светиот Апостол Павле, за кого се мисли дека никогаш не се нашол лице в лице со Исуса додека овој пребивал во физичко тело, со овој свој исказ ѝ врти грб на неговата аполитична концепција. Тоа се гледа, прво, во фактот што Исус со своите ученици и следбеници, никогаш не расправа околу прашањето за власта и односот на „верната душа” спрема неа, односно, како што кажуваат евангелските сведошта, тој проговара на таа тема, и тоа сосема кратко и отсечно, само кога е „притеснет”: еднаш, кога е под искушение на Сатаната и е ставен во ситуација да мора да се определи „за” или „против” моќта и славата на „царствата на светот” (Лука 4:5-8), и втор пат, кога под притисок на своите верски непријатели, а сонародници, фарисеите, мора да го искаже своето мислење, треба или не треба на римскиот кесар, освојувачот на еврејската земја, да му се плаќа данок (Лука, 20:20 - 25). И, додека темата во врска со власта и односот спрема неа е далеку од преокупациите на Учителот, за неговиот ученик Павле таа мора да е исклучително значајна штом зел да ја обработи во облик на цел еден мал трактат. Втората разлика е во ставот: додека Исус, ако веќе мора да се изјасни околу прашањето за власта и исправниот однос спрема неа, сугерира негативен став што се движи од рамнодушност до одбојност, Апостолот Павле сугерира апологетски став („таа е слугинка Божја, за твое добро”), чиешто прифаќање сака да го осигури, распламнувајќи го стравот од Бога („Ако пак правиш зло, страхувај тогаш...”). Со тоа Апостолот е многу поблизок до ставот на старозаветните пророци, одошто до Исуса¹¹⁶.

¹¹⁶ Стариот Завет блика од искази во кои верата е сведена на Божјиот страв. Таков, на пример, е следниот исказ низ кој пророкот Исаија не застрашува со Божјиот авторитет:

Клучната разлика, меѓутоа, е во фактот што Апостолот, својот став спрема власта го гради заобиколувајќи ја идејата за грешноста на светот. Имено, посматрано низ призмата на таа идеја, ништо во светот не може да се земе а ригорно како ускладено со Божјата природа, сè мора да се стави под прашален знак, ако не и а ригорно да се отфрли како нешто сосема оградено во зло, како што тоа го прави Исус и останатите негови ученици, па и самиот Павле, кога не размислува за власта! Речено поинаку, на идејата за Гревот и консеквенците што тој ги повлекува, особено ако овие се сфатат ригорно, ѝ соодветствува максимата: „Не сакајте го светот и сè што е во него. Ако некој го сака светот, во него нема љубов од Отецот, зашто, сè што е во светот - похотата на телото, желбата на очите и гордоста на животот, не е од Отецот туку од овој свет” (1. Јов. 2:15-16). Ако ништо во светот не стои во непосредна врска со Отецот, најмалку пак, во таква врска, стои власта, и најмалку држи спрема неа да се заземе позитивен став, како што тоа го прави Апостол Павле, зашто од библискиот факт дека таа му е дадена на Сатаната кој пак натаму може да ја дели кому сака, се гледа дека токму таа е онаа точка во светот што е најнапосредно изложена на искушенијата на злото, ако не, и најогрезната во зло. Впрочем, да се потсетиме на моментот од Евангелијата што говори за искушувањето на Христа. Тоа е оној момент кога Сатаната ќе му ги упати на Исуса зборовите: „Тебе ќе Ти ја дадам сета оваа власт, и нивната слава, зашто мене ми е предадена, и ја давам кому што сакам” (Лука 4:6). Исус

„Зашто ете, ќе дојде Господ во оган, и колите негови - како виор, за да го излее гневот свој со јароста и заплашувањето Своје - со пламнат оган./ Зашто Господ ќе суди со оган и со мечот Свој над секоја плот, и многумина ќе бидат убиени од Господа” (Иса, 66:15-16)! Токму така не застрашува и Апостол Павле со земниот авторитет, користејќи ги дури и истите изразни средства: „Ако пак правиш зло, страхувај тогаш, бидејќи тој не носи залудно оружје; тој е служител Божји и со гнев се одмаздува на оној што чини зло”! Меѓутоа, Новиот Завет во однос на Стариот Завет најмногу се разликува токму во врска со идејата за Божјиот страв како основа на верата. Се разбира, Бог и натаму е врвен авторитет, но основата на верата сега, сепак, е нешто друго: љубовта. За ова, во Новиот Завет, изрично се вели: „Возљубни, не ви пишувам нова заповед, туку старата заповед, што ја имате од почетокот. Старата заповед е словото, што го чувате од почетокот./ Но сепак, нова заповед ви пишувам - она што е вистинско и во Него и во вас; оти темнината поминува и вистинската светлина веќе свети./...Кој го сака брата си, тој е во светлината и во него нема соблазан” (1. Јов. 2:7 - 10)!

одлучно ја одбива власта што му ја нуди Сатаната и со тоа потврдува дека навистина тој, Сатаната, е непосредниот владетел на „светот“, односно дека власта е во негови раце; оти, вистински можеме да прифатиме или да одбиеме само нешто што ни е понудено до страна на оној, кој тоа нешто навистина и го поседува; а Исус, секако, ги прави вистинските работи...

Впрочем, која е симболиката на фактот, што според својата библиска интерпретација, историјата на човештвото започнува со едно - братоубиство (легендата за Каин и Авељ - 1. Мој. 4)? И која е симболиката на фактот што, според својата проекција во Откровението, историјата на човештвото завршува со пропаста на „големиот град Вавилон“, т.е. на целокупниот општествено-политички систем на светот? („Тешко, тешко, голем граде Вавилоне, граде силни, оти во еден час дојде пресудата твоја” - Откр. 18:10)? Таа симболика порачува: Еве што се случува кога со светот не раководи непосредно Бог, туку оној под чие раководство, непромислено и своеглаво ќе се стават Адам и Ева уште во Рајот - Сатаната! Меѓутоа, според Апостолот Павле, излегува дека не Сатаната, туку Бог стои во центарот на општествените настани, зашто, нели, „секоја власт е од Бога”! Од неговиот исказ што го цитиравме, излегува дека не го креваат начелниците сами својот меч кога треба да се казни непослушниот поданик туку, тоа го прави Божјата рака, односно, дека самата Божја рака ги тапка по рамо послушните поданици, кога тие добиваат пофалби од начелниците! А, ако е така, ако врската меѓу Бога и власта е така блиска, непосредна, тогаш таа не само што нужно се доживува како нешто-што-е-добро, туку лојалноста спрема неа станува составен дел на верата: „Секоја душа да им се потчинува на претпоставените власти.../оној што се противи на власта, тој се противи на Божјата наредба!... Затоа треба да се покорувате, и тоа не само поради страв, туку и поради совеста своја”!

Она што Апостолот сакал да го постигне, очигледно е во тоа да не убеди дека спрема власта треба да се биде покорен и пресретлив.

Токму затоа тој својата размисла ја води така што идејата за грешноста на светот ја остава настрана, односно така што ја издвојува „земната” власт од гревовниот систем на „светот”, и ја доведува во непосредна врска со Бога; оти, таква покорност и пресретливост не може да се бара ако власта е само во некоја далечна, крајна инстанца, врзана со Бога, односно, ако таа дури со своите крајни консеквенци е вклопена во Божјиот план, а нејзините конци непосредно ги влече, или барем постојано настојува да ги заплетка - Сатаната!

Очигледно, со својата целокупна размисла околу власта, од нејзината почетна точка, до нејзиното исходиште, ученикот Павле доаѓа во целосен расчекор со својот учител. Оти, за Исус, ниту земната власт стоеше во непосредна врска со Бога, ниту односот спрема неа, заснован на покорност, придружена уште и со внатрешно мотивирана пресретливост, претставуваше вистинско сведоштво на верата. Пораката што ни ја остава Исус е дека сведоштвото на нашата вера е нашиот однос спрема ближниот, заснован врз љубовта! Што се однесува до ќесарите, начелниците, даночниците, големците итн., Исус имплицитно ни порачува дека тие нам не ни се „ближни”; во нивниот лик не можеме да го видиме Божјиот лик, што инаку го гледаме во секое човечко суштество („И го создаде Бог човекот според образот Свој, според образот Божји го создаде...” -1. Мој 1:27), зашто тие и не стојат пред нас како човечки суштества, туку како органи на земната моќ и власт. Оттука, откако ќе им го платиме долгот што го имаме спрема нив заснован врз силата на мечот, треба да ги одминеме, усредсредени на долгот што го имаме спрема Бога, заснован врз Божјата љубов кон нас („Дајте го ќесаревото на ќесарот...”)!

Зошто Апостолот Павле, за кого се верува дека е погубен како Исусов следбеник од страна на Нерона, на планот на својата социјална етика му свртува грб на својот учител?

Едно е сигурно: не се работи за некој целосен расчекор меѓу Учителот и неговиот ученик на глобален верско-спекулативен план. Ученикот Павле,

само кога ја гради својата социјална етика, скршнува од концепцијата на својот учител, само тогаш ја пренебрегнува идејата за грешноста на светот и неговата непосредна врска со Сатаната. Инаку, тој самиот го нарекува Сатаната „бог од овој свет” (2.Кор. 4:4), а негова е и следната потресна исповест, која кажува дека идејата за грешноста на светот, тој не само што ја пропагира како Исусов ученик, туку и драматично ја доживува како човек: „Со својот внатрешен човек наоѓам наслада во законот Божји,/ но во органите свои гледам друг закон, кој војува против законот на мојот ум и ме прави заробенник на гревовниот закон, кој е во моите органи” (Рим. 7:22-23). Човекот кој дури својот сопствен сензибилитет си го развил во светлината на идејата за Гревот, не се откажува лесно од таа идеја заради некоја друга идеја од иста таква, верско-спекулативна природа, па макар и да се работи за човек кој инаку е познат по својата превртливост на планот на идеите и ставовите, што е токму случај со Исусовиот ученик Павле, некогашниот жесток прогонувач на христијаните под името Савле...

Тогаш, која причина е во прашање?

Ако ги исклучиме верско-спекулативните и чисто „човечките” причини за разијдувањето на Светиот Апостол Павле од Исуса на планот на третманот на власта, останува да прифатиме дека Павловата максима „секоја власт е од Бога” со сите консеквенци што ги повлекува, е исфрлена во прагматични цели. Впрочем, токму така мислат и други автори, како на пример веќе споменатиот Алтиндал¹¹⁷. Кои се тие прагматични цели што се врзуваат со настојувањето на Апостол Павле, да создаде цврсто убедување, дека на секоја власт треба да ѝ се даде безрезервна поддршка?

Крајната цел на Апостолот е, прво, да го иницира создавањето на црковната институција, т.е. преминот на тогашните заедници на „верни во Исуса Христа” во форма цврсто структурирана околу власта како свој стожер и, второ, да ѝ го сврти вниманието на таа идна творба - на црковната

¹¹⁷ Наспроти на Исус Сотериот, Алтиндал го поставува Павле *прагматичкој* (курзивот - мој), Павле Макијавели уште пред да се појави Макијавели, Павле организаторот на Црквата или наједноставно Исус наспроти Црквата” - Љубомир Цуцуловски: „Историјата како сеповторувачко едно”, предговор во - Ајтун Алтиндал: „Трите лица на Исус...”, стр. 14.

институција, дека најсигурниот начин таа да си го обезбеди својот опстанок и дејствување ќе биде, да се постави конформистички наспрема световната власт. Затоа е нужно да се протежира максимата што Павле ја протежира! Оти, однапред е јасно дека световната власт може да биде и ваква, и онаква, на пример - окупаторска, каква што, впрочем, и е тогашната актуелна, римска власт, од аспект на еврејските христијани со кои Апостолот комуницира; но, било ваква, било таква, таа е - „од Бога“! И однапред е јасно дека црковната институција, со власта во своето јадро, не ќе биде правиот Исусов дом; но, и црковната власт, како и секоја власт, нели, „е од Бога“!

И, овие цели постепено и ќе бидат реализирани во практиката: Црквата релативно скоро (II век по Христа) ќе се конституира, за нешто подоцна (IV век) и удобно да се смести во скутот на Римската држава.

И, токму како што беше огромен расчекорот меѓу Павловата и Исусовата концепција околу прашањето за односот спрема власта, така ќе биде огромен и расчекорот помеѓу состојбата пред, и состојбата по создавањето на црковната институција и нејзиното удобно сместување „во светот“: Првобитната црква, од простран дом на верните во Христа, кои тука беа под ист покрив со Бога со посредство на самиот „Дух“, ќе се преадаптира во здание во чии горни катови, непристапни за „обичните“ верни, ќе се смести нивниот нов и професионален посредник со Бога - верскиот сталеж, кој и самиот внатрешно ќе биде поделен по принципот подреденост - надреденост; изворната христијанска религиска мечта, што дотогаш можеше љубопитно да напипува по прашањата за устројството на светот и смислата на животот, ќе се окамени во догма; најинтимното верско искуство ќе падне во сенката на колективниот верски обред; највисоките внатрешни вредности ќе бидат заменети со еднадвор наметнати и строго контролирани правила на однесување...

И други рекле: Црквата, тоа веќе не е Исус!¹¹⁸

¹¹⁸ Да се види - Мигел де Унамуно, „Агонијата на христијанството“, Култура, Скопје, 1991.

Но, нам ни се чини дека она што животот се подготвувал да го постави пред христијанството, а што ученикот на Исуса, Павле, го насетил и на што трезвено реагираше, не ни била дилемата „или Исус - или црква“, за Павле да се определи за Исуса, туку дилемата „или црква - или ништо“, заради што Павле ќе се определи за црквата!

Се работи за тоа дека сите големи религиски идеи, верувања и вредности, кои секогаш се раѓаат во срцето на поединецот, биваат прифатени од блиските и се шират во зависност од нивната внатрешна сила и спремноста на луѓето кои доаѓаат во допир со нив да им се отворат, ако благовремено не се преведат во установи, канони, обреди и обичаи, со текот на времето ќе исчезнат: Или ќе се разлеат во меандрите на поединечните религиски мечти, личните верски искуства и индивидуалниот сензибилитет и така ќе се атомизираат до непознавање, или ќе се сочуваат во мали и присни, затворени заедници, што ќе биде исто како да ги нема, бидејќи како такви, тие ќе немаат никакво општествено значење. Само доколку се преведат во правила, норми и улоги, т.е. во општествени односи, што се постигнува со нивното институционализирање, религиските идеи, верувања и вредности, макар и веќе видоизменети во својата првична суштина, можат да се сочуваат и да се здобијат со статус на релевантен духовен и световен фактор.

И, токму тоа е интенцијата на Павловата социјално-етичка концепција!

Уште еднаш ќе подвлечеме: Павловата концепција е осамена во кориците на Библијата. И да ни се стори дека Исус, некој од неговите апостоли, или пак некој од старозаветните пророци и други говорници, кажале синтагми слични на оние на Павле, впечатокот лаже. Нашата анализа на таквите искази, кои редакторите на Библијата ги сметаат за аналогни на Павловите, ќе покаже дека нивната смисла е сосема поинаква.

Така, редакторите на Библијата, по исказот на Апостол Павле „нема власт што не е дадена од Бога“, присутен во неговото Послание до Римјаните, не упатуваат на еден, на прв поглед сличен исказ на Исус, забележан во Јовановото Евангелие, 19:11. Овој, вториов исказ, е даден во следниот

контекст: Римскиот управник Пилат, на судскиот распит против Исуса, во еден момент го губи трпението заради фактот што Исус не се ни обидува да се брани, па го опоменува Исуса дека тој, Пилат, може или да го распне, или да го пушти, оти власта е во негови раце. Исус на тоа одговара: „Ти не би имал никаква власт над Мене, ако не ти беше дадена одозгора”. Меѓутоа, ова е нешто сосема друго од врската што Павле ја гледа меѓу власта и Бога. Исус е далеку од тоа да го тврди она што имплицитно го тврди Павле: Дека секој чекор на било која власт е во непосредна врска со Божјата волја. Исус овој пат говори за една *исклучивелна историска ситуација* во која власта, т.е. Пилат, треба да донесе решение во врска со него, Божјиот Син, во смисла дали тој да биде погубен или пуштен на слобода. А, Господ Бог веќе го донел своето решение: Неговиот Син Исус, ќе биде невино осуден и распнат за да се очисти светот од Гревот. И, Исус е свесен за посебноста на тој момент! Она што тој му го предочува на Пилата е дека тој, Пилат, е само делче од сложениот механизам што Отецот го раздвижува, за да си ја постигне својата крајна цел: жртвувајќи си го Синот, да го избави Човекот од Прагревот и да го прибере при себе!

Според редакторите на Библијата, излегува дека и Апостол Петар, во врска со власта, го кажал истото што го кажал и Апостол Павле. Но, да видиме дали е тоа така. Станува збор за исказ од Првото Послание на овој апостол, кој гласи: „И така, покорувајте се на секое човечко начелство, поради Господа: било на цар, како на врховна власт, /било на намесници, како на негови пратеници за казнување на злочинците, а за пофалба на добротворците”. Дотука давата исказа, навистина, се слични. Но, по ова, Апостол Петар ќе рече: „Оти таква е волјата Божја - со добродетелство да го задржуваме незнаењето на безумните луѓе...Слуги покорувајте се на господарите свои, не само на добрите и кротките, туку и на лошите! /Оти тоа Му е угодно на Бога, ако некој од сознание за Бога, поднесува скрб, страдајќи несправедливо./ Зашто, каква е пофалбата, ако трпите, кога ве бијат поради престапи? Но, ако трпите кога правите добро и страдате, тоа му е угодно на Бога/...оти и Христос пострада за нас, оставајќи ни пример, за да врвине по

Неговите стапки” (1. Петр. 2:13-21). На овој исказ на Апостол Петар, очигледно не му треба обемен коментар: јасно е што овој апостол мисли за власта кога му предочува на верникот дека таа му отвара шанса, да се покаже сличен на Исуса: *кога сѝрада несѝраведливо, да ѝрѝи!* Имено, пораката на овој исказ *не е дека власѝа доаѓа од Боѓа, ѝуку дека ѝрѝениеѝо ѝред неѝравдаѝа од која не е имуна власѝа, доаѓа од Исуса.*

Свети Павле нема свој истомисленик ниту во Стариот Завет иако, според редакторите на Библијата, излегува дека има. Оти, навистина, Соломон, во устата на Мудроста ќе ѝ ги стави зборовите: „Преку мене цареви царуваат и заповедници правда озаконуваат”. Но од целокупниот контекст на овој инаку подолг исказ се гледа дека неговата порака, во никој случај, не е во тоа дека власта доаѓа од Бога, па затоа е мудра и справедлива - заради што би требало да ѝ се покоруваме и тоа „по совест”, како што бара Свети Павле, *ѝуку дека мудросѝа доаѓа од Боѓа, па оттука, власѝа која до неа се ѝпридржува, самаѝа сѝанува мудра, и како таква, мила му е на Боѓа!* Впрочем, еве некои делови од тој контекст: „Јас одам по патот на правдата, по патеката на правосудството,/за да им доставувам вистинско добро на оние, што ме сакаат.../Господ ме создаде...уште од вечноста, во почетокот, пред да ја создаде земјата./...кој ме нашол мене нашол живот; и ќе добие благодат од Господа” (Изрек. 8:20-35)...

Не е ни најмалку необично што редакторите на Библијата не ја согледуваат суштинската разлика меѓу Павловите искази за власта од една страна, и исказите на другите кажувачи во Библијата на иста тема, од друга страна, односно, што се поведуваат по сличноста на употребените синтагми: За нив Библијата е света книга, кажување што има еден единствен и неприкосновен извор, и оттука, нејзината некохерентност не може ниту да се претпостави. Ние пак, со сета почит кон грандиозниот зафат што го прави Библијата со тоа што ги поставува вечните прашања за светот и човекот, но неоптоварени со убедувањето оти таа нужно, со одговорите на тие прашања, формира еден совршено кохерентен систем, лесно ги воочивме

несовпаѓањата и противречностите, барем на планот на нејзините социјално-етички искази.

д) Библиското јадро за една ангажирана социјална етика

Она што засега е во центарот на нашето внимание е прашањето, како Библијата гледа на проблемот на „земната“ власт. Веќе рековме дека некои парцијални искази во Библијата што се однесуваат на власта, можат да ја охрабрат црквата да се политизира. Сега видовме дека тоа се исказите на Светиот Апостол Павле. Но, докажавме дека тие не ѝ припаѓаат на матицата на јудео-христијанска мисла, односно дека се во противстав со нејзината најдлабока смисла. Излегува парадоксално, но така е: најпознатиот библиски став спрема власта, не е и веродостоен став! А, фактот што токму тој став е најпознат, е нешто што е сосема разбирливо: црквата низ векови ќе го изговара името на Исуса, но ќе чекори по патеката што ѝ ја зацрта Апостол Павле, потпирајќи се врз „световната“ власт или судирајќи се со неа, сеедно: оти тоа е патека која ја води црквата во блискост со власта, а блискоста го подразбира и едното, и другото. Исусовата патека е друга: таа ја исклучува и соработката со власта, и спротивставувањето наспрема власта, зашто ги заобикоува нејзините координати и води во горска осама...Но, видовме и тоа дека вмешувањето на црквата во политичките збиднувања низ историјата не се должи ниту на природата на црквата (иако, да немало било каква предиспозиција за такво нешто во самата своја природа, црквата, секако, не би се вмешувала во таа сфера), ниту пак на исказите на Апостол Павле (иако, да не се тие искази, црквата не би имала алиби за своето вмешување во сферата на политичката власт и прашање е дали и самата би можела да се развие во она што во што се развила - во општествена творба од типот институција, со елементот власт во своето јадро); сепак најбитното тука е нешто друго: степенот на развој на општеството и мерата во која се издиференцирани неговите одделни сфери, пред сè сферата на политичкото, од една страна, и сферата на религиското од друга. И, еве тука уште еден

парадокс: Кога сферата на политичкото ќе стане самодоволна и ќе ѝ забрани на црквата да се инволвира во неа - што ќе се случи во модерното доба, кога се раѓа световното општество, црквата, за првпат во својата историја, ќе се најде, макар принудно, во услови поволни за развој на нејзината најдлабока суштина и крајна смисла!

Ако е свесна за ова, црквата веќе нема да стапне на патеката што ѝ ја зацрта Апостол Павле, дури и во случај општеството во даден момент да ја поттикне на тоа, зашто му искрснало нешто побитно од неговата сопствена световност, а за чие остварување поддршката на црквата би му била добродојдена. За црквата, таа патека веќе е изодена! Но, од друга страна, барем кога е во прашање нејзината релација со власта, патеката што ја има зацртано Исус не е и нејзина патека: Тоа е патека за осаменик во чиешто срце е Бог, а не за една видна општествена творба, институција, во чиешто јадро се елементите „општествени односи“, „норми“, „власт“.

Дали Библијата ѝ пружа на црквата основа за изградба на таква социјално-етичка концепција која не би била а-политична како Исусовата, оти оваа е несоодветна на нејзината природа на институција, т.е. на општествена творба, ниту пак про-политична како Павловата (од латинското „pro“ што значи „за“), зашто оваа е несоодветна на нејзината најдлабока суштина и крајна смисла?

Во Библијата гледаме таква основа, и тоа ќе го илустрираме со следниов старозаветен исказ: „ Јас, премудроста, живеам со разумот и барам расудувачко знаење.../Преку мене цареви царуваат, и заповедници правда озаконуваат;/ преку мене начелници управуваат и големци и сите судии земни.../Господ ме создаде за почеток на Својот пат, на Своите творби, /ме создаде уште од вечноста, во почетокот, пред да ја создаде земјата./...кој ме нашол мене, нашол живот; и ќе добие благодат од Господа; /...сите што ме мразат мене, ја сакаат смртта” (Изрек. 8:12-36).

Верската концепција што овде е имплицирана, се поклопува со она што го нарековме матица на јудео-христијанската мисла, иако претставува една нејзина пооптимистична варијанта. Имено, овде се

присутни битните категории на таа мисла - Грев, Зло, Смрт, Спас, но сфатени пофлексибилно, односно пошироко одошто тоа е случај во Исусовата концепција. Така, овде Злото повеќе е дадено како „зло во обид“, како искушение, а не како нешто што е дефинитивно инкорпорирано во стварноста; оти она што е дадено на самиот почеток на сите Божји творби, мудроста, и покрај сè што потаму следи (Грегот, Падот и настапот на Злото), сепак може да биде најдена; а кој ќе ја најде, „нашол живот и ќе добие благодат од Господа“. И, што е уште побитно за развојот на одредена социјално-етичка концепција, овој исказ отвора простор за проценка на бонитетот на човечките колективитети, „царствата“, во смисла дали тие се раководени „со расудувачко знаење“, дали односите во нив сведочат за еден стремеж да се дејствува во склад со Божјата мудрост. Речено поинаку, доменот на етичкото овде е поширок и, освен индивидуалното, го опфаќа и општественото.

Ако одредена црква настојува да развие своја социјално-етичка мисла, а секоја црква има покрите за едно такво настојување во самата Библија, таа не мора аргумент да ги негира вредностите на дадената држава, односно на власта, што беше имплицирано во Исусовата концепција, но не мора ниту аргумент да ги велича нивните вредности, како што беше случај со Павловата концепција. Библијата дава основа и за изградба на една проценувачка, аналитичка, критичка, накусо - ангажирана социјално-етичка концепција, која меѓутоа, е само „поглед“ врз сферата на општествено-политичкото од аспект на „небесните“ критериуми, а не и „упад“ во таа сфера поттикнат од некои чисто човечки интереси. Нејзината смисла би била да утврди дали сферата на општествениот живот, во овој или оној општествено-историски момент, ги задоволува Божјите критериуми за доброто (што е еднакво на мудрото), а со тоа и за Спасот, и така да биде еден вид совест на општеството. Дали нејзините оценки ќе бидат прифатени и дали стварноста ќе се ориентира според вредностите што таа може да ги

понуди - а она што таа може да го понуди се христијанските хуманистички вредности, тоа е прашање што би останало „на совеста” на носителите на „световната” власт; но и „на совеста” на верниците на црквата, ако тие, како граѓани, имаат можност да влијаат при креирањето на тековната политика.

7.2.2. Современите извори на социјалното учење на црквата и проблемот на „земната” власт: можности за развој на социјално-етичкото учење во рамките на православието

Заклучокот од нашата претходна анализа е дека библискиот став спрема „земната” власт дедуциран од „чисто” верската библиска идеја, како и ставот на најголемиот број новозаветни искази експлицитно посветени на тој проблем, е неспоив со било каков обид на црквата да се инволвира во сферата на политичката власт. Ориентирот што црквата може да го извлече од Библијата за утврдување на својот сопствен однос спрема сферата на политичката власт е дека тоа е терен на којшто нејзе не ѝ доликува активно да дејствува, но затоа сосема ѝ доликува да мотри и проценува, дали она што тука се случува е втемелено „во Бога”.

Дали е ова доволно за да констатираме дека веќе сме ја потврдиле нашата хипотеза за постоењето на склад помеѓу основната идеја на којашто почива световното општество - идејата за одвоеност на надлежностите меѓу црквата и државата, од една страна, и учењето на црквата, од друга страна? Одговорот гласи: и е доволно, и не е!

Од една страна, заклучокот донесен врз основа на анализата на библиското учење не би можело да се смета за целосна потврда на споменатата хипотеза, затоа што категоријата учење на црквата *содржински не се ѝоклојува* со категоријата библиско учење. Имено, тука е главната демаркациона линија помеѓу црквата (од католичка и православна провениенција) од една страна, и останатите христијански верски заедници (оние од протестанска провениенција), од друга страна: додека последниве

своето учење го потпираат исклучиво врз Библијата, црквата, кажано со нејзина терминологија, подеднакво ги уважува и „објавата” и „преданието”.

„Под објава - како што објаснува Вуко Павиќевиќ - се мисли на Библијата (на книгата во која, според христијанското учење, самиот бог, преку пророците и особено Христос, ги соопштил основните вистини) а под предание - на толкувањето на Библијата од страна на црковните отци, на учењето на самите тие учени претставници на христијанството и на заклучоците на црковните собори или концили”.¹¹⁹

Од друга страна, за теолозите ваквата определба е прифатлива само условно, т.е. само од практично-аналитички причини. Инаку, според нив, објавата или откровението - термин повообичаен во православието, е едно цело, и во себе ги вклопува како Библијата, така и преданието со неговите елементи. Во таа смисла говори следната определба на протоѓакон Јован Таковски: „Основните вистини на верата имаат единствен извор: тоа е Божјото откровение што Бог го објавувал постапно... Ова Божјо откровение се јавува во два облика: Свето писмо и Свето предание. И едното и другото во нивната Божествена чистота и полнота ги чува, ги објаснува и проповеда непогрешно едната, света, соборна и апостолска Црква Христова”.¹²⁰

Од ова следи дека нашата хипотеза е веќе потврдена, дека за докажувањето на нејзината валидност не е неопходно да се осврнеме и на изворите на црковното учење што ги опфаќа преданието, зашто во нив не би можело да е содржано нешто во врска со нашето прашање што би било суштински поинакво од она што веќе го најдовме во Библијата (Светото писмо). Имено, од цитираниот теолошки исказ провејува идејата дека она што е содржано во Светото писмо и Светото предание е неподложно на промени, значи вечно, зашто овие два облика на Божјото откровение се само еден вид ризница на Божјите вистини, а овие се вечни, како што е вечен Бог. Впрочем, еден друг теолог, овој пат католички, ќе се искаже сосема децидно

¹¹⁹Вуко Павиќевиќ, цит. дело, стр. 254.

¹²⁰Протоѓакон Јован Таковски: „Свето предание (апостолско)”, - 15 години Православен богословски факултет, Скопје, 1977-1992, Јубилеен зборник, Православен богословски факултет, Скопје, 1992, стр. 72.

во таа смисла: „Католичката социологија” (т.е. католичкото социјално учење-м.з.), е „непроменлива како што се непроменливи и темелите на кои почива”.¹²¹ На овој постулат му е комплементарен постулатот за апсолутниот взаемен склад помеѓу „двата облика на истиот извор” - Светото писмо, од една страна и Светото предание, од друга страна, како и за апсолутниот взаемен склад на одделните делови на Светото предание. До несклад би дошло само ако некој погрешно ги протолкува објавените Божји вистини; нив, меѓутоа, ги чува, „во нивната Божествена чистота и полнота” - црквата.

Иако овие постулати на црквата во врска со нејзиното сопствено учење не ослободуваат од обврската натаму да бараме докази во прилог на нашата хипотеза, несомнено би било убаво кога би било можно истото прашање што го проследивме низ Библијата, да го проследиме и низ учењето на црковните отци и низ заклучоците на црковните собори, односно концили.

Но, да се проследи било кое прашање низ учењето на црковните отци, за поединецот-истражувач е наполно неостварлива замисла. Имено, црковните отци се тоа што се - црковни отци или „учители на црквата” заради тоа што вредно работат на полето на христијанската мисла и воедно најдоблесно живеат во склад со неа, па за истражување на било кое прашање од доменот на нивното учење, како истражувачки извор треба да се земат и нивните списи, и нивните животописи. Ова пак претставува една толку обемна литература што дури и да го пренебрегне прашањето колку таа е преведена, достапна итн., тоа би подразбирало еден грандиозен потфат. Еве впрочем, како еден теолог, Јеромонах Атанасије Јевтиќ, замислува да изгледа еден најелементарен прирачник за животот и делото на црковните отци: „Прирачникот е замислен да излезе во шест книги (1-3 век; 4-5 век на Исток; 5-10 век на Исток; 4-11 век на Запад; 11-15 век и 16-20 век).”¹²² Или, да го свртиме вниманието на опусот на било кој од многубројните отци, на пример, на опусот на Свети Јован Златоуст. Само тој напишал „околу 2000 Беседи,

¹²¹Dr. J. Kuničić: „Katolička sociologija”, Zagreb, 1961, str. 6, цитирано според V. Ravićević, цит. дело, стр.254, во фуснота 3.

¹²²Јеромонах Атанасије Јевтиќ: Патрологија, Друга свеска (Источни оци и писци 4 и 5 века), Православни Богословски факултет, Београд, 1984, стр. 4.

десетина богословски и морални списи, 245 писма и конечно, тука е и неговата Божествена литургија!”¹²³

Оттука, ако сепак сакаме нашата хипотеза да ја доведеме во врска со ставовите содржани во црковното предание, тоа би можеле да го сториме проследувајќи само еден елемент на преданието – заклучоците на црковните собори или концили. Ако пак се решиме на тоа, разбирливо би било да се осврнеме на оние црковни собори или концили кои се одржани во новото доба. Имено, новото доба е доба на световното општество. Световното општество пак, во принцип, е општество што, од една страна ја оневозможува црквата да се инволвира во сферата на политичкото, но од друга страна, општество што ја остава црквата самостојно да си ги решава прашањата од чисто верска, социјално-етичка итн. природа. Но, овој обид, да се види како црквата во новото доба, на ниво на своите највисоки форуми, го (ре)дефинира прашањето за земната и небеската ексекусија (власт) и со него поврзаното социјално-етичко прашање за тоа каков треба да биде нејзиниот сопствен однос спрема сферата на политичкото, мора да се задоволи само со документи од католичка провиниенција. Имено, на православниот Исток, ова прашање, до денес, воопшто не е поставено. Впрочем, се работи за една генерална пасивност на православните цркви во однос на сите прашања што потенцијално се предмет на христијанската социјална етика. Барем овој автор, успеа да најде дециден податок само за еден документ што може да биде третиран како позначаен извор на современото православно социјално учење - документот „За војната и мирот во нуклеарниот век”, усвоен од Светиот синод на Руската православна црква.¹²⁴ Впрочем, не случајно, еден автор каков што е Вуко Павиќевиќ, во своето опсежно дело „Социологија на религијата”, ќе му посвети посебен оддел на социјалното учење на Католичката црква, ќе се осврне на односот помеѓу религискиот и општествено-политичкиот елемент во исламот, а православието нема ниту да го спомене. Очигледно, во исто време кога во рамките на католичкото верско

¹²³Исто, стр. 219.

¹²⁴Да се види м-р Владо Тимовски: „Теоретските ставови на некои комунистички и

учење воопшто, јасно е издвоен негов сегмент што и децидно се нарекува „*католичка социологија*“, православието покажува толку незначителна активност на овој план што социологијата на религијата го третира како неатрактивен предмет за своите разгледувања.

Затоа пак, на располагање ни стои еден необично атрактивен документ од католичка провиниенција: папската енциклика *Gaudium et spes*, главниот документ на Вториот ватикански концил што заседава шеесеттите години на XX век, во понтификатот на папата Јован XXIII. Во нејзиниот параграф 42 се вели: „Црквата по своето послание и по својата природа не е врзана со било кој посебен облик на човековата култура, ниту со било кој *католички* (курзивот - мој), економски или општествен систем”.¹²⁵

Овe е сè што ни е потребно за да одговориме на прашањето, како современото социјално учење на Католичката црква го третира проблемот на „земната“ власт. Имено, пред нас е дефиниција за иманентната релација на црквата со „световната“ сфера, што е социјално-етичка дефиниција, зашто имплицитно го одредува и исправниот однос на црквата спрема таа сфера во практиката. Таа дефиниција ја дава еден папа во енциклика пуштена во оптек во рамките на еден концил, а во католицизмот, кога папата *ex cathedra*, значи официјално, дефинира одредено прашање од сферата на верата или моралот, таа дефиниција, според една одлука донесена на Првиот ватикански концил од 1870 година, добива атрибут на „непогрешивост“ каков што го имаат и одлуките донесени од страна на соборот на бискупите на концилско заседание и, како таква, станува обврзна за целата црква, т.е. „се сели“ во нејзиното предание. Самиот начин на којшто прашањето што ни е предвид е решено во рамките на овој документ, а со тоа, и во рамките на официјалното учење на Католичката црква во современиов период, е јасен: Штом црквата, по самата своја природа и послание е отаде политичкото, таа самата треба да внимава да не се инволвира во него и да се усредсреди на она што е во доменот на нејзината природа и послание, што пак е во склад, како со

работнички партии за религијата”, магистерска работа во ракопис, Скопје, мај, 1992, стр. 68.

¹²⁵Цитирано според Vuko Ravićević, цит. дело, стр. 273.

новозаветната идеја за одвоеноста меѓу духовното и „световното“, „земното“, така и со идејата врз којашто почива световното општество, за одделеноста на надлежностите меѓу црквата и државата.

Кога прашањето за односот помеѓу сферата на духовното и сферата на световното на највисоко црковно ниво ќе добие ваква разврска - едното да биде во надлежност на црквата, второто во надлежност на државата, тоа може да се оцени како чин на храброст. Имено, токму оти тој став е библиски постулиран, тој неодоливо го свртува вниманието врз историскиот факт дека практиката на црквата на овој план, многупати беше антибиблиски поставена. И тоа се однесува како на Западната, така и на Источната црква.

Мислиме пред сè на (претежно) римокатоличкиот папоцезаризам и на (претежно) православниот цезаропапизам, кои останала во историско паметење како два облика на екстремно проникнување меѓу сферата на световната, и сферата на духовната власт. Се знае дека тие меѓусебе се разликуваат во врска со прашањето, кој во дадената спрега духовно-световно доминира (во првиот случај - папата над државата; во вториот случај, световниот владетел, попрецизно, византискиот василевс, односно рускиот цар самодржец, над црквата). Но, она на што ние сакаме овде да го свртиме вниманието е фактот дека обата се истоветни по својата смисла, која пак е во директен противстав „со основните вистини во верата“. Имено, папоцезаризмот се потпира врз идејата дека, со тоа што црквата ќе ја стави под своја власт државата, оваа ќе стане дел од Христовото царство односно, Христовото царство ќе стане дел од овој свет. А, Христос беше рекол: „Моето царство не е од овој свет;... но царството Мое сега не е овде“ (Јов.18:36). Во цезаропапизмот пак црквата „одоздола“ ќе работи на бришењето на разликите меѓу сферата на земната, и сферата на небесната власт, односно ќе го сакрализира историското, минливото: ќе им даде божествени атрибути на византиските василевси, ќе ги режира сакралните култови поврзани со нив, и во таа мера ќе го вложи својот авторитет за да им обезбеди ореол на светост на руските цареви самодршци, што еден од нив, Иван Грозни, ќе може непречено, својот владетелски концепт да го сведе на

мотото: „Што е Бог на небото, тоа е царот на земјата”. Наспроти пак на оваа идеја за владетелот како инкарнација на бога на земјата, стојат Божјите зборови: „Јас сум Господ, твојот Бог... да немаш други богови пред лицето Мое!” (5. Мој. 5:6-7).

Значи, кога црквата, преку одлука донесена на црковен собор, односно концил, или преку папско послание, ќе го (ре)дефинира прашањето за својот однос спрема спрема „земната” власт во духот на Библијата, таа практично се доведува во една драматична ситуација, да признае дека има починето историски грев на овој план. И повеќе од тоа: во истиот тој момент таа го подига на ранг на свое официјално учење она критичко мислење што веќе созрева кај одделни теолози, дека папоцезаризмот како едно од двете „типични искривувања на новозаветната мисла”, т.е. концепт во кој „бруталниот историцизам ја засенил христијанската есхатологија”, во голема мера си нашол свое потпориште во учењето на двајца црковни отци, и денес почитувани во обете црковни традиции: Блажениот Августин и Тома Аквински!¹²⁶ Накусо, (ре)дефинирањето на прашањето што ни е предвид на ниво на официјално учење на црквата, за неа претставува еден потрес, не само заради тоа што го актуелизира прашањето за нејзината (не)верност кон „Божјите вистини”, туку и прашањето за меѓусебната (не)ускладеност на „двата облика на истиот извор на Божјите вистини” на Светото Писмо (Библијата), од една страна, и Светото предание, од друга страна...

Впрочем, да не постоеја причини за зазор пред ова прашање, Католичката црква, со оглед на нејзиниот сопствен начин на реагирање на крупните појави од општествената стварност, него сигурно ќе го (ре)дефинираше во своето поново учење многу порано, а не дури шеесеттите години од XX век. Имено, оваа црква остави силен впечаток со тоа колку брзо, низ бројни папски енциклики, писма и пораки, реагираше на сите

¹²⁶ „Папоцезаризмот учи дека државата како световна творба и природен историски тек веќе станала дел на Христовото царство. Овде црквата си зема задача да ја потчини државата, со што папата би бил владетел на едно совршено општество (societas perfecta). Блажениот Августин и Тома Аквински многу ѝридонеле (курзивот мој) кон формирање на ова гледиште”. - Божидар Мијач: „Одзиви и дозиви”, Главни савез удруженог православног свештенства СФРЈ, Београд, 1974, стр. 78.

клучни општествено-економски, политички и идејни збиднувања и превирања со кои избобилуваше периодот од крајот на XIX век па наваму, дури и претекнувајќи некои од нив, т.е. пресретнувајќи ги со веќе готов став.¹²⁷ Но, ете, токму најпровокативно прашање што пред црквата го постави новото доба, прашањето за релацијата црква-држава во граѓанското општество, остана подолго за чека на својата современа црковно-доктринарна разврска. За таква разврска беше потребно под папската круна да се најде еден револуционерен папа за каков што се смета папата Јован XXIII!¹²⁸

Но, кои се причините за пасивниот однос на православните цркви на планот на нивната социјално-етичка мисла?

Тој пасивен однос во еден свој дел е социолошки обусловен. Мислиме тука на фактот дека во добар дел од најновата историја на Европа, светот на православието и светот на социјализмот се поклопува: од оваа констатација отклонуваа само социјалистичка Полска со својата католичка верска ориентација и православна Грција со своето капиталистичко општествено устројство. А веќе го начнавме (во точка 5.2.) прашањето за погубното влијание на социјалистичкиот систем, не толку врз развојот на верската доктрина во потесна смисла на зборот, како што обично се мисли (тој систем допушташе, кој сака да ѝ верува на таа доктрина - да ѝ верува), колку врз развојот на верската социјално-етичка доктрина (тој систем не допушташе да биде критикуван од аспект на друга идеологија, а верската социјално-етичка доктрина е иманентна критика на „земното“ од аспект на верската идеологија). Во еден свој друг дел, оваа ситуација се должи на принципот на црковната организираност на православието. Тука станува збор за одделни, помесни цркви, значи цркви кои не се раководат од одреден центар а кои, од

¹²⁷Уште при крајот на XIX век папата Лав XIII, насетувајќи го одот на револуцијата, ја издава во 1891 година енцикликата „*Regum novarum*“ која се разбира, не можела да го спречи напредувањето на социјалистичкото движење, како ниту неговата претходна енциклика за социјализмот „*Quod Apostolici numeris*“ од 1878 година, а тоа е годината на излегувањето на Енгелсовиот „*Анти Дуринг*“ – „*Ideje drugog vaticanskog koncila*“, (grupa autora), Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Centar za društvena istraživanja, Zagreb, 1976, str.4.

¹²⁸„Со свикнувањето на Концилот папата Јован извршил досега најголем пресврт во историјата на Католичката црква, всушност епохален потфат“. - исто, стр. 13.

друга страна, се обврзани на едно взаемно духовно и канонско единство. Во услови кога вселенските собори како начин на нивно специфично комуницирање веќе со векови не се практикуваат, веројатно на ниту една помесна црква не ѝ е лесно самата да отвора теми од заедничкото предание.

Сепак, главната причина за пасивниот однос на современите православни цркви спрема социјално-етичката проблематика треба да се бара во рамките на православното предание.

За клучен слој на православното предание се смета практиката и доктрината на исихазмот - црковно-монашко движење што се развива од ранохристијанскиот период па сè до XIV век, наоѓајќи особено плодно тло на Света Гора и на Балканот. „Исихазмот е најважен феномен и основа на православниот монашки живот” - вели Вера Георгиева во прологот на своето дело посветено на филозофијата на исихазмот, односно „можност за вистинско разбирање на филозофијата на православното христијанство”,¹²⁹ за во епилогот да заклучи: „Исихазмот е филозофија и вера дека светот може да се подреди и да се придобие за бесмртноста. Освојувањето на идеалот на бесмртноста има највисока антрополошка вредност... Од една страна бесмртноста се наоѓа над и надвор од световниот живот, а од друга страна, таа се освојува само со самопожртвуван процес на отфрлање на содржините на секојдневието... Мистичарот преку личната жртва ја победува смртта и ја освојува бесмртноста”.¹³⁰

Од ова се назира каде лежи одговорот на нашето прашање: во исихастичкиот идеал на *вонсвештовнајша аскеза*. Истото сосема децидно ќе го каже еден друг автор, Демостенос Саврамис: „Исихастичкото движење, преку својот прочуен претставник Григорије Палама, барало како единствен идеал да се исполни копнежот за „*vita contemplativa*”, при што замрело секое интересирање за светот и неговите проблеми”.¹³¹ Маѓутоа, кај него оваа констатација ќе добие неочекуван пресврт, имено, дека „во рамките на

¹²⁹ Вера Георгиева: „Филозофија на исихазмот”, Табернакул, Скопје, 1993, стр. 6-7.

¹³⁰ Исто. стр. 153.

¹³¹ Демостенос Саврамис: „Макс Вебер и Православна црква” во - „Православље измеѓу неба и земље”, прво издање, Градина, Ниш, 1991, стр. 84.

православната црква е *можна* и внатрешносветовна аскеза, бидејќи таа не ѝ противречи на *суштината* на православието”.¹³²

Овој грчки автор, поаѓајќи од идеите на Макс Вебер, ова свое тврдење ќе го аргументира приближно вака: За разлика од учењето развиено во рамките на другите христијански системи, пред сè, за разлика од протестантското учење, православното учење се одликува со едно оптимистичко сфаќање на човекот. Според ова учење, човекот, и покрај Прагревот, може себеси да се обнови, просветли, дури и да се издигне до божество! Од оваа оптимистичка концепција *логички* произлегува дека човекот може и треба да му биде *активен соработник на Бога* во обликувањето на светот. Меѓутоа, истото тоа учење *психолошки* може да предизвика обратен ефект: *спрема за осамата*, настојување да се работи во корист на трансцендентализмот зад манастирските врати.

Врз основа на тврдењето на овој добар познавач на работите, можеме да го заклучиме следното: Пасивниот, неангажиран став на православните цркви на планот на социјалната етика се должи на фактот што во православната традиција, корен фатила една психолошки мотивирана тенденција на православното учење. Меѓутоа, ако христијанската активна обнова на светот во корист на трансцендентализмот, логички не се коси со суштината на истото тоа учење, кај православните цркви може да се очекува *сè повидлива тенденција за надминување на соисовениот традиционализам и за заземање на еден активен, проценувачки, кријички, накусо - ангажиран став спрема оштетениот*. Имено, токму во таа насока дејствуваат низа надворешни релевантни фактори, на пример процесот на сè позасилената деконфесионализација во сферата на политичкото и на секуларизацијата на идејно-етичките вредности и културата воопшто во светски рамки, на којшто црквата може да му парира само со еден хуманистички заснован општествен ангажман; пред сè, во таа насока дејствува процесот на глобализација на светот и со тоа, на приопштување на некогаш „туѓите” проблеми од страна на секој што живее во тој свет, заради што и православието, макар и да си ја

¹³²исто, стр. 93.

смета својата традиција за света, сепак сè потешко ќе може да се доживува себе си како оаза резервирана исклучиво за верска контемплација.

8. Црквата во обете нејзини димензии и стремежот за идејно-етичка супремација

8.1. Црквата како институција и стремежот за идејно-етичка супремација

Институцијата црква, како основен момент во својата функција го има одржувањето, ширењето и одбраната на своето учење, на погледот на светот што во него е содржан и на етичките вредности што од него произлегуваат. Тоа е, значи, иманента задача на црковната институција, она низ што се конкретизира смислата на нејзиното постоење. Но, остварувањето на оваа нејзина задача крие такви искушенија кои можат неа да ја девалвираат гледано и од еден наполно иманентен критериум.

Имено, извршувањето на било која задача претпоставува некој свој максимален дострел. Што би било максимален дострел во извршувањето на оваа задача на црквата? Логично е дека тоа би било, таа, под својот идеен и етички модел, да го подведе *секогo и сийе заедно* од подрачјето на нејзината дијецеза, ако не иноверците, тогаш, секако, „неверниците“, „секташите“ и оние кои мислат оти е можно да се живее живот-во-Бога без црквата, „по свое“. Но, тука веднаш се поставува прашањето: Може ли во широки размери да се хомогенизира, да се изнивелира, да се вкалапи и скамени, човековата мисла, дух, убедување, сензибилитет...? Се знае дека не може: теоретски – зашто во спротивно, светот на идеите и верувањата би тапкал во место, што му противречи на поимот култура, чијашто битна страна е нејзината динамика, и практично – зашто има доволно историски сведоштва дека секогаш ќе се најде некој што макар и со откорнат јазик ќе го тврди своето „сепак-се-врти“! Ако е така, зар тоа не значи дека максималниот дострел во извршувањето на споменатата задача на црквата би било постигнување на

верска хомогенизација на ниво на привид? Може ли самиот тој привид да биде постигнат без одредени методи и средства на присила? Може ли црквата да спроведува одредени методи на присила и да користи соодветни средства, ако не поседува опресивна власт, угнетувачка моќ?

Излегува дека црквата, доколку својата функција ја сфаќа максималистички, тогаш не може, а да не посакува таква општествена позиција што ќе ѝ овозможи „со цврста рака“ да ги води луѓето по Божјиот пат. Ние тоа би го нарекле стремеж за идејно-етичка супремација, за неприкосновена власт, за монополистичка, или барем, фаворизирана позиција на црковната институција во општествената сфера на идеите и етичките вредности, стремеж за стекнување на „право“ да се примени и опресивна моќ во ширењето и во одбраната на Божјите вистини. Врз основа на ова може да заклучиме дека црквата има предиспозиција да се стреми кон сопствена идејно-етичка супремација. Но, ова сè уште не значи дека тој стремеж е нејзино иманентно, суштинско својство.

Всушност, може да се докаже, и тоа низ повеќе точки, дека стремежот кон идејно-етичка супремација не само што не е суштинско својство на црковната институција, нешто без што таа не би била она-што-е, туку и повеќе од тоа - дека црквата што се стреми кон своја идејно-етичка супремација станува нешто што самата-не-е, т.е. дека со тоа влегува во противстав со сопствената суштина и крајната смисла на своето постоење.

Еден начин да се докаже нашата теза е да се предочи дека во стварноста, идејно-етичката супремација на црквата никогаш и не е она за што се претставува - настојување да се одбрани честа на Бога, да се сочуваат светиите и да се приведат луѓето на Божјиот пат, туку секогаш е резултат на нејзината, ваква или онаква, врска со сферата на политичката моќ; а за црквата да биде црква, непосредната врска со сферата на политичката моќ воопшто не ѝ е неопходна (точка 7.1.).

Всушност, станува збор за одредена општествена позиција на црквата што се должи, или на нејзината соработка со световната власт заради заеднички „овоземни“ интереси, или пак на надмоќта што таа, во даден

момент, успеала да ја постигне наспрема световната власт. Примерите од првиот вид се почести и се среќаваат од самите почетоци на историјата на црквата, па сè до совремието. Една таква ситуација среќаваме уште во постапостолското доба. Имено, уште тогаш, во времето на цар Константин, започнува прогонот на еретиците, т.е. на отпадниците од црквата, и тоа од страна на државата. Логиката на работите е многу едноставна: штом државата дошла до сознание дека ѝ е корисно да ја прифати црквата како сопствена институција и го спровела тоа, таа морала и да ја преземе одговорноста за одбраната на нејзината чест, и секој акт насочен против црквата, да го третира како атак врз сопствениот ред и поредок.

Во најекстремниот облик на идејно-етичката супремација на црквата – католичката инквизиција, црквата сама си ги обезбедува органите за присила, со што се јавува како носител на еден систем на власт, паралелен со световниот систем. Познато е дека и пред нејзиното востановување, црквата располага со свое судство, надлежно за случаите на ерес и навреда на црковните светици, кое им е подредено на бискупите. Но, инквизицијата како специјализирана установа за прогон на еретиците, веќе има и сопствена полиција и директно му е одговорна на папата (еден папа, впрочем, и ја има воведено – папата Гргур IX), т.е. претставува еден самодоволен, заокружен систем на власта. Ова само по себе говори за тоа дека нејзината заложба, секој човек чекор, збор, гест и (по)мисла, да ги стави на Прокрустова постела, не е обид да се заштити честта на црквата и Бога, туку нешто сосема друго – обид да се биде рамо до рамо со световната власт, а по можност, оваа и да се турне понастрана. „Световната власт морала да соработува со инквизицијата” – вели Андрија Гамс. „Самата инквизиција можела да изврши, како највисока казна, доживотно заточеништво и екскомуникација. Смртната казна им е оставена за извршување на световните власти, бидејќи црквата не смеела да пролева крв. Но, доколку световната власт не сакала да ја изврши казната, црквата ќе го екскомуницирала извршителот на власта, па и самиот

владател”.¹³³ Или, како што вели Лорд Актон, „Апсолутната монархија во Франција била изградена од дванаесет политички кардинали...Шпанските кралеви го постигнале истиот ефект речиси со еден удар, обновувајќи го и присвојувајќи го за свои потреби судот на инквизицијата кој веќе застарувал, но сега им послужил како добро средство за тероризирање, а тој пак ефикасно ги претворал во деспоти”¹³⁴

Процесите на промени, што ќе ги отвори таканареченото модерно доба, особено порастот на значењето што ќе го добие сферата на политичкото, овој екстреман облик на идејно-етичката супремација на црквата што се потпира врз нејзини сопствени органи на присила, ќе го депонира во историјата. Но, црквата и натаму врши своевидна идејно-етичка супремација во оние општества кои не го отвориле процесот на својата секуларизација, односно кои ѝ дозволуваат на црквата пристап во институциите на општообразовно-воспитниот систем за држење на часови по веронаука (Кралството Југославија, Република Грција итн.).

Кога црквата, со помош на државата, систематски, секое ново поколение што стасало за задолжителна наобразба го воведува во веронауката, тоа е посебен „фин” облик на присила од широки размери. Така е, зашто веронауката е нешто сосема друго во споредба со науките за природата, науките за општеството, или науките кои од историски, социолошки, филозофски и тн. аспект, ја проучуваат религијата. Таа е поедноставена теологија, така да се рече, „теологија за народ”, или „теологија за деца”, а христијанската теологија подразбира не само *знаење* за одредена содржина, туку пред сè *вера* во таа содржина. „Прво и пресудно во христијанската теологија е *верата* и тоа, и како претпоставка, и како трајно однесување кое управува со целокупното теолошко мислење”, вели Стјепан Кушар, потпирајќи се врз определбата на Макс Шелер, професор по фундаментална теологија на Католичкиот богословски факултет во Тибинген, за теологијата како научна рефлексија на *субјектот што верува*,

¹³³ Andrija Gams: „Biblija u svetlu društvenih borbi”, Naučna knjiga, Beograd, 1988, str. 189.

односно како сопствен проект на мислење на *верајџа* (курзивот мој)¹³⁵. Речено едноставно, верската настава како задолжителен предмет во институциите на општообразовно-воспитниот систем претставува форма за присилно регрутирање на верници. Зашто, каде е тука личната определба на човекот која, според истата таа христијанска теолошка мисла, е конститутивен елемент на верата? Во верата, ако нема лична определба, има присила; ако има присила, има привид на вера!

Ако државата на овој начин ѝ обезбедува на црквата монопол во сферата на идеите и етичките вредности, црквата секако за тоа ќе ѝ се оддолжи. Дали, на пример, таа ќе си дозволи да го развива критичкиот поглед врз актуелната општествена стварност што ѝ е иманентен на христијанската социјална етика, кога самата има привилегирана позиција во таа стварност?

Световното општество што го отвора процесот на своето посветовување во пошироката смисла на зборот (во смисла на секуларизација), прпрактично ја укинува можноста, црквата да врши присила низ оваа форма („Црквата е одвоена од училиштата”), а тоа е, се чини, и крај на црковната идејно-етичка супремација во историјата на човештвото. Но, сега тоа можеме децидно да го кажеме, таквото општество дури со својата секуларизација го заокружува и процесот на својата политичка деконфесионализација - која, инаку, се смета за засебно, прво скалило во развојот на едно општество како световно („Црквата е одвоена од држата”), бидејќи, како што видовме, сè додека црквата има фаворизирана позиција во идејната сфера, таа, на овој, или на оној начин, е во спрега со сферата на политичката моќ.

Со овој пресврт, меѓутоа, црквата не е ни најмалку повредена во она што ѝ е суштинско. Тоа може да се докаже и на следниот, можеби, наједноставен начин. За црквата да биде она-што-е во својата „земна” димензија, т.е. институција, таа мора да поседува одредено количество на власт што општеството ѝ го овозможува за да ја обавува својата функција,

¹³⁴ Лорд Актон: „Историја на слободата”, „Слово”, Скопје, 2001, стр. 46-47.

¹³⁵ Stjepan Kušar: „Teologija i filozofija religije” во – „Filozofija i teologija”, Zbornik

која за него, односно за (дел од) неговите граѓани, е корисна. Но, ако мора да го поседува елементот власт, црквата не мора да поседува *уѓнејувачка, опресивна власт* што би се протегала врз целокупната општествена сфера на идеите и етичките вредности!

8.2. Учењето на црквата и стремежот за идејно-етичка супремација

Во учењето на црквата е изразена крајната смисла на нејзиното постоење. Крајната смисла на постоењето на црковната институција е да го приведе човека кон Бога. Бог пак, според учењето на самата црква, е љубов, а најдоблесниот човеков однос спрема Бога сфатен како љубов, се искажува низ верата, надежта и љубовта (спрема Бога) и милосрдие (спрема ближниот). Од своја страна, идејно-етичката супремација на црквата подразбира раздвижување на одредена угнетувачка власт, опресивна моќ, накусо – присила. Може ли, со надворешна, институционализирана присила, да се поттикнат толку интимни категории на човековиот душевен живот како што се верата, надежта и љубовта, и тоа да резултира со дела на милосрдие? Што, впрочем, постигна на овој план инквизицијата, како најбележит облик на идејно-етичката супремација на црквата во историјата? – Само стравотна сеопшта недоверба, меѓусебно сомничење и меѓусебно поткажување на луѓето! И, учество на старо и младо, во толпите што ќе го понижуваат осудениот за ерес, и следење на чинот, на неговото спалување со радост во срцето – оти „и овојпат, за среќа, тоа не сум јас“!

Но каков е ставот спрема овој проблем имплицитно или експлицитно содржан во библиските искази и во учењето на црковните отци?

Да почнеме со последново. Секој што ќе се обиде да стекне еден, макар информативен увид во делото на црковните отци, ќе остане вчудовиден од жестокоста со која овие свети луѓе, чувари и толкувачи на идејата за љубовта спрема ближниот како врвен израз на верата, го напаѓаат секого кој не е нивни истомисленик! Речиси и да нема дело во нивната оставштина, што

уште во насловот, или поднасловот, не го содржи зборот „против”. Колку за пример, од прирачникот на Атанасије Јевтиќ, посветен на источните отци и писатели од IV и V век со наслов „Патрологија”, ќе цитираме дел што се однесува на две книги на Јевсевиј Кесариски, со заеднички наслов „*Проѿив Маркел*” (овој курзив, како и курзивите во целиот цитат што следува, е мој). Според Јевтиќ, „обете книги се всушност уперени *ѿроѿив* неоплатоничарот Порфириј и неговиот спис ‘Против христијаните’ и доста потсетуваат на Оригеновото апологетско дело ‘*Проѿив Целест*’”. Јевсевиј, како што напоменува Јевтиќ, „напишал уште едно големо дело (во 25 книги), *ѿроѿив* споменатите Порфириеви 15 книги...”¹³⁶

Она што се напаѓа во делата на овие учители на црквата е сето она што е различно од „правата” вера, а оваа, се разбира, во нивно време веќе има нагласено црковен карактер. Сето тоа се нарекува ерес, а најбогат преглед на ересите, се чини, содржи делото на Св. Епифание Кипарски „Панарион” или „Кутија на лекарски противотрови”, т.е. „Против ересите”. Јевтиќ за ова дело вели: „Тоа е преглед и критика на сите ереси кои Св. Епифание ги набројал точно 80, според бројот на наложниците (во Песната над песните, 6:8), меѓу кои црквата е единствената вистинска невеста и царица...Делото почнува со излагање и критика најнапред на 20 дохристијански ереси: многубоштвото, варваризмот, елинството и разните грчки филозофски школи...Следи излагање и критика на 60 христијански ереси, почнувајќи од Симон Врачар, па до месијалинизмот. Во ова дело, Св. Епифание собрал сè за ересите од претходната полемичка литература, од Св. Јустин, Иринеј Лионски и особено од Иполит Римски, но и тој самиот од своја страна додавал, она што знаел и слушнал за ересите”¹³⁷

Прави впечаток тоа што црковните отци најмногу ги оцрнуваат авторите од христијанска провениенција кои, меѓутоа, според сфаќањето на верата од нивна призма, западнале во ерес. Ваквиот став спрема „отпадниците”, како да си има покрите во самото Свето Писмо: „...и меѓу вас

¹³⁶ Атанасије Јевтиќ, цит. дело, стр. 9-10.

¹³⁷ исто, стр. 21.

ќе има лажни учители, кои ќе внесат погубни ереси...”; тие „ќе навлечат врз себе си брза погубел” (2. Петр. 2:1); „За нив би било подобро, да не го беа познале патот на правдата, отколку, откако го познаа, да се вратат назад...” (2. Петр. 2:1). Впрочем, сета оваа бескомпромисност во осудата на мислењето што е поинакво од сопственото мислење се совпаѓа со познатата Исусова максима: „Кој не е со Мене, тој е против Мене; и кој не собира со Мене, тој растура” (Лука, 11:23). Уште пожестокото заговарање на поделба по „идејна линија” е содржана во следниов негов, исто толку познат, иако од многумина, недоволно разбран исказ: „Немојте да мислите дека дојдов да донесам мир на земјата; не дојдов да донесам мир, туку меч./... Зашто дојдов да разделам човек од татко си, и ќерка од мајка си, и снаа од свекрвата нејзина./И непријатели на човека ќе му бидат неговите домашни” (Мат. 10:33-36).

Може ли овие беспопштедни ставови спрема сè што е „нешто друго”, содржани во Исусовите искази, и во списите на светите отци, да се сметаат како покривање на црквата за нејзината практика често спроведувана низ историјата, „со железна рака” да ги приведува луѓето кон Божјиот пат?

Ако Исусовото учење и учењето на светите отци не повикуваат отворено или макар имплицитно на примена на присила во ширењето на Божјите вистини, само заради нивната ароганција со која себе си се пропагираат, односно заради нивната агресија со која ја критикуваат секоја идеја што е неспоива со нив, не би можеле да ги доведеме во врска со појавата на идејна супремација на црквата. Тука едноставно би се работело за борба што му е својствена на светот на идеите. Впрочем, меметиката – една научна дисциплина од понов датум, која се бави со прашањето како се раѓаат идеите и верувањата, борбата на секоја „животоспособна” идеја да биде прифатена, ја споредува со „себичното” настојување на генот од биолошкиот организам, токму тој (а не некој друг конкурентски ген од генетската маса) да биде вграден во новиот организам, што меѓутоа, ќе му појде од рака на „најспособниот”...Кај идеите пак, тоа е најчесто онаа идеја која е

најприлагодлива на дадените околности.¹³⁸ Јудео-христијанската идеја пак, не само што не повикува на примена на присила во ширењето на Божјите вистини, туку напротив, неа целосно ја исклучува, и тоа пред сè со фактот што слободната волја ја смета за битна компонента на верата.

За да видиме како категоријата слободна волја е поставено во учењето на црквата, треба да ги отвориме првите страници од Првата книга Мојсеева, наречена Битие, што значи, почетните страници од Светото Писмо воопшто, зашто тука, „на почетокот”, е сконцентрирана целокупната библиска антропологија. И, се отвора пред нас пејзажот на Едемската градина полна со „секакви дрвја, убави за гледање и добри за јадење, и дрвото на животот среде рајот, и дрвото за познавање на доброто и злото” (1. Мој. 2:9).

Штом од толку дрвја, само овие две се издвоени по име, јасно е дека токму околу нив ќе се раздвижи приказната за штотуку создадениот човек што Господ Бог го воведува во градината. И, навистина, едно влегување, Господ му заповеда: „Од секое дрво во градината можеш да јадеш,/освен од дрвото за запознавање на доброто и злото; од него не јади, зашто во оној ден кога ќе вкусиш од него, ќе умреш,, (1. Мој. 2:17).

Од оваа сцена е јасно дека Адам е суштество со слободна волја; оти наредба да(не) направи нешто се дава некому само ако постои можност овој да дејствува и по свое наоѓање. И, тоа суштество со слободна волја, Адам, веднаш е ставено пред најдраматичниот можен избор: да ја одбере или бесмртноста (да постапи според Божјата наредба, односно да ги користи само дозволените плодови, меѓу кои е и плодот на дрвото на животот кој, се подразбира, дава вечен живот) или пак смртта (да ја прекрши Божјата наредба, односно да касне од забранетиот плод). Трагичниот избор што ќе го направи Адам по сугестија на Ева, која пак е заведена од змијата, е познат. И, тоа е Првиот човеков грев зашто е прекршена првата наредба што Господ му ја изрекол на човека. И, следува првата казна, која, за волја на вистината, се разликува од најавеното: Адам не умира (барем не – веднаш), туку е изгонет

¹³⁸ Да се види: J. Peter Wike: Memetics: The nascent Science of Ideas and their Transmission, 1989, објавено на Интернет, www.geocities.com/Athens/2424/memetics.html

од Рајот. Но, и тоа, симболички, е смрт, прекин на еден одреден начин на егзистенција – на блажениот живот под непосредна Божја заштита...

Одовде произлегува, прво, дека човекот е создаден како суштество со слободна волја, второ, дека активирањето на слободната волја повлекува одговорност, односно, дека за правилниот избор следува награда, а за погрешниот казна и, трето, дека правилен избор е да се одбере доброто, а добро е она што-е-Богу-мило и погрешен избор е да се одбере злото, а зло е она-што-е-Богу-мрско (затоа дрвото за запознавање на доброто и злото е табу, зашто овие, доброто и злото, се во исклучива Божја надлежност. За истото, впрочем, на едно место говори Исус кога вели: „Никој не е добар освен едниот Бог. Ако сакаш да влезеш во животот, пази ги заповедите”- Мат. 19:17).

Дали сме пред парадокс? Човек е создаден со слободна волја, за да му се покорува на Бога! Навистина, тој може да не му се покори, но со тоа прави грев, а „секој што прави грев, роб му е на гревот” (Јов. 8:34). А што е со оние кои се ослободиле од гревот? „Откако се ослободивте од гревот, вие станавте робови на правдата” (Рим. 6:18). Овие, последниве, се „слободни...слуги Божји” (1. Петр. 2:16).

Навистина сме пред парадокс, но само доколку го гледаме библискиот текст низ призмата на оној, филозофски начин на толкување на човекот и неговото постоење во космосот, што е антропоцентричен, а што го формулирал уште софистот Протагора, во тезата дека човекот е мера на сите ствари. Но, од митот за создавањето на човекот и за Првиот грев што ќе следи, е јасно дека ваков парадокс во библискиот концепт - нема. Човекот, навистина, е создаден според сликата Божја („Да создадеме човек според Нашиот образ и подобие како што сме Ние” – 1.Мој. 1:26), но тој не е Бог, туку само му е сличен на Бога, т. е. еден вид имитација на Бога, пред сè зашто е *создаден* од Бога и *според* Бога, додека пак Бог, не е создаден од никого, ниту според било кого; тој, навистина, е „господар над рибите морски и над птиците небески, и над зверовите – над целата земја и над сите гадинки што се движат по земјата” (1. Мој. 1:26), но и самиот *има* *господар* – Господ Бог (кој

веднаш тоа и му го дава на знаење, наредувајќи му што не смее да прави во рајскиот простор што му го доверува), додека над Него, над Бога, не стои никој; тој, навистина, може да бира меѓу доброто и злото („Вака вели Господ: еве, Јас ви предлагам пат кон живот и пат кон смрт...” – Јерем. 21:8), но мерата за доброто и злото е *надвор од неѓо*, во Бога, додека таа мера Бог ја има во самиот себе...Оттука, логично следи дека вистинскиот избор е послушноста, а бидејќи оваа не е можна ако не се знае што е по волја на Бога, изборот вклучува и настојување да се спознае вистината за таа волја. Затоа, Исус вели: „И ќе ја познаете вистината, и вистината ќе ве ослободи” (Јов. 8:32).

Сознанијата за библиската категорија слободна волја, даваат основа за жестока критика од иманентен критериум на интенцијата на црквата – било да е вистинска или само декларативна – секој, ако треба и насила, да биде доведен до Спасот. Прво, тоа е навреда на Бога во неговиот атрибут на суштество со неограничена волја: ако сакал Семоќниот самиот ќе го создал човека како апсолутно покорно суштество, а не каков што го создал – како суштество кое е свесно и слободно и кое автономно располага со себе си. Второ, тоа е деградација на Божјото себеоткривање или објава и, истовремено, обид за измама на Бога. Имено, Божјата објава е повик од страна на Бога до човекот, овој да ја избере својата опција. Ако пак некој со стап го турка во трлото божје, повикот останува бесцелен, а исходот се укажува како лажна опција „за”. Трето, тоа е обид за опструкција на Страшниот суд како израз на Божјата правда. Имено, јасно е дека не е оставена можност било кој, па ни самото „Божјо тело на земјата”, т.е. црквата, на било кој начин, па оттука ниту со присила, секого да го приведе во Царството небесно, штом за неверниците (според видението на светиот апостол Јован Богослов) веќе е подготвено езеро што гори со оган и сулфур (Откр. 21:8) и голема каца на Божјиот гнев од која ќе се пролева крв „дури до уздите на коњите” (Откр. 14:19-20). Впрочем, и децидно е речено: „Царството небесно прилега...на мрежа која се фрла во морето и уловува секакви риби; и кога ќе се наполни, ја извлекуваат на брегот и седнуваат па добрите риби ги

собираат во садови, а лошите ги фрлаат./ Така ќе биде и при свршетокот на светот; ќе излезат ангелите и ќе ги одделат лошите од праведните, и ќе ги фрлат во вжарена печка; таму ќе биде плач и крцкање со заби” (Мат. 13:47-50). И, уште е речено: „а тесни се вратите и тесен е патот што водат кон животот и малцина го наоѓаат” (Мат. 7:14).

Кој е тогаш вистинскиот начин за ширење на Божјите вистини? Еве ги зборовите што Исус им ги упатува на своите ученици: „Бидете мудри како змии и незлобни како гулаби” (Мат. 10:16); „Ако пак негде не ве примат и не ги послушаат зборовите ваши, излезете од таа куќа или од тој град и истресете го правот од нозете ваши (Мат. 10:14); „...треба да свети пред луѓето вашата светлина за да ги видат вашите добри дела и да Го прослават вашиот Отец Небесни” (Мат. 5:16).

Поаѓајќи од овие зборови на Учителот, апостол Петар, и самиот свештеник, ќе им се обрати на тогашните црковни старешини на следниот начин: „Пасете го Божјото стадо, што го имате, надгледувајќи го не присилно, туку драговољно и според Бога; не заради неправедна корист, туку од добро срце./И не како да управувате со народот, туку давајќи му пример на стадото” (1. Петр. 5:2-3)!

Тоа е патот по кој црквата што е доследна на себе си треба да настојува да ја шири Божјата реч. А кој не ја прима, не ја прима! Впрочем, речено е: „Секој ќе одговара пред Бога за себе” (Рим 14:12).

9. Религијата и црквата и сферата на приватното

Традиционалната, официјалната, институционалната религија, односно религијата во класичната смисла на зборот – бидејќи законодавецот само спрема неа може да има свои референци, а не и спрема нетрадиционалната, алтернативната, „подземната” вера чија зона е срцето на некој осаменик или на мала неформална група, во никој случај не е „чисто” *приватна работа*. Имено, тука недостигаат обете битни димензии на приватното: целосната лична слобода што оваа зона ја нуди и ирелевантноста на она што во неа се

случува од аспект на општествените интереси. Имено, што е приватното ако не зона во која човек самиот си ги одредува правилата на „играта“ чиито последици, меѓутоа, се небитни за општеството, заради што, впрочем, тоа и го остава тука самиот да си ги одредува правилата? Кај религијата, меѓутоа, не може да стане збор за слобода во оваа смисла, зашто таа, во својата структура, има догми што се систематизирани, обреди што се воиграни, норми што се пропишани, вредности што се објективизирани, верски личности што имаат определени улоги, институција што е организирана, па дури и интимни верски чувства и искуства што го сочинуваат религискиот сегмент вера – што се шаблонизирани кога е во прашање нивната надворешна манифестација! И, сето тоа е релевантно за огромна маса на верници зашто институционалната религија, по правило, не е само развиена религија во таа смисла што ги поседува сиве овие елементи, туку и во таа смисла, што е нашироко распространета. Со оглед на сево ова, дури и секој одделен елемент на институционалната религија земен одделно, а камо ли земени сите заедно, е во состојба да предизвика релевантни општествени последици.

Во прилог на ова, ќе го свртиме вниманието на системот на догми, којшто ја исполнува содржината на религискиот поглед на светот. За неговите општествени импликации со право е речено: „Колку ли само религиозниот поглед на светот влијаел врз начинот на животот на луѓето во минатото и денес?...Разбирливо, кога погледот на светот ќе се усвои и емотивно ќе се доживее, кога ќе овладее со свеста на луѓето, т.е. кога ќе биде прифатен како сфаќање на светот и животот, тој станува и материјална сила”¹³⁹

Или, да ги земеме за пример ритуалите: Колку е далеку од можноста заедничкиот ритуал како симболичка активност поврзана со религијата да се смести во сферата на приватното, се гледа од следната определба на неговиот поим: „Заедничкиот ритуал се заснива на заедницата и служи како средство за создавање или потврдување на заедницата во најширока смисла.

Заедничките ритуали се обавуваат јавно, во склад со усменото предание и светите списи, обично на посебно одредени места и во заеднички утврдено време, а ги водат посебно одредени техничари кои служат како посредници меѓу заедницата и светото”¹⁴⁰ Очигледно, сосема е во право антропологот Виктор Тарнер кога обредот го определува како „низа на механизми кои ја зацврстуваат солидарноста на одредена голема група, односно некој вид универзално општествено лепило, како што тоа го нарекол Робин Хортон”.¹⁴¹ Натаму, како може да се третираат како категории од сферата на приватното верските норми, правилата за надворешно манифестирање на верата или улогите на верските личности, кога се знае дека нормите, правилата и улогите, се елементи на општественото однесување што повлекуваат одредени општествени односи. Што да речеме пак за елементот институција? За неа се знае дека самата е „општество во општеството”, па според тоа, отаде сферата на приватното. „Секоја институција, вели Јован Ѓорѓевиќ, произведува и репродуцира основни општествени односи. Фабриката не е само институција за производство; таа произведува одрдени модели на поведење и мислење, одржува општествени норми... Ако тоа не се сфати, црквата би се дефинирала како институција „за служба Божја”, а така не ја сфаќа и не ја гледа ни најпростиот дух на верни

¹³⁹ Arif Tanović: „Humanizam i progres”, IRO „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1971, str.23.

¹⁴⁰ Enciklopedija živih religija, odrednica „Ritual, priroda, teorije”.

¹⁴¹ Viktor Turner: „Od rituala do teatra”, Avgust Cesarec, Zagreb, 1989 god., str. 171.

ЧЕТВРТИ ДЕЛ

НАМЕСТО ЗАВРШНО РАЗГЛЕДУВАЊЕ: ОДНОСОТ ЦРКВА-
СВЕТОВНО И ПОЛИТИЗИРАНИОТ ОДНОС НА ЦРКВАТА
КАКО ДВЕ ПОЈАВИ НА РЕЛАЦИЈАТА ЦРКВА-ОПШТЕСТВО

10. Реалцијата црква-општество како поширока проблематика на ова истражување. За поранешните и сегашните идеолошки отпори за нејзино научно осветлување

Пошироката проблематика на ова истражување е релацијата црква-општество, сфатена како двонасочна врска меѓу црквата, од една страна, и општеството, од друга страна, со акцент врз врската што црквата настојува да ја воспостави со своето општествено опкружување, поттикната од некои интереси или од внатрешни, иманентни потреби. Таа релација може да се осветли само со помош на сложени интердисциплинарни истражувања, кои меѓутоа, подразбираат и поволна општествена клима како свој поттик. Ова пак, кога се во прашање поранешните југословенски простори, ниту беше, ниту денес е случај.

Кои се тие општествени моменти што ги дестимулираа(т) заложбите за научно осветлување на релацијата црква-општество?

Ако се из земе на полно пасивниот однос на црквата спрема нејзиното општествено опкружување, односно, односот што би бил сведен на нејзини куртоазни контакти со дадениот естабилишмент, црквата – како што покажа нашето истражување - на планот што не интересира, може да се однесува главно, на два начина: така што ќе настојува да стане извесен фактор и во сферата на политичката моќ, или така што ќе настојува да се афирмира како вид критичка свест на општеството, укажувајќи на тоа што е добро, а што лошо во дадениот општествен миг, од аспект на нејзиниот светоглед.

Во времето на социјализмот, првиот начин на однесување на црквата постојано беше во фокусот на вниманието на општествената и научната јавност и, притоа, имаше добиено своја термилошка определба, т.е. беше означен со изразот црковна политизација, беше поимно одреден – како настојување на црквата да се инволвира во сферата на политичкото, и

вреднуван како појава што повлекува изразито негативни општествени консеквенци. Втората појава не беше извлечена на виделина, за неа не постоеше ниту термин, ниту поимна определба, ниту пак беа изградени критериуми врз основа на кои таа би била дистанцирана од црковната политизација како појава сродна на неа по општественото подрачје на кое се јавува, но сосема различна по својата суштина, смисла и значење. Причината за тоа, беше од идеолошка природа. Имено, во тоа општество, науката за религијата можеше да признае само толку, дека постојат христијански социјално-етички ставови, но – во учењето на црквата, т.е. во систематизираните, петрифицирани, официјални облици на теолошката догма и мисла (во Библијата, во списите на светите отци, во заклучоците на црковните собири и концили, во делата на водечките теолози итн.). Дека тие ставови можат да бидат преточени во сфаќањата и мислењата на луѓето на црквата во врска со актуелната општествена стварност, тоа беше нешто што мораше да се игнорира. Тоа се правеше според резонот: Што има црквата, низ свои сфаќања и мислења, да ги фали или да ги куди појавите во општеството, во услови кога (конечно) е сместена таму каде што може да нанесе најмалку штета – на општествените маргини, во сферата на приватното?

На истите тие простори, „климата“ за научно истражување на релацијата црква-општество, не е поволна ниту денес. Имено, релацијата црква-општество докрај се осветлува дури кога двете појави низ кои таа може да се оживотвори – црковната политизација, од една страна, и односот црква-световно општество, од друга, ќе се прикажат споредбено, во нивниот контраст. Но, при таа споредба, меѓу другото, ќе се види дека во световните општества – а токму такви беа и останаа сите, сега веќе посебни делови на поранешниот заеднички југословенски општествен простор - црковната политизација е нелегално однесување на црквата, а односот црква-световно, легално однесување. Но, ако во времето на социјализмот, од идеолошки причини беше неопортуно да се говори за она што ние овде го нарекуваме однос црква-световно како за легално однесување на црквата, денес, исто

така, од идеолошки причини, е неопортуно да се говори за политизацијата на црквата како за нелегално, значи, општествено неприфатливо однесување и тоа според резонот: Зар во време кога сме загрозени од туѓите национализми да инсистираме на принципот на световност и да ја осудуваме државата ако во одбрана на националната кауза се потпира и на црквата, кога се знае дека во слични невремиња токму црквата, особено православната, била на браникот на националниот идентитет?

Како и да е, ова истражување, колку што му е познато на неговиот автор, засега е единствено истражување што се има зафатено со оваа проблематика и овој предмет. Во завршното разгледување ќе го направиме последниот чекор во расветлувањето на оваа проблематика, така што ќе ја повлечеме главната демаркациона линија помеѓу црковната политизација, од една страна, и односот црква-световно во неговиот главен, автентичен облик, од друга страна.

11. Разграничување помеѓу политизираниот однос на црквата и односот црква-световно

11.1. Разграничување според непосредната цел

Политизацијата на црквата е насочена спрема политичката моќ како своја цел. Односот црква-световно е насочен спрема свеста на општествената јавност на која сака да ѝ го сврти вниманието кон прашањата врзани со сите сфери на општествениот живот, вклучувајќи ја и сферата на политичкото.

11.2. Разграничување според суштината

Политизацијата на црквата е настојување на црквата да биде, ако не активен чинител во вршењето на политичката власт, тогаш барем влијателен фактор „во позадина”, кој би ги поддржувал политичките решенија на дадениот естаблишмент или би вршел нивна опструкција. Односот црква-

световно е позитивна или негативна реакција на црквата на состојбите и случувањата во општествениот живот, искажана низ мислења и сфаќања за добрите и лошите страни на тој живот, значи негово прифаќање или осуда, негово вреднување од аспект на црковниот светоглед.

11.3. Разграничување според елементите од структурата

Во основата на политизираниот однос на црквата лежат одредени интереси на повисоките црковни кругови за чие остварување е потребно да се поседува политичка моќ, или поривот, политичката моќ да се поседува како таква – друго е што тие интереси, свесно или несвесно, ќе бидат прикажани како интереси на црковната институција, на нејзината „мисија”, на нејзината паства, на народот, или на општеството во целина. Во основата на односот црква-световно лежат, прво, еден надворешен елемент – барањата на световното општество и второ, елементи што на црквата ѝ се иманентни: одредени стремежи што произлегуваат од нејзината „земна” природа во која таа е институција и ставови што произлегуваат од нејзиното учење. Всушност, сосема исправно би било и тврдењето дека во основата на односот црква-световно лежи само еден елемент – учењето на црквата: прво, затоа што, кога црквата го гради својот однос врз основа на своето учење, и нејзината природа на институција добива своја сатисфакција, со оглед на фактот што токму во тоа учење лежи нејзината најдлабока суштина и крајна смисла; второ, затоа што кога црквата го гради својот однос врз основа на своето учење, барањата на световното општество се задоволени, со оглед на фактот што тие, со учењето на црквата, стојат во взаемна хармонија.

11.4. Разграничување според глобалните општествени консеквенци

Учеството на црквата во политичките збиднувања во епохите пред настапот на световното општество, во дадени случаи, како што сведочи историјата, довело и до поволни општествени резултати: придонело да се

реша овој или оној политички и воен конфликт, да се отвори, ваму или таму, простор за ширење на просветата, да се запази етничкиот идентитет на оваа или онаа загрошена етничка група. Сепак, активната позиција на црквата во сферата на политичката моќ ќе остане запаметена пред сè како појава со нагласени негативни конотации: востановувајќи паралелизам меѓу световната и црковната власт, таквата позиција на црквата, меѓу носителите на едната и на другата власт, по правило, предизвикува кошкање, прелаги, интриги, корупции, предавства и крвопролевање или кокетирање, лицемерие, полтронство и комплоти. Општествените ефекти на односот црква-световно не се така лесно воочливи и мерливи: тој однос е само еден поттик за размисла околу доброто и злото во општествениот живот, проценети од аспект на еден специфичен светоглед.

11.5. Разграничување според (ин)копатибилноста со принципите на световното општество

Во едно световно општество, политизацијата на црквата е нелегално однесување зашто тоа општество, својата световност ја заснива токму врз фактот што го забранува инволвирањето на црквата во сферата на политичката власт („Црквата е одвоена од државата”), и тоа на највисоко, уставно-правно ниво. Ако пак едно такво општество почне да ја толерира оваа појава, па дури и да ја стимулира, таа него ќе го укине како световно. Односот црква-световно е легално однесување во општеството зашто не е во колизија ниту со неговото барање црквата да не се политизира (тој не е упад во сферата на политичкото, туку само поглед фрлен (и) врз таа сфера), ниту со барањето црквата да не врши идејна супремација (тој не користи присилни методи и средства за да биде широко прифатен, туку само настојува да биде широко прифатен, повикувајќи се на Божјиот авторитет и на Божјите критериуми за тоа што е праведно, добро и мудро во животот на индивидуата и на пошироката човекова заедница).

11.6. Разграничување според еден иманентен црковен критериум

Политизацијата не ѝ е нужна на црквата за таа да биде она-што-е во својата „земна” димензија, т.е. институција, и е во директна спротивставеност со нејзиното учење во кое е искажана нејзината најдлабока суштина и крајна смисла. Односот црква-световно е актуелизација и афирмација на учењето на црквата, пред сè на неговите социјално-етички ставови и на неговиот општ етички „дух”.

Ова, меѓутоа, не значи дека црквата е на вистинскиот пат само доколку ги активира своите социјално-етички постулати, применувајќи ги врз актуелниот општествен миг: таа може и да не се интересира за светот и за неговите проблеми, и прашањето за Спасот, односно за бесмртноста, што е главна точка на нејзината „мисија”, да го врзе исклучиво со животот и однесувањето на индивидуата. Но, ако веќе одгледува надеж дека светот може да се подобри и така да му се приближи на Бога - оти Библијата пружа основа и за таква надеж, тогаш таа може да се ангажира во таа насока, истовремено останувајќи верна на себе си, само низ однесувањето што ни е предвид. Ниту еден идеал (слободата, мирот, нацијата, духовниот просперитет на народот итн.) нејзе не може да ѝ биде толку свет за да западне во политизација и така да го погази своето учење. Идеалите му припаѓаат на еден динамичен, променлив, флукуозен свет, светот на човековото општество. Нејзиното учење пак, нели, е Божјо откровение, што доаѓа од светот на Вечното, Непроменливото, и таа не може да има посвета задача одошто токму него да го чува во неговата чистота и полнота.

ЛИТЕРАТУРА

- Актон, Лорд: „Историја на слободата”, Слово, Скопје, 2001.
- Алтиндал, Ајтун: „Трите лица на Исус”, Култура, Скопје, 1994.
- Бандић, Душан: „Народна религија у Срба у 100 појмова”, Нолит, Београд, 1991.
- Бекхо, Х.Ц.; Керстен, М.; Поликс, П.: „Растежот на идеите”, Култура, Скопје, 1995.
- Бошковски, Т. Петар: „Предигра” во - збирка на македонска љубовна лирика, книга IX, „Трепети во жедна песок”, Култура, Скопје, 1990.
- Вебер, Макс: „Привреда и друштво”, I, Просвета, Београд, 1976.
- „Весник”, службен лист на Македонската православна црква, Скопје, бр. 1-4, 1994.
- Георгиева, Вера: „Филозофијата на исихазмот”, Табернакул, Скопје, 1993.
- Вујаклија, Милан: „Лексикон страних речи и изрази”, Просвета, Београд, 1980.
- Димевски, д-р Славко: „Борбата за автокефалност на православните цркви во Европа создадени во XX век”, Богословски факултет „Св. Климент Охридски”, Скопје, 1979.
- Ѓорѓевиќ, Јован: „Идеи и институции”, Завод за унапредување на стопнаството на СРМ, Скопје, 1978.
- Епископ Далматински, Никодим: „Правила православне цркве”, књига I, 1985.
- Јевтић, јермонах Атанасије: „Патрологија”, Друга свеска (Истични оци и писци 4 и 5 века), Православни Богословски факултет, Београд, 1984.
- Јовановић, Бојан: „Српска народна религија у светлости” Чајкановићевих проучавања, поговор кон Веселин Чајкановић: „О магији и религији”, Просвета, Београд, 1985.
- Јовановић, Драган: „Дарвин у Ватикану”, НИИ, Београд, бр. 2393, 8.11.1996.
- Јурсенар, Маргарит: „Мемоарите на Хадријан”, Наша книга, Скопје, 1980.
- Колбе Б., Кица: „Христијанство или култура”, во „Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на РМ”, книга 4, МАНУ, Скопје, 1996.
- Кочев Цвятков, Николай: „Христијанството през IV – началото на XI век”, издателство Хейзел, Софија, 1995.

- Лоски, Владимир: „Мистична теологија на црквата на Исток”, Табернакул, Скопје, 1991.
- Марић, Сретен: „Архајски човек и мит”, поговор кон – Мирча Елијаде: „Свето и профано”, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986.
- Мијач, Божидар: „Одзиви и дозиви”, Главни савез удруженог православног свештенства СФРЈ, Београд, 1974.
- Милин, протојереј д-р Лазар: „Научно оправдавање религије”, књига 2, „Историја религије”, Православље, Београд, 1974.
- Мицковиќ, Слободан: „Александар и смртта”, Култура, Скопје, 1992.
- Паликрушева, Галаба: „Тенденциите на групното единство кај некои етнички групи во Македонија”, во „Етничките традиции и современоста”, МАНУ, Скопје, 1989.
- Папини, Ѓовани: „Историја о Христу”, Народно дело, Београд, 1929.
- Саврамис, Демостенос: „Макс Вебер и православне цркве”, во „Православље измеѓу неба и земље”, прво издање, Градина, Ниш, 1991.
- Свето Писмо (Библија), Британско и инострано библиско друштво, Лондон, 1990; 1990 United Bible Societies – London.
- Социолошки термилошки речник (автори: Чокревски Томислав и др.), Филозофски факултет, Институт за социологија, МАНУ, Скопје, 1995.
- Таковски, протоѓакон Јован: „Свето предание (апостолско)”, во 15 години Православен Богословски факултет, Скопје, 1977 – 1992, јубилеен зборник, Православен богословски факултет, Скопје, 1992.
- Тимовски, м-р Владо: „Теоретските ставови на некои комунистички и работнички партии за религијата” магистерска работа во ракопис, Скопје, 1992.
- Унамуно де, Мигел: „Агонијата на христијанството”, Култура, Скопје, 1991.
- Флере, Сергеј: „Наша социологија религије и српско православље”, Градина, часопис за књижевност, уметност и културу, Ниш, год. XXI, бр. 1-2, 1986.
- Христова-Башевска, Љупка: „Библијата, жената и плотта”, во „Македонскиот есеј”, антологија, составувач Катица Ќулафкова, Стремеж, Прилеп, 2000.
- Христова-Башевска, Љупка: „Плурализмот и малцинската верска припадност: „Сведоштвото на Сведоците”, ЛИК, додаток за литература и култура на весникот „Нова Македонија”, год. VI, бр. 146, „Нова Македонија” од 20.11.1991.
- Цуцуловски, Љубомир: „Историјата како сеповторувачко едно”, предговор во – Ајтун Алтиндал: „Трите лица на Исус”, Култура, Скопје, 1994.

xxx

- Bahtijarević, dr Štefica: „Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva”, Narodno sveučilište grada Zagreba – Centar za aktulani politički studij, Zagreb, 1975.

- Biblija, Stari i Novi Zavet, preveo Lujo Bakotić, Novi Sad, 1990.
- Bošnjak, Branko: „Filozofija i kršćanstvo”, Naprijed, Zagreb, 1966.
- Bošnjak, Branko: „Razvoj ideje ateizma i humanizma”, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976.
- Dugandžija, Nikola: „Svjetovna religija”, Mladost, Beograd, 1980.
- Enciklopedija živih religija (Kit Krim i dr.), Nolit, Beograd, 1990.
- Escarpit, Robert: „Sociologie de la litterature”, PUF, Pariz, 1960.
- Filozofijski rječnik u redakciji Vladimira Filipovića, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.
- Fojerbah, Ludvig: „Predavanja o suštini religije”, BIGZ, Beograd, 1974.
- Gams, Andrija: „Biblija u svjetlu društvenih borbi”, Naučna knjiga, Beograd, 1988.
- Gurevič, A.: „Problemi narodne kulture u srednjem veku”, Grafos, Beograd, 1987.
- Halpern, M. Howard: „Kako ćete prekinuti ovisnost o drugoj osobi”, Globus, Zagreb, 1984.
- Hauzer, Arnold: „Socijalna istorija umetnosti i književnosti”, tom I, Kultura, Beograd, 1962.
- Ideje Drugog vatikanskog koncila, grupa autora, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Centar za društvena istraživanja, Zagreb, 1976.
- Keler, Jozef: „Religiozni običaji, obredi i simboli u hrišćanstvu”, *60* Religiozni obredi, običaji i simboli”, Radnička štampa, Beograd, 1980.
- Kuničić, dr. J.: „Katilička sociologija”, Zagreb, 1961.
- Kušar, Stjepan: „Teologija i filozofija religije”, *60* „Filozofija i teologija”, zbornik radova, Školska knjiga, Matica hrvatska, Zagreb, 1993.
- Laloox, Jozef: „Uvod u sociologiju religije”, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970
- Lazić, Ivan: „Pravno-politikološki aspekti odnosa crkve i društva”, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976.
- Lenski, Gerhard: „The Religious Factor”, Anchor Books Edition, New York, 1963.
- Loski, Nikolaj: „Dostojevski i njegovo hrišćansko shvatanje sveta, Izdavačka publicistička delatnost, Beograd, 1982.
- Lukić, dr. Radimir: „Teorija države i prava”, Savremena administracija, Beograd, 1976.
- Opšta enciklopedija „Larousse”, Vuk Karadžić, Beograd, 1971.
- Otto, Rudolf: „Sveto”, Svjetlost, Sarajevo, 1983.
- Pavićević, Vuko: „Sociologija religije”, BIGZ, Beograd, 1980.
- Pejović, Danilo: „Francuska prosvetiteljska filozofija”, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957.
- Rečnik književnih termina (Dragiša Živković i dr.), Nolit, Beograd, 1985.
- Religiozni obredi, običaji, simboli (uvod: Jusef Keler), Radnička štampa, Beograd, 1980.

- Repetitorium iz metodologije društvenih istraživanja, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Beograd, 1975.
- Roter, Zdenko: „(Ne)Religioznost in družbeno-politično ponašanje”, Raziskovalni inštitut Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Tanivć, Arif: „Humanizam i progres”, IRO „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1971.
- Tarner, Viktor: „Od rituala do teatra”, Avgust Cesarec, Zagreb, 1979.
- Vernon, Glenn: „Sociologija religije”, izdala grupa studenata za internu upotrebu, Zagreb, 1962.
- Višić, Marko: „Zakonici drevne Mesopotamije”, Svjetlost, Sarajevo, 1989.
- Vrcan, prof. dr. Srđan: „Teorijski okvir i metodološki pristup”, *eo*
- Bahtijarević Štefica, Vrcan Srđan: „Religiozno pripadanje”, I, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1975.
- Werber, Eugen: „Povijest Talmuda”, *eo* – Talmud, Otokar Keršovani, Rijeka, 1982.
- Wike, J. Peter: „Memetics: The Nascent Science of Ideas and their Transmission, 1989, objaveno na Internet, www.geocities.com/Athens/2424/memetics.html
- Znonarević, Mladen: „Socijalna psihologija”, Školska knjiga, Zagreb, 1989.
- Žuljević, Šefkija: „Sveto”, *porovop vo* – Rudolf Otto: „Sveto”, Svjetlost, Sarajevo, 1983.

СОДРЖИНА

ПРВ ДЕЛ**ОДНОСОТ ЦРКВА-СВЕТОВНО: СУШТИНА И СТРУКТУРА**

1. Световно	4
1.1. За потеклото на изворниот поим.....	4
1.2. Световното во научната терминологија: тешкотии при определбата на поимот и при неговото разграничување со светото.....	5
1.2.1. Светото како нешто “сосема друго”: неможност од определбата на светото да се изведе определба за световното.....	5
1.2.2. Пробив на световното во сферата на светото: световна религија.....	8
1.2.3. Моменти од сферата на световното со својства на свето..	12
1.2.4. Моменти од сферата на светото со својства на световно...	17
1.3. Поимот световно во рамките на овој труд.....	23
1.3.1. Световното како метафора за оној дел од општеството што се еманципирал од црквата и религијата: аналогии со изворниот поим	23
1.3.2. За историско-динамичката компонента на поимот световно.....	25
1.3.3. За вредносната компонента на поимот световно.....	28
1.3.4. Световното наспрема секуларното, деконфесионализираното, десакрализираното.....	33
2. Црква	39
2.1. Поимот црква во рамките на овој труд.....	39
2.2. Католичка и православна црковна варијанта: специфики.....	39
3. Црквата и световното како чинители на еден однос	46
3.1. Најопштиот поим однос и односот на индивидуата, личноста, спрема делови од стварноста како помошни поими.....	46
3.2. Односот црква-световно: поим и структура.....	52
3.3. Односот црква-световно: идентификација.....	61

ВТОР ДЕЛ**ЕЛЕМЕНТИТЕ ОД СТРУКТУРАТА НА ОДНОСОТ ЦРКВА-СВЕТОВНО ВО НИВНИТЕ ВЗАЕМНИ ВРСКИ И ВЛИЈАНИЈА (ТОЛКУВАЊЕ НА ОДНОСОТ ЦРКВА-СВЕТОВНО)**

4. Формирање на карактерот на односот црква-световно: основна хипотеза.....	66
5. Формирање на карактерот на односот црква-световно: релевантни услови и фактори.....	66
5.1. Состојбата на хармонија/дисхармонија во основата на односот-иницирачки услов за формирање на карактерот на односот.....	66
5.2. Барањата на световното општество – фактор на хармонијата/дисхармонијата во основата на односот.....	67
6. Принципи според кои се формира карактерот на односот црква-световно или видови на односи црква-световно.....	72
6.1. Формирањето на карактерот на односот црква-световно во услови на хармонија во основата на односот или автентичен однос црква-световно.....	72
6.2. Формирањето на карактерот на односот црква-световно во услови на дисхармонија во основата на односот или девијантен (компромисен) однос црква-световно.....	75

ТРЕТ ДЕЛ

СВЕТОВНОТО ОПШТЕСТВО И ИМАНЕНТНИТЕ СВОЈСТВА НА ЦРКВАТА И РЕЛИГИЈАТА

7. Црквата во обете нејзини димензии и стремежот за политичка власт.....	81
7.1. Црквата како институција и проблемот на “земната” власт.....	81
7.2. Социјално-етичкото учење на црквата и проблемот на “земната” власт.....	85
7.2.1. Библиското социјално-етичко учење и проблемот на “земната” власт.....	85
а. Непросирноста на библиската Реч (проблем на природот).....	85
б. Главната матица на јудео-христијанската мисла.....	89
в. Исус и “земната” власт.....	94
г. Апостол Павле и “земната” власт.....	98
д. Библиското јадро за една ангажирана социјална етика.....	108
7.2.2. Современите извори на социјалното учење на црквата и проблемот на “земната” власт; можности за развој на социјалното учење во рамките на православието.....	111
8. Црквата во обете нејзини димензии и стремежот за идејна и етичка супремација.....	121
8.1. Црквата како институција и стремежот за идејна и етичка супремација.....	121
8.2. Учењето на црквата и стремежот за идејна и етичка супремација.....	126

9. Религијата и црквата и сферата на приватното.....	132
--	-----

ЧЕТВРТИ ДЕЛ

НАМЕСТО ЗАВРШНО РАЗГЛЕДУВАЊЕ: ОДНОСОТ ЦРКВА-СВЕТОВНО И ПОЛИТИЗИРАНИОТ ОДНОС НА ЦРКВАТА КАКО ДВЕ ПОЈАВИ НА РЕЛАЦИЈАТА ЦРКВА-ОПШТЕСТВО

10. Реалцијата црква-општество како поширока проблематика на ова истражување. За поранешните и сегашните идеолошки отпори за нејзино научно осветлување.....	136
--	-----

11. Разграничување помеѓу политизираниот однос на црквата и односот црква световно.....	138
---	-----

11.1. Разграничување според непосредната цел.....	138
---	-----

11.2. Разграничување според суштината.....	138
--	-----

11.3. Разграничување според елементите на структурата.....	139
--	-----

11.4. Разграничување според глобалните општествени консеквенци.....	139
---	-----

11.5. Разграничување според (ин)копатибилноста со принципите на световното општество.....	140
---	-----

11.6. Разграничување според еден иманентен црковен критериум.....	141
---	-----

ЛИТЕРАТУРА.....	142
-----------------	-----