

Презвитер Оливер Суботић
**Црква и глобализација:
структура, однос и последице**

Са благословом Његове Светости Архиепископа пећког
Митрополита београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г. Г. Иринеја

Библиотека
Заклетва животу

Уредник
Никола Дробњаковић



ПРЕЗВИТЕР ОЛИВЕР СУБОТИЋ

ЦРКВА И ГЛОБАЛИЗАЦИЈА

СТРУКТУРА, ОДНОС И ПОСЛЕДИЦЕ

Треће, побољшано издање

БЕРНАР
СТАРИ БАНОВЦИ — БЕОГРАД
2014. ГОДИНЕ

Мири и Нини,
за љубав, несебичност и разумевање



УВОДНИК ТРЕЋЕМ ИЗДАЊУ

Црква је беспочетна, бескрајна, вечна, као што је и њен Оснивач, Тројични Бог, беспочетан, бескрајан, вечан. Црква је несаздана, као што је и Бог нестворен. Она је постојала пре свих векова, пре анђела, пре стварања света, пре „постања света“ (Еф. 1, 4), како вели апостол Павле. Она је божанска установа и у њој „обитава сва пунота Божанства“ (Кол. 2, 9). Она је Тајна над тајнама. Та Тајна је била не-откривена, а открива се „у последња времена“ (1Петр. 1, 20). Црква остаје непоколебива јер је укореењена у љубави Божјој и у Његовом великом Промислу.

Из књиге *Живот и поуке старца
Порфирија Кавсокаливита*
(Беседа, Нови Сад 2005).

Пред Вама је треће, побољшано издање књиге „Црква и глобализација: структура, однос и последице“. Главна побољшања у односу на претходна два издања представљају коментари у критичком апарату који се односе на додатно прецизирања ставова и углавном се тичу исихастичког искуства Православне Цркве. У претходна два издања су, додуше, навођени одређени исихастички аспекти црквеног живота, али сматрам да је то било недовољно, те стога ово издање исправља пропуст. И у главном тексту је унет један број измена: наглашеније су раздвојена појединачна од опште усвојених теолошких мишљења, искоришћени су адекватнији термини за неке појаве и, наравно, исправљене уочене грешке. Део који се тиче испитивања утицаја процеса глобализације на црквени живот је претрпео најмање измена: побољшања се у њему тичу углавном лекторског и стилског освежавања које се ионако подразумева код сваког новог издања.

Већина читалаца вероватно сматра да је тежи део посла приликом рада на овој студији био писање о глобализацији, с обзиром да је реч о врло сложенем процесу. То, међутим, није тако – глобализације јесте веома сложен феномен, али је искључиво овоземаљска реалност која се може у

великој мери обухватити научним приступом. Неупоредиво је већи изазов писати о Цркви, која је небоземна реалност и као таква измиче сваком покушају систематизације и „уоквиривања“. За њен опис су далеко погодније песничке речи и изрази, попут оних наведених на почетку ове уводне речи које користи свети старац Порфирије Атонски. С тим у вези, сређујући ово треће издање за штампу, све време сам се питао у којој мери је уопште могуће користити научни приступ за истраживање реалности која напросто не може бити *објекат* испитивања (бар не у потпуности), већ се искључиво може *доживети* кроз благодатни опит и живо учешће у њој. Није реч само о некаквој методолошкој немогућности да се обухвати целина црквеног живота, већ ту пре свега имамо проблем *односа* према Цркви као светињи. Тај однос академски поглед често уме да пренебрегне јер се у суштини ослања на принцип објективизације који сам по себи не мора бити лош, али *не може бити примаран* када се води реч о *par excellence* Субјекту какав је Господ Бог и Његова Црква.

Када приступамо решавању проблема који се појављују у црквеном животу (попут оних које ствара глобализација) морамо имати у виду једну важну ствар: све спољашње промене, мане и скретања које примећујемо се заправо тичу падова црквене свести и духовног нивоа мањег или већег броја хришћана, али *не и Цркве саме по себи*. У супротном нам се може десити да одређујемо много тога што нам не припада: каква би Црква требало, а каква не би требало да буде... шта би то Црква требало, а шта не би требало да чини... чиме би то Црква требало, а чиме не би требало да се бави... и томе слично. Морам признати да сам по инерцији навике и лично користио такве синтагме које су често присутне у јавном говору, но чини ми се да то није исправно: прави хришћански метод је заправо самокритичан и полази од тога да одреди шта је то што *ми* сами као чланови Цркве „треба“ или „не треба“ да чинимо у складу са Јеванђељем Христовим. Ово стога што већина нас, нажалост, углавном не припада Христу свим својим бићем, нити има довољно аутентичне црвене свести. Одатле заправо потичу сви проблеми и изазови у црквеном животу, како некада тако и сада.

Православна Црква је била, јесте и остаће неуништива лађа спасења и благодатни источник, по нелажном обећању Господњем. Она је непоколебљива и пред морем глобализационих таласа – оно што се колеба, посустаје и склоно је девијацијама није благодатно биће Цркве као Тела Христовог, већ црквена свест и начин живота највећег броја хришћана. Истински живот Цркве, који је често скривен од спољашњег опажања, познају само њена чеда која живе животом достојним Светиње. Ти људи су увек у мањини, али су зато носећи стубови на темељу који је Христос: они су оно „мало соли“ које даје „укус“ свему црквеном животу. Када бисмо живели по примеру светих христоносаца, не само да не бисмо приметили

ниједну ману на Цркви као таквој, већ бисмо изнова и изнова откривали њену задивљујућу благодатну реалност која је углавном скривена научном погледу. А што се мана и недостатака тиче, њих бисмо увиђали искључиво код себе...

Да закључимо: пут свештеног трепета пред Тајном Цркве је једина исправна „методологија“ када је реч о испитивању црквеног живота у свакој историјској епохи, па тако и глобализационој. Тај приступ је и идеја водиља овог трећег, побољшаног издања студије о односу Цркве и глобализације.

У Београду
Светле седмице
лета Господњег 2014.

Презвијтер Оливер Субошић





Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

УВОД

За адекватно истраживање утицаја који процес глобализације врши на црквену структуру и њену функционалност неопходно је усвојити мултидисциплинарни приступ. То примарно подразумева подручје православне еклисиологије (која, свакако, не може бити истргнута као потпуно аутономна целина православног богословља, али је у овом случају доминантна) и социологије, а у мањој мери коришћење социо-психолошких и политиколошких анализа. На самом почетку истраживања треба поћи од терминологије, анализирати појмове „структура“ и „функција“ и навести богословско одређење црквене структуре и њених функција.

Структура и функција – значење и однос

Појам *структура* долази од латинског термина *structura* који означава грађу (в. MERRIAM-WEBSTER 2003).¹ Структуру одређеног ентитета можемо одредити као начин устројства и распоред његових градивних елемената (в. Вулаклија 1996: 851), при чему епитет структурни (негде: структурални) имају припадни делови дате структуре (Клајн&Шипка 2001: 1181). Структура, дакле, представља „свеукупност постојаних веза“ у оквиру ентитета које обезбеђују његов интегритет, идентитет и истоветност, односно „чување основних својстава приликом различитих унутрашњих или спољашњих промена“ (в. СЕС 1989: 1294). Структурирати нешто значи „организовати, уобличити га у структуру“ (уп. „structuralize“ код MERRIAM-WEBSTER 2003).

Појам *функција* води порекло од латинског термина *functio* који се најчешће преводи као: извршење, дело, радња (в. MERRIAM-WEBSTER 2003).² Једна од општих дефиниција функције јесте да је то „улога коју редовно врши одређени орган у неком механичком, физиолошком, психичком или социјалном скупу чији су делови међусобно зависни“ (Марић 1991: 157). Из наведене дефиниције је очигледно да се функција посматра у зависности од специфичног окружења на које се односи.³ То, такође, значи да функција не представља само

¹ Слично томе: „начин грађења, грађење“ према Чолић (1999: 489).

² Слично томе: „обављање, вршење“ према Чолић (1999: 200) и СЛР (2005: 691). Као додатна значења овог термина наводе се и: „служба, дужност, задатак“ (уп. Вулаклија 1996: 958).

³ Примера ради, математичко одређење овог појма је *sui generis* и везано је за међузависност математичких величина, при чему за одређену вредност једне величине постоји тачно одређена вредност друге величине која је математичким односом зависна од прве. Такав приступ се не може једноставно и директно применити у другим научним областима. С тим у вези, треба нагласити да је функција делатност неког објекта у смислу „пројављивања његових својстава у одређеном окружењу ка коме се он односи“ (в. СЕС 1989: 1453). У вези са појмом функције у оквиру теорије система погледати Петровић (1997: 9-14, 36-65).

одлику и пројаву одређеног ентитета у неком окружењу, већ и да има конкретан утицај на то исто окружење у процесу интеракције са њиме. Притом, један ентитет је функционалан уколико је „израђен за дату намену и способан да делује“ (Клајн&Шипка 2001: 1358), док је степен његове функционалности величина која квалитативно одређује „служење одређеној сврси“ (в. Вулаклија 1996: 958).⁴

С обзиром на претходна запажања, начелни однос између структуре и функције је одређен конкретним ентитетима и зависи од њихових особености, те је специфичан за сваки појединачни случај. Када је реч о православној еклисиологији, наведене дефиниције функције и структуре могу бити само полазна основа за разматрање црквене структуре и термилошки морају бити прилагођене теолошком контексту.

Унутрашња структура Цркве

Веома је тешко (ако не и немогуће) дати дефиницију Цркве у строгом смислу те речи (уп. Флоровски 2005ж: 367–368).⁵ Ипак, могуће је указивати на оно што она јесте, у контексту Тајне која се доживљава литургијско-подвижничким животом у оквиру ње саме. Прво сведочанство и указивање тог типа налазимо код Апостола Павла, чија је мисао до данас остала камен темељац за православну еклисиологију. Он говори о *Цркви као Телу Христовом* (ср. 1Кор 10, 16–17; 12, 27), богочовечанском организму коме је глава Господ Исус Христос (ср. Еф 4, 15), а удови су хришћани (ср. 1Кор 12, 12–20).⁶ *Онџолошка сѣрукѣура* Цркве се у том погледу испољава кроз однос Христа (Главе) и хришћана (Тела), који се „утеловљују“ у Тело Христово кроз Свете Тајне Крштења и Евхаристије.

⁴ Ради бољег одређења, функционалност можемо условно посматрати и као редовно вршење *ауџентичне* функције.

⁵ Дефинисања у том погледу су увек била страна аутентичном православном богословљу. Отац Георгије Флоровски на датом месту примећује да се таква дефиниција не може наћи ни у Светом Писму, нити у Светом Предању, те да је Црква пре „реалност која се живи, него предмет који се анализира и проучава“. Он такође истиче да Оци никада нису покушавали да своја виђења Цркве сведу у једно систематски организовано дело, већ да се она налазе у различитим списима (в. Флоровски 2005д: 380).

⁶ Занимљиво је да се експлицитно изражена мисао о Цркви као Телу Христовом појављује прво код Апостола Павла, што се може довести у везу и са његовим личним обраћењем и опитом боговиђења доживљеним на путу за Дамаск, приликом кога му се Христос јавио и обратио речима: „Зашто ме гониш?“ (ср. ДАп 9, 3–5). Наведена реченица, у којој Христос себе фактички поистовећује са Његовом Црквом коју ревносни фарисеј Савле гони, најбоље открива порекло доживљаја Цркве као Тела Христовог који је присутан у посланицама Апостола Павла (ср. Влахов 2000: 147–148).

Према условној аналогiji са природним организмима,⁷ удови тог Тела су различити, међузависни и имају различите *службе* (ср. 1Кор 12, 5; Рим 12,7). Претходно дефинисани појам функција свог термилошког еквивалента у православној еклисиологији налази управо у *служби* коју обавља конкретна особа у складу са њеним даром служења. Службе у оквиру Тела Христовог имају двоструку улогу: оне га са једне стране пројављују, а са друге изграђују (ср. Еф 4, 11–12.). Међузависност и начин устројства служби посматрано кроз призму различитих црквених чинова могли бисмо назвати својеврсном *унутрашњом структуром Цркве*. Разноврсност и особеност служби је нешто што произилази из саме природе Цркве као Тела Христовог, у коме сваки хришћанин заузима својствен положај и функцију, аналогно напред наведеном положају и функцији различитих органа у природном организму (в. Флоровски 2005ђ: 421).⁸

Ова унутрашња структура Цркве коју карактеришу различите службе и њихово устројство се може посматрати искључиво релационо, чиме се остварује потпуна међузависност свих чланова Тела од којих је сваки незаменљив, како због својих личних особености и различитости у односу на друге, тако у погледу обављања служби које се остварују у оквиру односа у литургијској заједници (ZIZIOULAS 1994: 9).⁹ Ова разноликост, другим речима речено, не доноси онтолошку разлику међу хришћанима, већ се односи на *функционално разликовање* у погледу службе која се обавља у Цркви (АФАНАСЈЕВ 2003: 41–42). У таквој констелацији нико од хришћана не заузима одређену службу самовољно или, пак, аутономно у односу на заједницу Тела Христовог – сваког члана Цркве на одређену службу поставља она сама у складу са Божијим призивом за њега (АФАНАСЈЕВ 2003: 189).

Унутрашња структура Цркве свој *par excellence* израз налази на евхаристијском (литургијском) сабрању које окупља све њене служитеље на једно место (ἐν τῷ αὐτῷ – ср. 1Кор 14, 23) – народ Божији (ср. 1Пет 2, 10) под епископом као предстојатељем (в. ТРАЛИЈАНЦИМА: 249)¹⁰ уз презвитере који су на

⁷ Ова аналогija је у великој мери непотпуна јер су хришћани (као Тело) са Христом (као Главом) повезани далеко чвршћом везом него што то је то случај са биолошким организмима. С тим у вези, свети Никола Кавасила каже: „Чини се, ипак, да су хришћани сједињени са Христом више него са својом главом и да више живе кроз Њега него кроз складно јединство са властитом главом. То се јасно може видети на примеру блажених мученика...“ (в. КАВАСИЛА 2002: 29-30). О непотпуности те аналогije видети додатно код ШМЕТАН (2007а: 466-467).

⁸ Отац Георгије Флоровски на датом месту истиче да се „једнакост“ верујућих“ не укида различитим службама на исти начин као што се „једнакост“ ћелија“ неког организма не доводи у питање њиховим функционалним и структурним особеностима.

⁹ Митрополит Јован Зизјулас на датом месту примећује и да се, поред различитих служби и дарова Духа, ова различитост односи и на мноштво друштвених аспеката особености за сваког појединца, при чему је Црква структурисана тако да „јединство не поништава различитост“ и супротно.

¹⁰ У МАГНЕЖАНИМА (гл. VI) постоји занимљиво место на коме се наводи да је епископ „на месту Божијем“ (εἰς τόπον θεοῦ). Постоји, међутим, мишљење на основу различитих преписа

месту збора апостолског (Тралијанцима: 249) и ђаконе као помоћнике и саслужитеље (Ефесцима: 234). Примећено је да таква парадигма има веома наглашену есхатолошку димензију, у смислу испуњења старозаветних очекивања доласка Месије који ће окупити и возглавити сав народ Божији на једно место.¹¹ Помену-та перспектива је видљива како на основу устројства евхаристијске заједнице тј. положаја и службе епископа и презвитера на њој (уп. Тралијанцима: 249), тако и у организационом погледу.¹² Ултимативну и експлицитно изражену везу између служби епископа, презвитера и ђаконâ и сâмог постојања Цркве налазимо у ранохришћанским писаним сведочанствима где се види да без тих чинова и њихових служби нема ни ње саме,¹³ што говори о непроцењивом значају очувања унутрашње структуре Цркве, али и њених функција (служби) у аутентичном виду.

Служба Апостола

Епитет „апостолска“ Црква сведочи не само о њеном историјском темељу, већ и о непоновљивости апостолске службе у историјском смислу (АФНАСЈЕВ 2003: 192, 210). Ова апостолска основа је, историјски гледано, у Цркви непроменљиво постављена у личностима које су имале апостолску службу, због чега њихово сведочанство Христа остаје јединствено до краја света и века (MEYENDORFF 1962: 62).¹⁴ Формирајући нове црквене заједнице, апостоли су на њихово чело постављали „старешине“ (ср. ДАп 14, 23).¹⁵ Апостоли су у том погледу

изворног текста, да на том месту заправо треба да стоји $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, односно да епископ представља „слику Очевог“, што би било у складу и са горенаведеним местом из посланице Тралијанцима (о том мишљењу детаљно код Перишић 2007: 102).

¹¹ Митрополит пергамски Јован Зизјулас у својим студијама и чланцима посебно наглашава тај есхатолошки моменат који се пројављује у црквеној структури.

¹² Свети Игнатије Богоносац у својим посланицама истиче да епископу треба следовати као што је Христос следовао Оцу, збору презвитера као Апостолима, док ђаконе треба поштовати „као Божију заповест“ (Смиријанима: 262). У наставку се прави додатна паралела и каже да „тамо где се појави епископ, тамо нека буде и мноштво народа као што тамо где је Исус Христос, тамо је католичанска Црква“.

¹³ У (Тралијанцима: 249) се наводи „...без ових [епископа, презвитера и ђаконâ – *прим.*] се Црква не назива.“ Свети Климент Римски такође прецизно разрађује наведену црквену структуру, наговештавајући и посебност улоге лаика: „...Јер архијереју су дате посебне литургијске службе, и свештеницима је назначено посебно место, и левитима су наложена посебна служења, а човек лаик везан је одредбама које се односе на лаике. Сваки од нас, браћо, нека у своме чину благодари Богу, имајући добру савест, не преступајући одређено правило своје службе, у чистости...“ (Коринћанима Прва: 195-196).

¹⁴ О апостолском сведочењу Христа као историјске личности сравнити Јн 15, 27; 19, 35; 21, 24; ДАп 4, 33; 1, 22; 1Јн 1,1-3. Са друге стране, током историје Цркве је било доста личности које су просијале апостолским подвигом и ревношћу и оне су због огромног мисионарског доприноса назване Равноапостолним.

¹⁵ Реч старешине ($\omicron\acute{\iota}\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\iota}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$), у овом контексту означава старешине цркава, а може значити и скуп презвитера. У богословској науци постоје различита мишљења о томе да ли су

били оснивачи првих хришћанских заједница, док се редовно председавање и евхаристијско предстојатељство везује за службу епископа (MEYENDORFF 1962: 62–63; МАЈЕНДОРФ 1998: 19).¹⁶

Служба епископа

По угледу на Христа, основне улоге епископа у Цркви су првосвештеничка, учитељска и пастирска (MEYENDORFF 1960: 3).¹⁷ Служба епископа као литурга (свештенослужитеља) је његова основна служба која претходи осталим, у смислу да оне у њој имају своје извориште.¹⁸ То, међутим, не значи да се службе поучавања и пастирства исцрпљују њиховом литургијском улогом јер се оне протежу и ван ње.

У новозаветним списима примећујемо да је служба поучавања била део епископске службе још у апостолском периоду (ср. 1 Тим 3, 2; Тит 1, 9). У оквирима службе поучавања, епископ треба да улаже напор да очува чистоту вере и да покаже одговорност за верни народ.¹⁹ Важност службе поучавања тиме је

службе епископа и презвитера у почетном периоду биле готово исте или су се и тада разликовале (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 55–71). Оно што је неспорно је да су хришћани термине какви су „презвитер“ или „епископ“ позајмили из спољашњег окружења, али су службе које су им одговарале биле потпуно нове и другачије од оних за које су биле везиване до тада, те у том смислу не треба правити површне паралеле (в. АФАНАСИЈЕВ 2003: 314–315; ЛЕБЕДЕВ 2002: 41). Постоје и мање поуздана мишљења да су презвитери у раној Цркви бирали међу „старцима“, у вези са религијским миљеом јудео-грчког света (ср. ЛЕБЕДЕВ 2002: 93–94).

¹⁶ Мајендорф у прилог томе наводи краткотрајно председавање Петрово са дванаесторицом у Јерусалиму, као и речи апостола Павла из 1 Кор 1, 17.

¹⁷ Мајендорф наводи да је „једини Првосвештеник, Учитељ и Пастир у Цркви – Христос“. Наведену троструку харизму епископске службе (свештенослужитељство, учитељство и пастирство) неки канолози, попут епископа Никодима Милаша, карактеришу као „троструку власт Цркве“ (в. МИЛАШ 2004а: 57).

¹⁸ У том погледу она претходи дидактичкој и пастирској служби. То је очигледно на примеру литургијског свештенослужитеља приликом кога епископ обавља и учитељску и пастирску службу, одакле бива јасно да те две службе извиру из литургијског свештенослужитељства. Тако епископ предводи Литургију речи читајући и тумачи Реч Божију, а пастирски служи изричући суд над катихуменима, онима који се кају и томе слично (ср. Јн 20, 23).

¹⁹ Неки старији канолози су истицали да је дужност епископа и презвитера у погледу учења и проповедања Речи Божије повереном народу њихова прва и главна дужност која треба да претходи свим осталим, па чак и свештенослужитељству и управљању Црквом. Овакав став је држао и најпознатији српски канолог, епископ далматински Никодим Милаш. Његов став је био сасвим разумљив, с обзиром да су време и околности у којима је радио били прожети агресивним прозелитизмом римокатоличких мисионара међу православним народом, поготово у пограничним подручјима попут његове епархије (уп. МИЛАШ 2004а: 126). Митрополит пергамски Јован Зизјулас наводи да иако је учитељска служба веома значајна, епископ је пре свега литург и у складу са тим мора постојати органска веза литургијског свештенослужитељства и службе поучавања (в. ЗИЗЈУЛАС 1997: 88). Он истиче да учење о томе да је примарна улога епископа да поучава једна од главних девијација западног богословља, које је посебно током времена турократије извршило огроман утицај на православно богословље (ЗИЗЈУЛАС 2001: 107–108). У православно богословљу важно место

неспорна, а чињеница да учитељско достојанство припада архијерејима и онима који су од њих на то упућени нашла је директан израз и у потоњем канонском праву Цркве.²⁰ Епископ који исповеда јеретичко учење губи своју службу и место предстојатеља евхаристијског сабрања – у складу са тим, свештенство и верни народ су дужни како на послушност епископату, тако и на лично расуђивање у конкретним случајевима (Флоровски 2005з: 555).²¹ Као нарочиту службу епископи имају могућност учешћа на саборима кроз које се формулишу истине вере, те је стога дужност епископа и да формулишу догмате када је то потребно.

Пастирска служба епископа се такође помиње у ранохришћанским сведочанствима (уп. Филаделфилцима: 255). Она је природан наставак учитељске службе и донекле се преплиће са њоме. Своју посебност читује кроз борбу против лажних учења и надзирању свештенства односно њихове ревности и испуњавања пастирских дужности (Милаш 2004а: 155). Пастирска служба обухвата однос епископа према конкретним личностима из поверене му заједнице. Будући предстојатељ стада Христовог, епископ као пастир треба да жртвено служи стаду, у чему је неопходно да се угледа на самог Христа (ср. Јн 10, 11–16; 1 Кор 4, 16).

Поред свега наведеног, епископ има и пуну управну власт у епархији, која такође произилази из његовог места на евхаристијском сабрању.²² Коначно,

заузима и молитвено-подвижнички аспект епископског чина. С тим у вези, митрополит Јеротеј Влахос посебно истиче исихастичку димензију личности епископа (ср. Влахос 2007: 52-55).

²⁰ Шездесет и четврто правило Трулског сабора забрањује службу поучавања лаицима у одређеном виду. У тумачењу овог правила епископ Никодим Милаш држи до тога да је забрана везана и за поучавања на народним скуповима, при чему у другим случајевима индивидуалног поучавања та забрана никако не стоји – напротив, саветује се другачије. Милаш, ипак, држи до тога да постоји могућност допуштања лаицима да држе проповеди на црквеним скуповима, али не самовољно већ по благослову и дозволи епископа (в. Милаш 2004а: 549-550). Николај Афанасјев тумачи да се ова забрана пре свега односи на поучавање пред црквеним сабрањем, што лаицима не забрањује да износе своја лична мишљења о некој теми. Уз то, он даље наводи да се ова забрана не односи на научно бављење и предавање теолошких дисциплина на академским установама, чиме је слобода теолошког изражавања по њему очувана (в. Афанасјев 2003: 144-146). Епископ Атанасије Јевтић у тумачењу овог правила Трулског сабора каже да лаик са дозволом надлежног епископа може „да учи/предаје/говори јавно, поготово приватно, по догматским темама“ (в. коментар у: Свештени канони 2005: 176). Отац Георгије Флоровски наводи да чињеница да „свака помесна Црква право на ‘учитељски глас’ има једино у личности епископа не укида право на слободу мишљења“, али да епископ службу поучавања има само „унутар актуалне саборности свог народа“ (в. Флоровски 2005г: 552).

²¹ Флоровски на датом месту наводи да паства „треба не само да слуша, већ и да се саглашава“.

²² Власт епископа у оквиру црквене управе у канонско-правној литератури се углавном дели на законодавну, административну и судску функцију. Законодавна власт се испољава у доношењу дисциплинских правила. У уређењу унутрашњих ствари епископије, епископ је ограничен њеном територијом и канонским прописима Цркве. Административно-надзорна власт се данас читује у надзору свештенослужитеља, попуњености парохија, надзору манастира и монаштва, богословских школа у оквиру своје епархије, црвеној имовини и тако даље. Судска власт припада епископу у погледу дисциплинских прекршаја свештеника и верника. О свему наведеном детаљно код Гар-

епископ врши и неке богослужбене радње које се односе искључиво на његов чин. Тако се власт рукополагања клирика даје се искључиво епископима „у саборности Цркве и сагласности са читавим Телом“ (Флоровски 2005г: 550)²³ и једино епископ савршава освећење мира и храма.²⁴

Служба презвитера

Ма колико то данас изгледало уобичајено, у апостолско време није био обичај да Евхаристију служи презвитер.²⁵ Но већ од 2. века Евхаристију је, по благослову епископа, могао да врши и презвитер у случају епископовог одсуствовања или болести (АФАНАСЈЕВ 2001: 105). Са службом поучавање народа на црквеном сабрању ствари стоје слично – то је одувек била искључиво служба свештено-служитеља (Коринћанима Друга: 221), а отприлике од 4. века се устаљује пракса да је презвитерима са благословом епископа допуштена проповед (АФАНАСЈЕВ 2003: 137). У исто време почиње и редовна пракса служења свете Литургије од стране презвитера (што је остало до данас) при чему презвитер то чини искључиво у име епископа и са његовим благословом.

У неким ранохришћанским списима примећујемо да је једна од главних функција презвитера да суде вернима (уп. Филиплџанима: 278). Та служба суђења (као помоћна служба надлежном епископу) има новозаветне конотације у контексту Страшног Суда, а литургијска улога презвитера као слике сабора Апостола показује директну везу са њиховом улогом у судској власти (о овоме детаљније код: Зизулас 2001: 106).

Служба ђакона

Установа ђакона је такође апостолског порекла и у почетку је била помоћног карактера у односу на апостолску службу (ср. ДАп, 6, 1–6). Непосредна међу-

ДАШЕВИЋ (2002: 309-310). У раној Цркви је постојао обичај да епископи са клиром суде не само у погледу црквених питања, већ и у неким грађанским споровима међу хришћанима, да би се избегло извођење паганских обичаја које је римско право утврдило током суђења (ЛЕБЕДЕВ 2002: 355-356).

²³ Отац Георгије Флоровски у том принципу сагледава значење синтагме да би „епископ требало да буде у Цркви и Црква у епископу“.

²⁴ Видети шесто правило Картагенског сабора.

²⁵ Примера ради, пракса Римске цркве с краја 1. и почетка 2. века говори да су презвитери током савршавања Евхаристије седели на посебним местима (у такозваном презвитеријуму), при чему су заједно са епископом као предстојатељем могли имати удела у служби управљања народом Божијим (АФАНАСЈЕВ 2001: 66-57; Зизулас 2001: 106). Управо у том смислу се види на који су начин они слике сабора Апостола, како се то наводи у Игњатијевим посланицама (уп. Смирњанима: 262; Тралијанцима: 249). Афанасјева додатно истиче да су презвитери у апостолском периоду у одређеном смислу саслуживали епископу заједно са читавим народом Божијим на сабрању, при чему је презвитер самостално могао да служи Евхаристију само по експлицитном благослову епископа (АФАНАСЈЕВ 2001: 95-96).

собна усредсређеност служби епископа и ђакона види се како у новозаветним списима (ср. Фил 1, 1; 1Тим 3, 2–12) тако и у ранохришћанској литератури (уп. Дидахи: 142–143; Коринћанима Прва: 196),²⁶ што говори да су посебно у раном периоду Цркве оне биле најдиректније упућене једна на другу. Ђакони су од најранијих времена били они који су помагали епископу на црквеном сабрању (в. ЕФЕСЦИМА: 234), при чему посебно на Литургији ђаконска служба представља специфичну „спону“ између епископа и народа.²⁷

Дужности ђакона у раној Цркви, поред примања приноса од верног народа и предаје истих епископу, читања Еванђеља на Литургији и прислуживања обредима, биле су и поучавање оглашених, посеђивање мученика и исповедника у тамницама и писање њихових живописа (Милаш 2004а: 225). У неким ранохришћанским документима налазимо занимљиве описе службе епископа и ђакона у домену пророчке и учитељске службе,²⁸ што треба довести у литургијски и термилошки контекст свога времена.²⁹

Ђакон је епископу одувек најдиректније подређен у смислу помоћи и послушања (АПОСТОЛСКО ПРЕДАЊЕ: 433).³⁰ У неким случајевима, ђакони су у својству пратиоца епископа узимали учешћа и на саборима на којима су испитивана догматска питања.³¹

И презвитери и ђакони су дужни да у црквеним стварима чине све сагласно са вољом и одобрењем епископа,³² што се види и из њиховог међусобног ком-

²⁶ АПОСТОЛСКЕ УСТАНОВЕ ђакона и епископа пореде са Аароном и Мојсејем, Христом и Оцем (при чему Христос ништа не чини без Оца, не постоји без Оца и преноси поруку Очевој), а посебно се наглашава да ђакон ништа не сме чинити без знања епископа.

²⁷ Николај Афансејев истиче да се „термин *’διακονία’* непосредно односи на служење на евхаристијском сабрању“ (в. АФАНАСЕЈ 2001: 63).

²⁸ „Изаберите себи епископе и ђаконе достојне Господу... јер вам они служе службу пророка и учитеља“ (Дидахи: 142–143).

²⁹ Место из претходне напомене Епископ Атанасије Јевтић доводи у везу са надањућем епископа приликом изговарања неписаних литургијских служби које су одувек биле прожете есхатолошким духом (в. нап. 5 у НОВА ПАСХА: 36). Алексеј Лебедев сматра да је то стога што су у то време епископи фактички преузели службу пророка која је у међувремену нестала (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 438).

³⁰ На датом месту стоји да ђакон „није постављен за свештенство него за службу Епископу, да чини оно што му овај укаже“. У молитви за рукоположење ђакона на овом месту стоји и „...даруј Духа благодати и ревности служи Твојем“. С тим у вези, свети Игњатије Антиохијски их наводи као слику Господа Исуса Христа чија је служба била у складу са вољом Оца (в. МАГНЕЖАНИМА: 244).

³¹ Најбољи пример је свети Атанасије Велики, који је још као архиђакон у својству пратиоца светог Александра, епископа александријског, учествовао на Првом васељенском сабору у изобличавању Аријевој јереси (в. ПОПОВИЋ 1972: 556). Отац Георгије Флоровски примећује да је епископ „мистичко средиште своје пастве“ и да искључиво он има „право да говори на католичански начин“, те да он то остаје чак и ако није богослов у ужем смислу теолошког образовања, у ком слушају му подршку дају презвитери који су богословски образованији. Флоровски као добар пример наводи Евсевија Кесаријског чији је саветник био свети Василије Велики (в. ФЛОРОВСКИ 2005з: 556).

³² Сравнити Правило 39. светих Апостола.

плементарног односа на евхаристијском сабрању.³³ Уз наведено, треба нагласити да ђакони, иако су од првих векова Цркве саслужитељи епископа у литургијском служењу, то ни у ком случају нису у домену управљања и у том погледу нису слични презвитерима и њиховом односу са епископом (АФАНАСЈЕВ 2001: 62).

Служба лаоса - народа Божијег

Служба лаика (ὁ λαός) као „царског свештенства“ (βασιλείον ιεράτευμα) и „народа светог“ (ἔθνος ἅγιον) (ср. 1Пет 2, 9), јесте у заједничком, комплементарном служењу са свим осталим чиновима. Лаици имају активно учешће у свештенорадњи, иако нису део клира у смислу служења у епископском, презвитерском или ђаконском чину.³⁴ То значи да на евхаристијском сабрању лаици нипошто нису пасивни посматрачи.³⁵ У односу на свештенослужитеље, они се разликују у положају који заузимају и специфичности службе коју врше у оквиру Тела Христовог, али не и у погледу могућности причешћивања (АФАНАСЈЕВ 2001: 95).³⁶

У 4. веку се у оквиру службе лаоса јавља монашки покрет. Монаштво је у почетку било готово неспојиво са јерархијским чиновима, али се временом, посебно у позновизантијском периоду, устаљује пракса да епископи бивају бирани искључиво из монашких редова (ШМЕАН 1994: 143). Узрок настанка монаштва се најчешће образлаже покушајем повратка есхатолошком духу и целосној посвећености животу у Христу који су владали у раној Цркви (уп. ШМЕАН 1994: 141–148), мада се могу се навести и додатне друштвене претпоставке које су довеле до његове појаве или бар утицале на њено ширење (уп. МАНДЗАРИДИС 2004: 82–86).³⁷ Почетне тенденције које су се кретале

³³ Поредак ђаконског чина у односу на чинове епископа и презвитера се може видети и у редоследу примања причешћа на Св. Литургији (уп. 18. правило I васељенског сабора).

³⁴ Једно од објашњења те проблематике видети код АФАНАСЈЕВ 2003: 79.

³⁵ Поред тога што лаос (верни народ Божији) треба да буде тај који ће одговарати на молитве које упућује свештенослужитељ, он треба да је подједнако активан и у погледу унутрашњег молитвеног делања. Иако постоје ставови да је умно-срдачна молитва нешто што је везано искључиво (или бар доминантно) за монашки ред, таква искључивост није својствена Предању Цркве. Заповест о непрестаној молитви коју налазимо код Апостола Павла (1Сол 5, 17) се у великој мери односи управо на ову врсту молитве и тиче се свих служби Цркве. О потреби да и лаос узраста у делању умно-срдачне молитве погледати житије светог Григорија Паламе (в. Поповић 1998: 438).

³⁶ Та врста ексклузивитета клира у односу на верни народ дуго је постојала у Римокатоличкој цркви, у којој и данас доминира (иако не апсолутно) пракса да се једино свештенослужитељи причешћују под оба вида.

³⁷ Поред секуларизације живота хришћана после Миланског едикта, Мандзаридис наводи утицај прогона хришћана у 3. веку и њихово дислоцирање у пусте и неприступачне пределе, затим друштвено-економску кризу у Диоклецијаново време и нарушавање баланса између институционалног и харизматског у црквеном животу.

ка одвајању монаштва од епископске власти и ка парацрквеној структури су санкционисане канонским одредбама.³⁸ Временом монаштво задобија велики углед и значај у Цркви (Цыпин n. d.: 125–128), те од чисто лаичког покрета какво је било у свом зачетку добија своју специфичност служења (в. ШМЕ-МАН 1994: 254–255), али не постаје посебан структурни чин у ужем смислу. Притом, православно монаштво је, историјски гледано, било један од главних носилаца и чувара Предања, што је остало и до данас.³⁹

Променљиве службе Цркве

Рана Црква је познавала више различитих и специфичних служби које су се временом изгубиле или су се спојиле са другим службама (в. 1 Кор 12, 8–11; 28–30; Рим 12, 6–9). Основни разлог њиховог нестајања лежи како у практично-историјским разлозима, тако и у чињеници да оне нису биле неопходан услов за постојање Цркве односно нису биле темељног карактера за њену унутрашњу структуру. Као такве, оне су биле променљиве и није постојао императив њиховог одржања, што се одразило на њихово нестајање или трансформацију током времена. Неке од тих служби постојале су само у раној Цркви и нису се одржале дуго у постапостолском периоду. У савременој теолошкој литератури оне се често називају „харизматским“.⁴⁰

Службе пророка (ὁ προφήτης), еванђелисте (ὁ ευαγγελιστής) и учитеља (ὁ διδάσκαλος) помињу се у новозаветним и ранохришћанским списима.⁴¹ Поменуте службе су биле сасвим специфичне и нису се дуго одржале.⁴² Служба

³⁸ Сравни 4. канон Четвртог васељенског сабора.

³⁹ Монаштво се све време свог постојања показало као стуб Православља, поготово у случајевима борбе Цркве са хетеродоксним учењима. За очување подвижничког начина живота, толико важног када је реч о процесу човековог исцељења од страсти, пре свега треба захватити монаштво (у наше време особито светогорском).

⁴⁰ Према речи харизма (τὸ χάρισμα), која значи дар, у смислу нарочитих дарова Духа Светог (ср. 1 Кор 12,4). То, можда, није погодан појам с обзиром да је сваки хришћанин харизматик – носилац дарова Духа Светог које добија самим чином Крштења и ступањем у Цркву (в. АФАНАСЈЕВ 2003: 24). Са друге стране, то не значи да благодатни дарови Духа Светог делују сами по себи, механички и да по некаквом аутоматизму од Крштења воде ка обожењу човека – потребно је и садејство људске воље које се очитаву у подвижничком начину живота. Православљу је стран сваки приступ духовног неделанга – учешће у светотајинском животу Цркве увек подразумева и лични подвиг борбе са „старим човеком“ (уп. Рим 6, 6).

⁴¹ Место где апостол Павле експлицитно помиње ове три службе је Еф 4, 11. У ранохришћанским списима такође налазимо директно помињање служби пророка и учитеља као потпуно одвојене (уп. Дидахи: 139-140).

⁴² Служба пророка (који су по посебном надахнућу откривали вољу Божију) нестаје већ крајем 2. века, а учитеља (који су вршили дужност поучавања) нестаје у 3. веку. За детаљнији увид у ове службе сравнити АФАНАСЈЕВ (2003: 186-188, 211-236) и ЛЕБЕДЕВ (2002: 9-33).

егзорциста (заклињача) одржала се релативно дуго у поређењу са претходно наведенима, међутим, током времена егзорцизме почињу да читају презвитери и та служба се напослетку стопила са осталим презвитерским дужностима (Цџпин n. d.: 109).⁴³ За службе попут вратара (остијара) се донекле може претпоставити да су се развиле под утицајем спољашњег окружења у Римској империји (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 112–115). Постоје занимљиви одломци у ранохришћанској литератури који указују и на постојање посебног чина исповедника који су част јерархијског чина имали *per se* (уп. АПОСТОЛСКО ПРЕДАЊЕ: 434).⁴⁴

Неке службе из ранохришћанског периода су биле везане стриктно за жене, као што су службе ђакониса и девственица (в. АПОСТОЛСКО ПРЕДАЊЕ: 435). Служба ђаконисе се појављује још у апостолском периоду (ср. Рим 16, 1–2; 1Тим 5, 9–10), а за њено постављање владала су строга канонска правила.⁴⁵ Сваки помен о њима на Западу нестаје у 6. веку, а на Истоку у 12. веку (Милаш 2004а: 366–367). Било је и случајева где је канонским предањем недвосмислено забрањивано постављање одређених „женских“ служби као непредањских, попут презвитида.⁴⁶

Иако је већина променљивих служби током времена нестала или је стопљена са службама других чинова, историја Цркве показује да су неке опстале до данас, при чему се у канонско-правној литератури најчешће називају црквенослужитељским службама.⁴⁷ Такав је случај са чтецом, чији помен налазимо у ранохришћанској литератури (АПОСТОЛСКО ПРЕДАЊЕ: 435). Та служба се до данас задржала у Цркви, али са знатно промењеном функцијом и статусом (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 95–110).⁴⁸ Сличан развој догађаја је доживела и служба ипођакона: они су у древна времена били помоћници ђакона, али су временом добили другачије функције и статус (Цџпин n. d.: 101, 107).⁴⁹

⁴³ Ова служба постепено добија и неку врсту саборне потврде. Ципин с тим у вези на датом месту указује на Правило 26 Лаодикијског сабора које одређује да заклињања не треба да врше они који нису за то произведени од епископа.

⁴⁴ За исповеднике, односно оне који су претрпели муке за веру у Христа на овом месту се каже да се не рукополажу за ђаконство или свештенство, јер „имају ту част од свог исповедништва“, али да се ипак рукополажу у случају епископског чина. Пракса аутоматизма у вези са јерархијским достојанством исповедника није издржала пробу времена.

⁴⁵ Погледати 15. правило Четвртог васељенског сабора и 14. правило Трулског сабора.

⁴⁶ О забрани успостављања службе презвитида видети 11. канон Лаодикијског сабора.

⁴⁷ За детаљан увид у такозване службе црквенослужитеља древне и данашње Цркве сравнити Цџпин (n.d.: 106–111).

⁴⁸ Лебедев на датом месту наводи да чтечеви у 3. веку постају део клира и добијају задужење обављања простијих радњи.

⁴⁹ Почетна дужност ипођакона је била да се старају о црквеним сасудима, помажу архијереју при облачењу одежди за Литургију и да буду помоћници ђаконима, а највећа промена у вези са ипођаконима јесте да се њихова хиротесија од 13. века не обавља више у ђаконику, већ пред почетак Литургије и изван олтара (Милаш 2004б: 84). Осим тога, ипођакони су обављали и неке једноставније послове у храму (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 114; Цџпин n.d.: 107–108).

У периоду РOMEјског царства постојала су одређена лица чије службе ни-су биле везане директно за богослужење, већ за обављање административних послова. Неки канонолози ова лица називају црквеним чиновницима (уп. Милаш 2004а: 452).⁵⁰ Најпознатије службе те врсте су у административном смислу биле обележје познатијих епископских катедри (в. Милаш 2004а: 452).⁵¹ Поменуте службе су поред својих задужења често вршили ђакони, што је доводило до тога да Евхаристијом устројен структурни поредак бива у одређеним ванлитуријским приликама нарушен због угледа који су ђакони-носиоци одређене „чиновничке“ службе имали (Милаш 2004а: 452).⁵² Од тих „чиновничких“ служби, до данас је у пракси широм прихваћена и задржана само служба економа – старатеља о црквеној имовини. Разлог је практичне природе: иако је још од периода ране Цркве епископу поверена и дужност о старању црквене имовине и потпуна власт над њом,⁵³ временом се показало да је за руковођење таквим добрима у пракси потребно устројити помоћну службу (Милаш 2004а: 103). Потреба за таквом службом се поготово јавила у периоду после Миланског едикта, када се црквена средства осетно увећавају (в. МАЈЕНДОРФ 1997: 45–46). Канонским правом је додатно установљено да економ мора бити лице које припада клиру,⁵⁴ при чему он треба „према вољи епископовој“ да управља црквеним иметком, односно покретном и непокретном имовином, новчаним трансакцијама и да епископу подноси редовне извештаје (Милаш 2004а: 387).

Спољашња структура Цркве

Из структуре евхаристијског сабрања, поред унутрашње структуре, произилази и *спољашња структура Цркве* која је организационог карактера и може се мењати током времена, у складу са потребама Цркве и начелним постулатима. У њој кључну улогу такође има предстојатељ конкретног сабрања, тј. епископ (АФАНАСЈЕВ 2003: 247), који може управљати само једном конкретном помесном Црквом (оном којом председава на евхаристијском сабрању) за разлику од апостола који су управљали над више локалних цркава (АФАНАСЈЕВ 2003: 280).

⁵⁰ Термин „црквени чиновници“ је донекле споран јер лако може довести до јуридикчког доживљаја Цркве.

⁵¹ Милаш у том погледу наводи службе какве су сакеларије, скевофилакс, хартофилакс, сакелије и протекдик.

⁵² Таква девијација у животу Цркве је санкционисана канонским правом – видети 7. правило Трулског сабора.

⁵³ Ср. 1Кор 4, 2; Тит 1, 7; Правила 38 и 41 светих Апостола.

⁵⁴ Правило 26 Четвртог васељенског сабора.

У локалној Цркви се све што је релевантно чинило са знањем предстојатеља, при чему је поготово управљање црквеним пословима било саставни елемент његове службе и гарант очувања црквеног поретка (АФАНАСЈЕВ 2003: 250). Да је управљање Црквом дар који се даје искључиво епископу види се и у чину његове хиротоније у ранохришћанским списима (уп. Апостолско предање: 428). У њима примећујемо свест о томе да је нецрквено чинити било шта у вези са црквеним животом ван знања (ἡ γνῶσις) епископа или евентуално презвитера, по претходном овлашћењу епископа.⁵⁵ То значи да је власт управљања у Цркви од почетка припадала епископу односно презвитерима који је врше у епископово име (ТРАЛИЈАНЦИМА: 253; ЕФЕСЦИМА: 234–240). Та свест је нешто касније нормирана и црквеним канонима, према којима епископ има пуну и непорециву власт у црквеним стварима.⁵⁶

Чињеница једнакости локалне и универзалне Цркве (коју сачињавају локалне цркве) може бити нелогична са рационалне стране, али је искуствено потврђена њеним животом (АФАНАСЈЕВ 2003: 25).⁵⁷ У том смислу административно-организациона аутономија сваке помесне Цркве произилази из пуноће коју има као евхаристијско сабрање, под условом исправне вере и духовног искуства, при чему епископ остаје централна тачка организационог устројства (ФИДАС 2001: 126).⁵⁸

Мисија Цркве је сотириолошког карактера, у смислу да вернима даје пуноћу живота у Христу у променљивим историјским организационим формама (ФИДАС 2001: 112). С обзиром да су историјске форме државно-правних система пролазне и променљиве, Црква у сваком конкретном случају тражи начин да се прилагоди тренутно актуелној друштвеној парадигми, али не у погледу своје унутрашње структуре која је непроменљива, већ у погледу организационе (спољашње) структуре која је одговарајућа датим историјским околностима, под условом да се задрже основе које извиру из евхаристијског поретка. У том погледу, кључни еклисиолошки предуслов било какве промене управно-организационог уређења Цркве јесте да то не сме бити у колизији са евхаристијским поретком, већ да га мора верно одсликавати.

⁵⁵ То се посебно наглашава у посланицама светог Игњатија Богоносца, епископа антиохијског (в. МАГНЕЖАНИМА: 243–244; ТРАЛИЈАНЦИМА: 248–250; ФИЛАДЕЛФИЦИМА: 256; СМИРЊАНИМА: 262).

⁵⁶ Канон 41 Светих Апостола.

⁵⁷ Афанасјев на датом месту наводи да „у емпиријској реалности јединство и пуноћа Цркве Божије налази израз у плурализму локалних цркава, од којих свака пројављује Цркву Божију, а не само један њен део“.

⁵⁸ Фидас на истом месту наводи да је епископ „канонски темељ“ организационо-административног устројства Цркве, како на помесном тако и на универзалном нивоу.

*

После прецизно одређених аспеката унутрашње и спољашње структуре Цркве, односно њених непроменљивих, суштинских делова и њихових функција, као и променљивих форми, за испитивање структурне постојаности Цркве у оквири-ма процеса глобализације потребно је претходно испитати историјски аспект те постојаности у кључним историјским епохама: у периоду ране Цркве, периоду РOMEЈСКЕ империје, туркократском периоду, посттуркократској епохи и у предглобализационом периоду. Ово испитивање је важно да би се утврдили историјски чиниоци који утичу на евентуалну непостојаност. На основу тог истраживања потребно је пронаћи основне улазне параметре за испитивање постојаности црквене структуре када је у питању феномен глобализације.



ЧОВЕК И ТЕХНОЛОГИЈА
www.covekitehnologija.com

ПРВИ ДЕО

Постојаност црквене структуре кроз векове

1.1. Историјски преглед функционалне постојаности унутрашње структуре Цркве

Епископска, презвитерска и ђаконска служба су током векова доживеле значајне промене и нису задржале строго функционално одређење у односу на неопосредовано постапостолски период. Слично се десило и са службом лаоса. Неке од промена су биле израз практичне потребе одређеног тренутка и нису нарушавале функционалну димензију црквеног живота, док су друге довеле до одређених еклисиолошких поремећаја и створиле тешкоће у црквеном животу.⁵⁹

1.1.1. Функционална постојаност службе епископа кроз векове

Епископска служба је већ у првим вековима доживела одређене измене. Разлог за то је био значајно повећање броја хришћана током времена, што је утицало и на повећање броја литургијских заједница (в. MEYENDORF 1960: 4–5; ШМЕМАН 1994: 81).⁶⁰ Истовремено долази до постепеног формирања хришћанских заједница у сеоским подручјима, додуше спорије, због природне конзервативности таквих средина.

Најчешћи пример који се наводи када је у питању прва историјска промена у епископату у непосредном постапостолском периоду (2. век) јесте појава хороепископа, то јест епископа у селима и мањим местима. Они су имали особине „правог“ епископа, али су били подређени градском епископу, пре свега када је реч о праву рукополагања клирика (в. МИЛАШ 2004б: 15).⁶¹ Ова служба је била израз практичне потребе у вези са животом сеоских и мањих

⁵⁹ Поред свих промена које се тичу црквене структуре важно је нагласити две важне постојаности Православне Цркве кроз векове: постојаност благодатности и правилног вероисповедања. С тим у вези, потребно је нагласити да су промене у функционалној сфери донеле одређене проблеме у животу Цркве, али нису довеле у питање саму благодатност тог живота.

⁶⁰ У вези са повећањем броја хришћана, Мајендорф посебно наводи пример афричких цркава у трећем веку, док за исти период Шмеман наводи да Римска црква броји око стотину презвитера.

⁶¹ Милаш на датом месту наводи да су хороепископи су безусловно могли рукопроизводити ипођаконе, чтечеве и заклињаче, али су за рукополагање ђакона и свештеника морали да добију благослов надлежног градског епископа. Видети о томе 13. канон Анкирског сабора.

заједница које због своје величине нису могле имати епископа, а чији учесници због удаљености нису могли редовно да учествују у богослужењима у градовима.

Историја Цркве бележи да односи епископа и хороепископа нису увек били хармонични и да је било нецрквених тежњи проширења ингеренција.⁶² Већ крајем 4. века нестаје институција хороепископа (Цџпин n. d.: 104).⁶³ Доста касније та функција заменика епископа прераста у институцију викарног епископа који носи назив епархије која је некад постојала и представља такође помоћника епископа, али без суштинске епископске функције очитоване у литургијском возглављивању конкретне евхаристијске заједнице (в. Гардашевић 2002: 311). Тиме је, нажалост, релативизовано правило да епископ обавезно мора бити повезан са конкретном паством, чак и када историјске околности онемогућавају нормалан литургијски живот.

Почев од 4. века значај помесне Цркве све више слаби у односу на „централистичко“ схватање еклисиологије, што налази свог практичног одраза код епископа који мењају катедре, готово незамисливој појави у претходним вековима (ШМЕМАН 1994: 221).⁶⁴ Већ у то време је есхатолошка свест код великог броја хришћана прилично ослабила.⁶⁵ Потоњим проглашењем хришћанства за обавезну, државну религију ромејски цар званично постаје и поглавар „хришћанске васељене“ (Острогорски 1998: 48–49).⁶⁶ У том контексту је приметна нова појава која додатно утиче на функционисање епископске службе, а то је поимање цара као бранитеља вере и „спољашњег епископа“ (ШМЕМАН 1994: 118).⁶⁷ Ромејски цареви почињу не само да помажу Цркви, већ и да сазивају црквене саборе и доносе законе у вези са животом Цркве (Фидас 2001: 31–32), што у свести хришћана додатно учвршћује наведену представу. Епископска власт и устројство Цркве почињу да се (по угледу на ромејски империјални систем)

⁶² Покушаји хороепископа да се у погледу власти изједначе са градским епископима санкционисани су саборским одлукама. Видети, на пример, 10. правило Антиохијског сабора.

⁶³ Данас је задржана само у Кипарској цркви, док је у пракси осталих цркава временом трансформисана у неку врсту заменика градских епископа. О томе видети тумачење 13. канона Анкирског сабора у СВЕШТЕНИ КАНОНИ 2005: 228; и МИЛАШ (20045: 16).

⁶⁴ ШМЕМАН на датом месту наводи и то да је у раној Цркви епископ остајао на челу своје Цркве доживотно, а после његове смрти би се та епископија звала удовом до избора новог епископа.

⁶⁵ Афанасјев сматра да се то види у чињеници да су хришћани наглашени осећај ишчекивања доласка Господњег заменили потребом за царем-императором као видљивим помазаником Божијим на земљи (в. АФАНАСЈЕВ 2003: 478).

⁶⁶ Острогорски примећује да Византијско (бољи израз: Ромејско) царство као историјска појава настаје спајањем хеленистичке културе, хришћанства и римске државне форме.

⁶⁷ ШМЕМАН на датом месту наводи да је свети цар Константин своје својство „спољашњег епископа“ доводио у везу са тиме што је од Христа био директно призван. Он додатно примећује да цар Константин од Цркве добија епитет „равноапостолни“ непосредно пошто је у храму Дванаесторице Апостола саградио и тринаесту гробницу за себе (в. ШМЕМАН 1994: 178).

све више посматрају на начелима права и јуридикској свести, уместо на евхаристијском сабрању и есхатолошкој свести (АФАНАСЈЕВ 2003: 493–495).⁶⁸ Полако се рађа тенденција ка успостављању неке врсте „паралелизма“ између црквених и државних институција (МАЈЕНДОРФ 1997: 40), што углавном иде на штету еклисиологије и полако рађа одређене проблеме. Есхатолошку свест носилаца свештених служби додатно слаби чињеница да их империја обилато финансира из свог буџета, чиме црквене службе постају финансијски веома пожељне, што се увелико одражава на појаву симоније и осталих духовно ретроградних појава које су у периоду ране Цркве биле знатно ређе (МАЈЕНДОРФ 1997: 46).⁶⁹

Епископска служба у периоду РOMEјског царства добија неколико различитих облика управног статуса у оквиру црквене структуре, а тежња за издвајање посебног статуса је посебно видљива на примеру Константинопољске патријаршије и службе патријарха уопште (АФАНАСЈЕВ 2003: 404–405). Једна од последица концепције патријарха као врховног ауторитета у Цркви јесте да он мора бити поново посвећен иако је већ епископ по чину (ERICKSON 1975: 17). Додатно, на службу патријарха као таквог се полако пребацују и неке ингеренције које је раније имао сваки епископ и оне постају искључиво његова служба. Тако је право освећивања мира у раној Цркви припадало свим епископима, а временом је постало ингеренција патријараха односно поглавара помесних цркава (в. ГАРДАШЕВИЋ 2002: 308). Чак се и утицај дворских церемонија у РOMEјском царству огледа и на патријархово богослужење у одређеним случајевима (АФАНАСЈЕВ 2001: 75).⁷⁰ Са друге стране, иако је била изузетно наглашена, тенденција да се створи нека врста „надепископске“ службе теолошки није била формулисана и остварена (АФАНАСЈЕВ 2003: 406). У међувремену се појављују и неке титуларне епископске одреднице повезане са административном улогом, какве су католикос, примас и томе слично (ЏџПИН n. d.: 102). Оне додатно замагљују основну улогу епископа као литурга, а појачавају његову административно-јуридикску улогу, по угледу на империјални систем. Највећа девијација се зачиње на Западу, у погледу епископа-пастира као намесника Божијег на земљи, што доводи

⁶⁸ Афанасјев сматра да је суштинска девијација била та што су се границе власти епископа почеле заснивати на правним одредбама, што се одразило и на однос између епископа и верника који је такође задобио јуридикски карактер. Са друге стране, приметимо да су канонске одредбе Цркве постојале и у време када је хришћанство било прогоњено и када је есхатолошки дух био веома јак међу хришћанима, због чега сматрамо да ову проблематику не треба једнострано посматрати.

⁶⁹ Ово не значи да је само у раној Цркви постојала узвишена свест о црквеним чиновима и службама – она је увек постојала и данас постоји, али се из различитих историјских разлога осетно повећао број оних хришћана који ту свест, нажалост, немају. Исто важи и за есхатолошку свест.

⁷⁰ Питање раскошности богослужења треба посматрати и кроз неопходни историјски развој живота Цркве, у коме итекако има и Промисла Божијег – довољно је присетити се догађаја са руским посланицима који су се пре десет векова за Православну веру одлучили првенствено због задивљујућег богослужења у Светој Софији.

до познатог питања папског примата онако како га данас тумачи римокатоличка теологија.⁷¹

Са друге стране, учење Цркве врши повратни утицај на државне структуре.⁷² Јустинијан разрађује идеју о симфонији државе и Цркве, а сама идеја о „божанском пореклу царске власти“ кулминира један век касније (Острогорски 1998: 151). Такав развој догађаја није могао, а да не донесе и неке горке плодове по живот црквене структуре. Монотелитска, а потом и иконоборачка криза су показале проблематичност присног везивања Цркве и државе. Слични проблеми настају и када цар Михајло VIII, присталица срамне уније са Латинима, безобзирно смењује патријарха који се противио унији и тиме доводи до побуне лаоса и клира (Острогорски 1998: 432–433). А пред сам пад РOMEЈСКЕ империје ромејски цар директно утиче на избор патријарха од тројице претходно предложених кандидата (Цыпин n. d.: 156). Наведени примери говоре о парадоксу у коме је Црква у време прогона имала потпуно очувану функцију рецепције епископа, да би се за њу често борила у оквиру „хришћанске империје“.⁷³

Период турократије у коме се хришћани налазе у ропском положају у оквиру Отоманске империје доноси нова искушења у односима Цркве и државне власти. Мада је Црква у потпуно другачијој позицији него у Ромејском царству (јер се налази у отворено непријатељском и иноверном окружењу) утицај империјалне средине доноси девијације нове врсте на функционалном плану. Прва је била везана за положај и функцију патријараха у поробљеним хришћанским земљама. Они од султана добијају све прерогативе и обележја народних управитеља, што у свести верног народа додатно замагљује већ увелико потиснуту улогу епископа као литурга. Таквом развоју догађаја погодује и ређе служење литургијских служби због неповољних услова у којима се хришћани налазе, сведочећи Христа пре свега мучеништвом и исповедништвом. Патријарх у очима султана, у складу са теократским схватањем исламских освајача, постаје милет-баша (етнарх) – управитељ који има посебна овлашћења и чисто политичке ингеренције према „хришћанским поданицима“ (Поповић 1999: 117).⁷⁴ Титула милет-баше је

⁷¹ И поред свих наведених промена на функционалној равни, Исток је остао веран христоцентризму у еклисиологији – епископ никада није постао замена за Христа кога је иконизовао у својој литургијској функцији. На Западу, међутим, епископска функција је доживела озбиљну девијацију управо у смеру израженог епископоцентризма.

⁷² Острогорски примећује да од времена цара Лава I крунисање цара постаје црквени обред и врши се искључиво од стране цариградског патријарха (в. Острогорски 1998: 80).

⁷³ Све наведено не значи да је Ромејско царство имало само негативан утицај на хришћанство, напротив. Управо је подршка ромејског цара била кључна да хришћанство задобије васељенске димензије, поготово када се има у виду крштавање суседних варварских народа. Осим тога, многи ромејски цареви су помогли учвршћивању православља унутар Ромејског царства и били гарант спровођења одлука васељенских сабора.

⁷⁴ Поповић на наведеном месту наводи да је патријарх у Србији, између осталог, „убирао и порез од народа за годишњи данак султану, решавао брачне спорове у хришћанским породицама, имао право наслеђа код оних који умуру без наследника... путовао у свечаној пратњи...“

тако у себи инкорпорирала директне владарске конотације (Малендорф 1998: 76). Такво схватање временом прелази и у свест лаоса, за које патријарх (или митрополит) није толико литург, колико народни вођа и представник пред Портом.⁷⁵

У периоду турократије посебне повластице добија Цариградски патријарх. Он је привилегован неограниченом влашћу не само над верницима своје територије, већ и над другим покореним источним патријаршијама (MEYENDORF 1960: 13). Са друге стране, Отоманска империја је (поготово на свом заласку) смењивала по сопственом нахођењу огроман број цариградских патријараха за кратко време утичући тиме на конкретан структурни састав Цркве (ERICKSON 1975: 14). Тиме положај патријарха (односно епископа) бива директно у рукама нехришћанске државне власти и принцип рецепције епископа од стране народа и клира добија своју најнегативнију могућу функционалну инверзију.

Подређивање Цркве државној инстанци после пада Константинопоља је било актуелно и у деловима хришћанске икумене који нису било под отоманским јармом. У царској Русији оно је реализовано од стране Петра Великог, кроз увођење институције „главног прокуратора Светог Синода“, односно представника државе који практично има моћ доношења одлука у Цркви (KLEMAN 2001: 17). То је имало за последицу нови вид инверзије канонских одредби из области црквене управе.

После ослобођења хришћанских народа од стега Отоманске империје долази до других негативних утицаја на функцију епископата. Поготово 20. век доноси мноштво супротности у том погледу. Тако се са једне стране десило да архиепископ може постати и државни поглавар,⁷⁶ а на другој страни милитантни атеизам потискује Цркву на маргине друштва и врши директан и јак притисак на епископат (KLEMAN 2001: 23).⁷⁷ Дијаспора је посебно питање које показује да епископ често нема ефективну управну власт над црквеним добрима којима директно располаже лаос.⁷⁸

⁷⁵ Иако у посланици Јерусалимског сабора из 1672. читамо да „без епископа не може нити се назвати Црква Црквом, ни хришћанин хришћанином...“ те да је он „...жива слика Бога на земљи“ и „...преобилни извор свих светих тајни Васељенске Цркве“, то је ипак било становиште иза кога није постојала потпора у већинској свести хришћана на покореним просторима који су у епископу далеко више гледали националне вође. Овде, међутим, треба имати у виду да је у периоду када су православни хришћани носили тешке синцире турске тираније, Црква фактички била једина потпора и помоћник у претешким животним условима, те стога не чуди оваква перцепција од стране народа Божијег. Осим тога, да није било епископа да се боре за свој народ у тим тешким историјским условима, велико је питање шта би од тог верног народа уопште остало.

⁷⁶ У другој половини 20. века први председник Републике Кипар био је архиепископ Макариос I (в. Поповић 1999: 209).

⁷⁷ Клеман наводи да је у време Никите Хрушчова постојао директан притисак државне власти на све чланове Цркве, посебно на епископе и свештенике, те да је нормалан канонски поредак васпостављен тек са падом комунизма у Источној Европи.

⁷⁸ Ово је данас можда најозбиљнији проблем за решавање јер се ради о замени функција различитих чинова црквене структуре.

Током историје је било и других битних промена везаних за чин епископа, али они нису у сфери функционалне постојаности његове службе и стога су изузети из предмета ове студије. Такве су промене, рецимо, у вези са статусом хришћанина који може да постане епископ. У ранохришћанском периоду епископ је могао бити и жењен човек (1 Тим 3,2), што је изричито брањено и раним канонским одредбама.⁷⁹ Међутим, из више практичних разлога, потоње канонско право укида овај обичај и одређује да епископ не може имати жену, од када се он бира из редова монаштва.⁸⁰

1.1.2. Функционална постојаност службе презвитера кроз векове

У функционалној сфери презвитерске службе је током векова такође било осетних промена. У првим вековима хришћанства појавили су се сеоски презвитери,⁸¹ који су у односу на градске презвитере били у некој врсти подређеног положаја, у смислу израженијег ограничења у погледу подручја на коме су могли служити, што је само донекле аналогно односу положаја хоропископа и градских епископа (Милаш 2004б: 35). У првим вековима црквене историје постојала је и служба периодева, који су у раној Цркви били нека врста „виших презвитера“.⁸² Њих су временом заменили протопопи (Џипин n. d.: 199), а нешто касније окружни протопрезвитер (Милаш 2004б: 101).

Презвитери временом добијају могућност да у име епископа у удаљеним местима врше Евхаристију (Афанасјев 2003: 444). На ово су утицале и последице нетрпељивости Римске империје према хришћанима, при чему су на удару највише били епископи, те је у случају њихове смрти, изгнанства, али и отпадништва настајао проблем ко ће вршити Евхаристију (Зизјулас 1997: 223). Поред тога, не треба занемарити ни пораст броја хришћана који је захтевао и адекватан број литурга (Зизјулас 1997: 227). Због свега тога долази до јачања нових ингеренција презвитера, којима епископи све чешће дају благослов да врше и дужности евхаристијског служења у њихово име (Зизјулас 1997: 224). То је уједно био и додатни импулс за замену сеоских епископа, уместо којих се постављају презвитери подређени предстојатељству градског епископа. У градској средини се упоредо појављују прецизно разграничене парохије (отприлике средином 3. века) које богослужбени живот организују око презвитера као литурга (Афа-

⁷⁹ Правило 5. Светих Апостола прети свргнућем епископу који би „под изговором побожности“ отерао своју жену.

⁸⁰ Видети 12. канон Трулског сабора.

⁸¹ Правило 13. Неокесаријског сабора.

⁸² Њихова улога је била да по епископовом налогу обилазе мања места и достављају му извештај о стању црквеног живота (в. Милаш 2004б: 101). Они су у том погледу претече данашњег архијерејског намесника који води надзор над неколико црквених општина и парохија (Гардашевић 2002: 311).

НАСЛЕВ 2003: 108).⁸³ Од времена 4. века пракса служења Евхаристије од стране презвитера се устаљује (ЗИЗЈУЛАС 1997: 226–227), а временом се потпуно уобичајило да је презвитер предстојатељ евхаристијског сабрања, а парохуја *de facto* нека врста локалне цркве (FITZGERALD 1994: 27). Данас је то и у пракси и у свести верног народа углавном устаљена парадигма, при чему је парохуја најмања црквена јединица на челу са парохом-презвитером који врши пастирску службу на том простору (ГАРДАШЕВИЋ 2002: 312). Међутим, и до данас је на презвитерској Литургије апсолутно неопходно помињање епископа и она је даље неодвојива од епископске Литургије (ЗИЗЈУЛАС 1997: 236–237), чиме су у суштини очувани основни релациони постулати унутрашње црквене структуре.⁸⁴

Све ове промене су утицале и на слично премештање службе учитељства са епископа на свештеника. Што се дидактичке службе свештеника у раној Цркви тиче, она је одувек постојала, али је у древности била лоцирана изван Евхаристије (ЗИЗЈУЛАС 1997: 210).⁸⁵

1.1.3. Функционална постојаност службе ђакона кроз векове

Служба ђакона је у првим вековима хришћанства доживела мање промена насупрот епископске и презвитерске. С обзиром да су ђакони од самог почетка били помоћници при служењу предстојатеља сабрања, убрзо су постали и својеврсни извршиоци епископских одлука и доносиоци извештаја (АФАНАСЈЕВ 2003: 305–306). Постоје историјска сведочанства да је епископ у кризним ситуацијама управу над црквеним поседом преносио управо на ђакона, иако је он у структурном смислу чин који у евхаристијском поретку испод чина презвитера (ЛЕБЕДЕВ 2002: 43),⁸⁶ што говори о блискости епископа и ђакона.

Ђакони су у раној Цркви одређени временски период имали неку врсту права проповедања и извештаја.⁸⁷ Даљи историјски развој ове службе, међутим, показује да се она усред различитих околности одвојила од епископата и изгубила свој првобитни значај већ при крају 2. века (ЛЕБЕДЕВ 2002: 49–

⁸³ Потпуно се слажемо са констатацијом аутора на овом месту да је у питању „једна од најрадикалнијих измена у историји Цркве“, која није утицала само на административно устројство, већ и на перцепцију њених чланова – јер, како Афанасјев даље примећује, Евхаристија у свести хришћана престаје да буде Тајном Цркве и полако постаје једном од многих Светих Тајни. Таква перцепција је и присутна и код највећег броја хришћана данас. Притом треба нагласити да је током историје Цркве увек било оних хришћана који су имали аутентичну перцепцију у овом смислу, иако су били (и остали) у значајној мањини.

⁸⁴ Приметимо да, иако су све службе Цркве током њене бурне историје доживеле мање или веће промене на функционалном плану, сама њена унутрашња структура је остала потпуно очувана све до данас.

⁸⁵ Митрополит Јован Зизјулас наводи да је то било у погледу поучавања оглашених и верних.

⁸⁶ Лебедев на датом месту наводи праксу Римске цркве из 3. века по којој је епископ у случају мученичке смрти свом ђакону поверавао управу над црквеним поседом.

⁸⁷ Видети тумачење 2. канона Анкирског сабора у Свештени канони (2005: 224).

51). На умањење значаја ђаконске службе у црквеној пракси су, према неким мишљењима, утицале и старозаветне аналогije које су се временом почеле наглашавати (ЛЕБЕДЕВ 2002: 51).⁸⁸

У оквирима Ромејског царства је, са друге стране, било случајева да су ђакони имали огроман углед у друштву, поговато уколико су били везани за Цариградску катедру (АФАНАСЈЕВ 2001: 69),⁸⁹ а престиж одређене катедре је између осталог означавао и бројем ђакона (в. МАЈЕНДОРФ 1997: 45).⁹⁰ Они уз презвитере временом обављају и значајне социјалне делатности (МАЈЕНДОРФ 1997: 45).⁹¹

Током историје служба ђакона је, попут епископске и презвитерске, добила и неке своје титуларне одреднице.

1.1.4. Функционална постојаност службе лаоса кроз векове

Улога верног народа-лаоса је кроз историју доживела велике промене, које би у неким случајевима могле да се назову и деградацијом активног литургијског учешћа. Лаос је до почетка 3. века имао активну улогу у животу Цркве и није вештачки одвајан од јерархије (ЛЕБЕДЕВ 2002: 128–136).⁹² Тек после тог периода приметне су супротне тежње које су у почетку правдане различитим разлозима (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 137–147), тако да већ у оквирима Ромејске империје лаос губи своје активно место у богослужбеном животу Цркве, у смислу да је далеко пасивнији него у претходној епохи.

Лаос је у древној Цркви имао активно учешће и преко рецепције, док у савременој пракси она изостаје и на неки начин постаје везана за одлуке клира, мада и тада суштински мора наићи на потврду народа Божијег (АФАНАСЈЕВ 2003: 142–143). У случају рецепције клира од стране народа, постојао је посебан поредак у првим вековима црквене историје (в. МИЛАШ 2004а: 98). Дешавало се, међутим, да је у потврди избора клира (презвитера или епископа) поред верујућих учествовао и доста простог народа који је својим недолучним понашањем онемогућавао тај чин (МИЛАШ 2004б: 79). Немири који су притом избијали и, према неким мишљењима, упоредна тежња јерархије да се ослободи зависно-

⁸⁸ Лебедев на датом месту наводи да су зарад тражења старозаветне аналогije „епископе почели да пореде са старозаветним првосвештеницима, презвитере са свештеницима, а ђаконе са левитима“.

⁸⁹ Афанасјев на датом месту наводи да се чак дешавало да су неки ђакони цариградског патријарха на разним церемонијама заузимали место по части изнад епископа.

⁹⁰ Мајендорф истиче да само цариградски храм Свете Софије у 6. веку опслужује 100 ђакона и 90 ипођакона.

⁹¹ На датом месту се наводе неке од тих делатности, попут управљања болницама, сиротишима, склоништима и сличним установама.

⁹² Лебедев примећује да је лаос имао активног учешћа у црквеним пословима попут суђења преступницима црквених закона или избора односно потврде клира, при чему као највећи куриозитет наводи чињеницу да је Кипријан Картагински инсистирао да на Картагинском сабору присуствује и верни народ.

сти од народа приликом избора, довели су до губљења могућности њеног избора од стране лаоса (МАЛЕНДОРФ 1997: 43; ЛЕБЕДЕВ 2002: 163–171). Такво стање већ у 4. веку бива потврђено од стране помесног Лаодикијског сабора, а у 8. веку коначно и од стране Седмог Васељенског сабора.⁹³ Понегде је, ипак, стара пракса остала очувана и до данас.⁹⁴ Улога лаика током даље историје била је константно пасивизирана, поготово у литургијском смислу.⁹⁵

Упоредо се рађају крајности другог типа јер су појединцима из верног народа у одређеним случајевима поверене службе које лаос никада није имао. Еклатантан пример представља управни утицај лаоса преко синодалне структуре успостављене од стране Петра Великог.⁹⁶ Слично је донекле и са неким одредбама Московског сабора 1917. године, на коме се инаугурише својеврстан демократски принцип управљања у Цркви, преко делегирања верника-лаика који би имали ингеренције управног карактера што је потпуно противно искуству древне Цркве (в. АФАНАСИЈЕВ 2003: 124–131).⁹⁷

1.2. Историјски преглед развоја организационе структуре Цркве

1.2.1. Организационо устројство ране Цркве

Основна организациона јединица у раном периоду Цркве била је црквена општина. Апостоли су црквене општине устројавали у градовима Римске империје по принципу једна црквена општина у једном граду и на њихово чело постављали старешине (ГАРДАШЕВИЋ 2002: 297). Било је додуше случајева да су сâми апостоли били старешине општина (ГАРДАШЕВИЋ 2002: 299), но у целини гледано, апостоли су били њихови оснивачи, а предстојатељи-старешине су били епископи. Уз то, постојала је и веза између црквених општина, најчешће одређена настанком или географским положајем (МИЛАШ 2004а: 94). Црквене

⁹³ Правило 13. Лаодикијског сабора и Правило 3. Седмог васељенског сабора.

⁹⁴ Практика учешћа народа у избору епископа је и данас сачувана на Кипру и постоје мишљења да би у свим Црквама требало вратити тај древни принцип (в. FITZGERALD 1994: 30).

⁹⁵ Данас се тај пасиван став види у томе да верни народ углавном не осећа потребу да активно буде укључен у богослужење, поготово када је реч о одговарању на јектеније, изговарању оних молитава које су одређене за читање од стране лаоса и томе слично. Поред овог начина учешћа у богослужбеној сфери, народ Божији треба да осећа потребу и за сталним подвижничким животом, односно раду на очишћењу од страсти и испуњавању заповести Божијих, што такође није „резервисано“ само за клир, већ је заповеђено свим хришћанима. У наше време поготово велики акценат је потребно ставити на очување умно-срдане молитве као сталног унутрашњег делања у коме се, између осталог, читава важна димензија „царског свештенства“ коме припада сваки крштени члан Цркве.

⁹⁶ Стање у савременој православној дијаспори показује сличан проблем јер лаос (који финансира Цркву) у пракси има власт која му, канонски гледано, никада није припадала.

⁹⁷ Александар Шмеман, са друге стране, наводи да тај Сабор има и позитивне стране, у контексту афирмације активнијег учешћа лаоса у животу Цркве и отпора клерикализму (в. ШМЕ-МАН 2007е: 251).

општине су биле под директном управом епископа и савета презвитера, што је верно одражавало евхаристијски поредак локалне Цркве: имале су веома развијену социјалну делатност у помагању хришћана који су били економски угрожени,⁹⁸ што је био додатни подстрек даљем развијању организационе структуре (Гардашевић 2002: 51).

Административно устројство Цркве се тако од почетка базирало на конкретној територији са верницима који су на њој живели, црквеном управом која руководи уређењем живота те заједнице и одређеним материјалним средствима (Гардашевић 2002: 297).

1.2.2. Митрополитански организациони систем

У 2. и 3. веку епископије водећих градова (метропола) постају централне тачке ширих округа (Лебедев 2002: 188–197).⁹⁹ Њихов епископ полако постаје први епископ у ширем округу, са посебним ингеренцијама, чији се опсег и конкретно организационо устројство разликује од округа до округа (Шмеман 1994: 173–174).¹⁰⁰ Канонска основа за овакву организациону схему је 34. Апостолско правило, које одређује да епископи сваке помесне Цркве треба да имају првог међу собом који заузима главну катедру. Упоредо са тиме, организациона структура ране Цркве се прилагођавала државно-административном уређењу Римске империје у случајевима где је то било практично и потребно, али га се није држала круто уколико је то нарушавало њену унутрашњу структуру (Афанасјев 2001: 106).¹⁰¹

Проблем преплитања области јурисдикције је довео до решења да се границе црквене администрације географски ускладе према политичким границама (Милаш 2004а: 244; Шмеман 1994: 176; Острогорски 1998: 55).¹⁰² Тај приступ

⁹⁸ У том погледу је карактеристичан пример јерусалимске црквене општине (ср. ДАп 4, 32-34).

⁹⁹ Као потврду тези да се организација епископија ширег округа са централном епископијом може лоцирати већ крајем 2. века, Лебедев на овом месту наводи пример Иринеја Лионског, који посланицу Римској цркви пише „у име свих галских епископа“, наводећи поред тога и пример првих епископа малоазијских цркава крајем 2. века.

¹⁰⁰ Шмеман на датом месту између осталог наводи да је у Африканској цркви највиши ауторитет био сабор епископа са редовном динамиком састајања, да је у Египту је веома изражен централизам и власт Александријског епископа у односу на остале епископе, а да антиохијска катедра у том периоду има знатно мањи утицај и власт међу сиријским епископима.

¹⁰¹ Афанасјев као конкретан пример наводи однос села и града средином 2. века, с обзиром да су они у оквиру Римске империје били јединствена целина (град и околна села), али је село са својим хоропископом имало знатно већу аутономију у црквеном погледу, чиме је рана Црква у то време поставила своје структурне постулате изнад државно-административне логике.

¹⁰² Шмеман наводи административну поделу Римског царства са краја 4. века која се састојала од пет дијецеза: Истока (центар Антиохија), Египта (Александрија), Азије (Ефес), Понта (Кесарија Кападокијска) и Тракије (Ираклија), при чему се свака дијецеза се даље делила на провинције, а оне на епархије. Термини дијецеза, провинција и епархија воде порекло из административне терминологије уређене римским правом (Шмеман 1994: 176).

је онемогућавао распрострањање епископске власти ван своје области (тј. преплитање јурисдикција у простору), а са друге стране је отворио простор за административно-организациону потчињеност у одређеним случајевима (Милаш 2004а: 244; ШМЕАН 1994: 176). Црквене дијецезе (области) су углавном верно следиле државно-административну поделу (ЛЕБЕДЕВ 2002: 200–202),¹⁰³ мада је било и изузетака (ЛЕБЕДЕВ 2002: 204).¹⁰⁴ Дијецеза као својеврсна епархијска област је у себи обухватала неколико епархија чији су епископи у питањима која су превазилазила границе њихове епархије били подчињени епископу-предстојатељу дијецезе (Милаш 2004а: 242). Предстојатељ дијецезе није био нека врста надепископа нити је имао непорециву власт над епископима у његовој области, али је имао право надзора стања у области у погледу њене целовитости, првенство међу осталим епископима и право председавања обласним саборима (Милаш 2004а: 245). То значи да увођењем оваквог административног система није нарушено правило по коме је епископ у својој епархији потпуно аутономан у погледу унутрашњих послова епархије уколико их чини у канонски одређеним границама (уп. ГАРДАШЕВИЋ 2002: 306). За ову проблематику је везана и појава аутокефалних цркава,¹⁰⁵ која се везује за аутокефалност митрополија уређену преко Првог васељенског сабора (Фидас 2001: 142).

Канони 4 и 5 Првог васељенског сабора у административно устројство Цркве експлицитно уводе митрополитански систем. Назив „митрополит“ је, иначе, био потпуно непознат пре Првог васељенског сабора (ЛЕБЕДЕВ 2002: 189), мада је из формулације његовог 6. канона јасно да је митрополитанска организације већ постојала пре сабора,¹⁰⁶ иако није формално навођена као таква. Митрополит је тако епископ митрополијске области, у смислу да је епископство његова суштинска служба, а митрополитско звање организационо-управног карактера.¹⁰⁷ Могуће је да је један од главних узрока увођења митрополитанског система јачање јединства помесних Цркава око одређених епископских катедри које су се поклапале са политичким центрима и успостављање епархијских сабора као органа изражавања јединства, пре свега у погледу рукополагања епи-

¹⁰³ Да би указао да је био потребан пре свега политички, а не црквени значај града, Лебедев на датом месту наводи пример Јерусалима који је одувек важио за најсветији град у хришћанској свести, што је у потпуној супротности са административном страном, с обзиром да је током 2. и 3. века његов епископ потчињен епископу Кесарије Палестинске која је имала већи политички значај у том тренутку, док је Риму, Александрији, Антиохији, Картагини и Неокесарији значај давала управо политичка улога тих градова.

¹⁰⁴ Лебедев наводи пример јурисдикције Александријског митрополита, која је у 2. и 3. веку била територијално шира од грађанске поделе.

¹⁰⁵ Термин аутокефалност је имао различита значења у различитим епохама и није увек значио самосталност у данашњем смислу те речи (в. Џџинс n.d.: 144).

¹⁰⁶ Канон почиње речима „Нека се држе стари обичаји, који постоје у Египту, Ливији и Пентапољу...“, напомињући уз ове области александријске јурисдикције још и Рим и Антиохију, што говори о положају епископа тих катедри као првих у својим областима.

¹⁰⁷ Видети тумачење 11. канона Антиохијског сабора у Свештени канони (2005: 258).

скопа (Фидас 2001: 130). Канони Првог васељенског сабора тај циљ спроводе на више начина.¹⁰⁸

У митрополитанском систему, митрополит је у својој подручној области морао бити консултован око свих важнијих послова који су сами по себи прелазили границе појединачних епархија. Конкретно, овлашћења митрополита биле су везане за сазивање епархијског сабора, председавање таквим сабором и спровођење његових одлука у дело (Фидас 2001: 131).

1.2.3. Егзархијски организациони систем

Егзархијски систем,¹⁰⁹ као директни увод у патријарашки, се успоставља на Другом васељенском сабору.¹¹⁰ Други и шести канон овог сабора уводе неку врсту „надмитрополитанског саборског ауторитета“, при чему се руководе политичким устројством РOMEЈСКОГ царства и административном поделом на шире области – дијецезе у контексту забране рукополагања епископа ван подређене области и суђења истима (Фидас 2001: 52–54). Цариградска катедра 3. канон овог сабора добија првенство части после епископске катедре Рима.¹¹¹ Иако је посредством егзархатског система уведена нека врста надмитрополитанског система,¹¹² аутокефалност митрополија је задржана до Четвртог васељенског сабора (Фидас 2001: 142).

1.2.4. Систем Пентархије

Проблем подређивања митрополита ширем административном телу је решен одредбама Четвртог васељенског сабора који уводи патријарашки систем у виду Пентархије – првенства катедре Рима, Цариграда, Александрије, Антиохије и Јерусалима и подређивању митрополита њима, односно увођења конкретне надмитрополитанске власти (Фидас 2001: 123). Фактори који су утицали да од-

¹⁰⁸ Канон 4 Првог васељенског сабора то чини кроз правило о постављању епископа од стране више епископа уз верификацију митрополита дате области, канон 5 кроз саборско окупљање епископа ради решавања проблема везаних за целу област, а канон 6 истог сабора уводи принцип већинског гласања у митрополитанском систему у случају да епископ буде постављен без сагласности митрополита.

¹⁰⁹ Појам „егзарх“ је током векова добијао различита значења (ср. Цыпин n.d.: 102-104).

¹¹⁰ Реч је о другом канону овог сабора (в. тумачење канона у СВЕШТЕНИ КАНОНИ (2005: 86)).

¹¹¹ Никодим Милаш сматра да је давањем повластица части цариградском патријарху постављена кључна основа за патријарашки организациони систем (в. Милаш 2004а: 249). Са друге стране, насупрот честим тврђењима да је ова одлука уперена против примата римског епископа, постоје доста аргументовани ставови да је то било усмерено директно против претензија александријске катедре, која је заступала став да је она друга по важности иза Рима (в. MEYENDORF 1960: 9).

¹¹² Егзарх је према неким канонолозима био митрополит шире провинције која у себи обухвата више области, а према неким патријарх. Видети тумачење 9. канона Четвртог васељенског сабора у СВЕШТЕНИ КАНОНИ (2005: 109).

ређена катедра добије нарочите почести су били разнолики (в. ERICKSON 1975: 13; ГАРДАШЕВИЋ 2002: 270).¹¹³ Није спорно да је 34. Апостолско правило и у овом случају било основа за првенство части водећих епископских катедри.¹¹⁴ Систем Пентархије се у том контексту развио из потребе за што адекватнијом црквеном управом. Сама титула „патријарх“ се распространила тек у 6. веку (Цыпин n. d.: 103), док се у канонима Халкидонског сабора не помиње. Занимљиво је да је одређена врста теолошке потврде система Пентархије добијена тек у 9. веку (Цыпин n. d.: 151).

Укидање митрополитанске аутокефалности је великим делом плод историјских притисака пет највећих катедри које су на крају (пored првенства части) добиле надмитрополитанску аутокефалну јурисдикцију (Фидас 2001: 139). За тај систем је постојало више регулаторних механизма.¹¹⁵ Установљавањем система Пентархије све црквене области нису аутоматски потпале под власт једне од патријаршија, а било је и спорних питања у дужем временском интервалу (ЛЕБЕДЕВ 2002: 247–248; МАЈЕНДОРФ 1997: 53).¹¹⁶

Административна структура Цркве је, очигледно, углавном следила политичко-административну структуру државе, при чему то не значи да су политички разлози били једини. Тако 28. канон Халкидонског сабора потврђује тадашњу геополитичку парадигму у којој Цариград заузима средишње место као „нови Рим“ (в. Острогорски 1998: 65), али се доноси и зарад увођења реда.¹¹⁷ Успостављањем патријарашког система административна организација Цркве је учвршћена и употпуњена. Митрополит је задржао право бирања и посвећивања епископа своје области, што му је и раније припадало, али је њега посвећивао патријаршијски сабор, уз додатне корекције када је реч о суђењу епископима које се одвија на два нивоа: митрополитанском (први) и патријарашком (други и финални) (Фидас 2001: 141). Изузетак је била Кипарска Црква, сходно 8. канону

¹¹³ Ериксон на датом месту наводи старину, апостолско порекло, мученичку славу, али и оловне критеријуме, попут геополитичког статуса, величине и богатства. Гардашевић као додатне разлоге за реорганизацију на датом месту наводи степен централизације државне управе и побољшање комуникација у 5. веку као кључне факторе који су определили број цркава – пет патријаршија уз кипарску и јерменску аутокефалију.

¹¹⁴ Видети тумачење 34. правила светих Апостола у Свештени канони (2005: 45).

¹¹⁵ Примера ради, у случају подизања новог града, што се редовно чинило иницијативом од стране самог цара, треба следовати државном административном разграничењу. Видети 17. канон Четвртог васељенског сабора.

¹¹⁶ Лебедев као примере наводи северноафричку цркву која није потпала ни под једну јурисдикцију, неке територије на Западу, затим Кипар као аутокефалну област и Илирик који је у контексту јурисдикције вековима био спорно питање између Рима и Цариграда.

¹¹⁷ Еписком Никодим Милаш, очигледно полемичујући са западним теолозима, тврди да нису само политички разлози утицали на доношење овог правила, већ и потреба сређивања нереда који се често дешавао смрћу епископа неке катедре из области, наводећи као доказ томе саборску посланицу која је упућена папи Лаву Великом (в. Милаш 2004а: 395).

Трећег васељенског сабора,¹¹⁸ што је потврђено и знатно касније, на Трулском сабору,¹¹⁹ приликом специфичног случаја привременог пресељења Кипарске цркве због најезде варвара.¹²⁰

У канонским одлукама се могу запазити и политичке конотације (уп. Острогорски 1998: 68). То је поготово очигледно у случају нарастајућег утицаја Цариградске катедре, која добија нове ингеренције у смислу потчињавања тачно одређених варварских провинција.¹²¹ Постоје и случајеви првенства који се не могу објаснити геополитичким значајем. С тим у вези, треба уочити да Јерусалимска катедра већ на Првом васељенском сабору добија част,¹²² а пуно патријаршијско достојанство на Халкидонском сабору, иако ни у једном нити у другом случају нема неки политички значај.¹²³ Посебно уважавање ове катедре је временом све више добијало на значају, што је била јединствена одредница неvezана за правно-политички статус Јерусалима.¹²⁴ Увођење патријарашког система је имало и неке секундарне последице по административно устројство Цркве, у домену патријархових ингеренција.¹²⁵

Државе које су се налазиле на границама РOMEјског царства постају плодан терен за хришћанску мисију, али исто тако и изазов за црквену структуру у погледу аутокефалије. Млада бугарска држава у успону већ у 9. веку политичким средствима добија аутокефалност за помесну Цркву на простору своје територије и то у рангу патријаршијског достојанства (Цыпин n. d.: 152), чиме

¹¹⁸ Ову црквену независност Кипарске у односу на Антиохијску катедру треба донекле посматрати и кроз призму богословског спора који у то време тиња између табора које предводе Кирило Александријски и Јован Антиохијски (в. ШМЕАН 1994: 161-164).

¹¹⁹ Канон 39 Трулског сабора.

¹²⁰ О томе детаљније видети коментар у СВЕШТЕНИ КАНОНИ (2005: 162).

¹²¹ У погледу овог питања постоје спорења да ли се то данас посредно односи на све области у дијаспори или се канон мора тумачити у контексту конкретних историјских области које су у њему наведене. У случају првог тумачења, цариградској катедри данас би требало да буде потчињена цела дијаспора. Наше мишљење је да се доследно треба држати текста канона, те да се он не може аутоматски примењивати на организационо-управне проблеме данашњице, како због тумачења тако и због потпуно другачије геополитичке констелације и нових богословских центара нашег времена.

¹²² Канон 7 Првог васељенског сабора.

¹²³ Тим поводом, епископ Атанасије Јевтић умесно примећује да је у свести Православне Цркве Јерусалим, као „Мајка свих Цркава“, одувек имао првенство части у овом контексту. Видети тумачење 7. канона Првог васељенског сабора у СВЕШТЕНИ КАНОНИ (2005: 72).

¹²⁴ Видети тумачење 28. канона IV васељенског сабора у СВЕШТЕНИ КАНОНИ (2005: 118).

¹²⁵ Примера ради, иако је Црква од почетка имала строге нормe у погледу територијалног разграничења епископија односно јурисдикције над одређеном територијом, пракса установљавања ставропигијалних манастира који су били подређени директно патријарху, независно од епископије на чијој су се територији налазили изменила је то правило. Слично је и са такозваним метосима, који су били под канонском управом помесне Цркве која их је саградила, независно од територије на којој су се налазили (в. Цыпин n. d.: 142-143).

систем државно-политичког притиска добија неку врсту негативне историјске легитимације (уп. ШМЕМАН 1994: 301). Сличан случај се показује пет векова касније на примеру српске царевине, што доводи и до краткотрајног раскола са Цариградском катедром (Цыпин n. d.: 152; ШМЕМАН 1994: 307–308; Острогорски: 1998: 486–487).¹²⁶

1.2.5. Организациона улога Цариградске патријаршије од 11. до 19. века

После Великог Раскола, Источна Црква се још присније повезала са друштвено-политичким системом РOMEЈСКОГ царства (MEYENDORF 1962: 59).¹²⁷ Установа Пентархије је расколом озбиљно уздрмана после одвајања римске епископске катедре са првенством части. Тај догађај је на Истоку још више дао на значају патријаршијским и епархијским саборима, а превасходно такозваним ендимуса (сталним) саборима Васељенске патријаршије (Фидас 2001: 171–172).¹²⁸ Те саборе је сазивала Цариградска патријаршија и они су окупљали један број учесника из патријаршија и аутокефалних цркава ради разматрања одређених питања (PATSAVOS 1995: 72). Епископи би се сабрали у Цариграду и остајали би тамо све док спорна питања не би била решена (PATSAVOS 1995: 73). Овакви ендимуса-сабори су постојали и раније, у периоду црквеног јединства Истока и Запада, а били су састављени од стране великог броја митрополита и епископа који су у одређеном тренутку извесним поводом боравили у Цариграду (МАЈЕНДОРФ 1997: 52). Они су настали сасвим спонтано, али су временом институционализовани по угледу на државни сенат (ШМЕМАН 1994: 222). Ови синоди су у православном свету после Раскола из 1054. године увелико добили на значају, пре свега због разматрања доктринарних, законодавних и дисциплинских питања која су превазилазила помесни ниво, обезбеђујући у кризним временима координациону улогу (PATSAVOS 1995: 72).¹²⁹

Огроман административни значај Цариградске патријаршијске катедре у периоду после раскола постаје готово апсолутна организациона превласт у

¹²⁶ У случају проглашења патријаршије 1346. г. од стране Цариградске патријаршије је изречена анатема, која је скинута тек 1374. године. Обе одлуке су у великој мери имале политичку позадину.

¹²⁷ Мајендорф наводи да такав развој догађаја у великој мери представља корен каснијих проблема са „црквеним регионализмом и национализмом“.

¹²⁸ Фидас се на истом месту додатно осврће на значај исихастичких сабора у 14. веку, наводећи да они у свести Православне цркве имају исти значај као и Васељенски сабори.

¹²⁹ Фиццералд у погледу истог питања наводи да питање епископског примата на Истоку има троstrуки значај: а) регионални, који се односи се на председавање синодом епископа одређене регије, б) примат у оквиру помесне Цркве и односи се на председавање синодом, в) примат Васељенске патријаршије, у смислу координације сабора када се сви епископи Цркве скупе заједно (в. FITZGERALD 1994: 35)

периоду турократије. Систем Пентархије, иако *de jure* још увек на снази, *de facto* је у том периоду суспендован или боље рећи угрожен превлашћу цариградске катедре која је своју управну власт над осталим катедрама бранила управо њиме (Џипин n. d.: 151). Сви патријарси у оквиру Отоманске империје државним указом постају етнарси, управитељи над покореним хришћанима, што је логички следило из теократске концепције исламске државе (ШМЕМАН 1994: 315). Тај период формално не доноси ново устројство верификовано од стране целе Источне Цркве, али Цариградска катедра задобија апсолутни примат у оквиру Отоманске империје. Цариградски патријарх постаје нека врста над-етнарха у односу на остале патријархе. Његове ингеренције дате султанским ферманима иду дотле да је директно и недвосмислено надређен свим аутокефалним црквама. Тај свој статус етнарха свих хришћана у исламској држави Цариградски патријарх је користио и за укидање аутокефалија у покореним областима и њихово прикључивање својој јурисдикцији (МАЈЕНДОРФ 1998: 77). То у великој мери доводи до поремећаја у црквеној свести код великог броја хришћана, која је у једном случају поистовећивала Православље са хеленизмом, а у другом била реактивног карактера у виду словенског национализма и потоњих етнофилетистичких тежњи (МАЈЕНДОРФ 1998: 78).

1.2.6. Црквена организација и изазови етнофилетизма и етатизма

После слома Отоманске империје, систем Пентархије губи своју функционалност и остаје својеврсно „обичајно-богослужбено преживљавање“ некадашње структуре (ЈАНАРАС 2004: 115). Основни проблем који се јавља у том периоду јесте аутокефалија црква које су се обреле у тек ослобођеним националним државама. Стварање националних покрета 19. века и инспирације тековинама западног просветитељства доводе до тога да код православних народа све више слаби свест о васељенском јединству, стварају се националне државе које теже да подреде и црквену свест народа, што доводи до великих спорова приликом самовољних проглашења аутокефалија и отворених политичких тежњи ка патријарашким звањима (ЈАНАРАС 2004: 118–119). Негативна искуства хегемоније Цариградске катедре из времена турократије само појачавају такве тежње. Етнофилетистичка динамика рађа велике тензије и актуелизује расколничку атмосферу.¹³⁰ Ови преседани су утицали и на остале новостворене државе са већинским православним становништвом. Оне такође врше притисак на Васељенску патријаршију, која, руководећи

¹³⁰ У Грчкој се тако самоиницијативно проглашава аутокефалија 1833. године, при чему тај статус Васељенска патријаршија признаје тек 1850. године (в. ПОПОВИЋ 1999: 223). Сличан случај је са Бугарском православном црквом (1870. г) која самоиницијативно проглашава самосталност, што доводи до познатог Бугарског раскола, код кога је захтев за аутокефалношћу образложен принципом етничитета, што је Цариградска патријаршија с правом осудила као етнофилетизам (в. ПОПОВИЋ 1999: 172–174).

се принципом икономије, углавном постепено даје аутокефалност (в. Фидас 2001: 175. Цыпин n. d.: 145).¹³¹

Период ослобођења од Турака доноси несугласице и у погледу ингеренција Мајке Цркве.¹³² Свест о томе да је релевантан канонски орган за промену административне организације Васељенски сабор је у свести већине тадашњих православних хришћана потпуно потамнела.¹³³

Посебан проблем изазива појава да аутокефалне цркве већ од 18. века почињу у свом функционисању да подражавају суверене државе (ERICKSON 1975: 11).¹³⁴ Истовремено долази до пренаглашавања концепта централизације у виду врховног ауторитета у Цркви, било да је то Синод, Сабор или патријарх. Најочигледнији пример је Московска патријаршија, која убрзо после пада Цариграда почиње да развија идеју Трећег Рима.¹³⁵ Та идеја је била *spiritus agens* централизације црквене управе (MEYENDORF 1960: 15). Међутим, већ почетком 18. века се државном интервенцијом уводи синодално устројство црквене управе у царској Русији, установљавањем Свјатјејшег правитељствујушчег синода као највишег црквено-управног тела.¹³⁶ Та промена у административној структури Цркве је учињена кршењем црквених канона и под директним утицајем цара који је просто пресликао црквене организације у протестантском свету, чиме је синод постао подређен државном апарату (MEYENDORF 1960: 16).¹³⁷

¹³¹ Српска црква је добија 1879. године (по други пут, после 1219. г.), Румунска 1885. године (претходно је самостално проглашена 1865. г.), Пољска 1924. године (уз претходни спор са Руском Мајком Црквом, који је превазиђен тек 1948. г.), а Албанска 1938. године.

¹³² О спору између Цариградског патријарха Фотија II и Патријарха српског Варнаве у погледу потчињавања епископија у новоствореној југословенској држави видети Цыпин (n.d.: 146).

¹³³ Фидас у вези са променом административног устројства Цркве указује на то да и такозвани велики сабори могу доносити административне одлуке од општег значаја, наводећи као пример случај добијања аутокефалије са патријаршијским достојанством за Бугарску и Српску цркву, док примећује да је за укидање патријаршијских престола, ипак, потребна сагласност свих патријаршијских катедри Истока (в. Фидас 2001: 144-146).

¹³⁴ Ова врста централизације је, примећујемо, неупоредиво мања од оне која је вековима присутна у Римокатоличкој цркви, у погледу статуса и ингеренција римског папе. Исто важи и за институционализацију по угледу на светске институције, у чему је Римокатоличка црква постала готово парадигматична.

¹³⁵ Шмеман наводи да је покретач ове идеје био старац Филотеј из Псковског Елеазаровог манастира (ШМЕМАН 1994: 353-354).

¹³⁶ Из Духовног регуламента састављеног тим поводом утврђивање таквог синодалног управног система се правда непристрасношћу и објективношћу у случају када одлучује више лица, мада је могуће да је то учињено делом због претходних искустава руске државе са патријархом Никоном који је имао велики утицај и на државну сферу (уп. Цыпин n.d.: 165-166).

¹³⁷ Шмеман наводи да су чланови тог управног тела у својој заклетви цара посматрали као последњу судску инстанцу (в. ШМЕМАН 1994: 372). Сличан развој догађаја је приметан и у Грчкој цркви, у којој је у 19. веку такође основан Свети Синод као управно тело које је радило под врховним надзором краља-странца, који притом није ни био православни хришћанин (Поповић 1999: 222).

Руска Патријаршија је поново успостављена два века касније, на Московском сабору. Тај сабор, са друге стране, проглашава да се помесна Црква дели на епархије.¹³⁸ Друга крупна новина била је дозвола пуног учешћа лаицима у свим сферама црквеног живота, укључујући ту и избор епископа (MEYENDORF 1960: 16), што у пракси ипак није афирмисало предањски принцип рецепције. Реформе такође нису утицале на кључне управно-административне проблеме цркве у Русији (MEYENDORF 1960: 17).¹³⁹ Потоња централизација у Руској цркви за време комунизма била је извршена под директним утицајем совјетског режима (ERICKSON 1975: 14). Доктрина етатизма је у 20. веку утицала на нове захтеве политичких режима и ван Русије (Фидас 2001: 175), због чега критеријум проглашења црквеног статуса све мање постаје „благодатно просијавање богословских дарова“ (ЈАНАРАС 2004: 120), а све више снага државне силе и политичких интереса.

*

Оно што је дефинитивно заједничко свим историјским епохама које су обрађене у нашој студији јесте чињеница да је функционална постојаност црквене структуре увек била довођена у питање у случајевима када је *црквена свесћ* већине хришћана била на ниском нивоу. Аутентична црквена свест, која је подвижничко-литургијског карактера, јесте основни ослонац функционалне постојаности црквене структуре. Без ње црквени живот не може имати пуноћу плодова нити може функционисати на прави начин – историја показује горка искуства у случајевима када есхатолошка свест великог броја хришћана ослаби и када се идентитет Цркве у њиховој свести веже за било шта овосветско. Насупрот томе, када год је током историје црквена свест била аутентична тј. формирана правилним литургијско-подвижничким животом,¹⁴⁰ у том случају је и функционална постојаност црквене структуре била јака.

¹³⁸ Афанасјев сматра да је то била новост за аутентичну хришћанску свест која је епископије увек посматрала као црквене јединице са потребном пуноћом (АФАНАСЈЕВ 2001: 110). Ериксон је мишљења да су одредбе овог сабора у којима је стајало је да су епископије део Цркве, а не пуна Црква, противне основним еклисиолошким начелима (ERICKSON 1975: 10).

¹³⁹ Мајендорф у том погледу наводи нерешен проблем са огромним територијама које су запремале епископије и изражен централизам у погледу односа патријарха и осталих епископа.

¹⁴⁰ Овде намерно наглашавамо „литургијско-подвижнички“ етос који подразумева активно учешће хришћана у светотајинском животу Цркве и упоредни лични подвиг очишћења од страсти.

ДРУГИ ДЕО

Глобализација

2.1. Значење појма глобализација

Пре термилошког одређења појма „глобализација“ потребно је одредити значење појма *глобализам*. Глобализам у најширем смислу представља „начин гледања на ствари у целини“ (Клалн&Шипка 2001: 296). У пракси се, међутим, овај појам најчешће користи у ужем, политиколошком контексту и доводи у везу са политичком доктрином која цео свет посматра као сферу политичког утицаја (према MERRIAM-WEBSTER 2003). Било да се узме шире или уже одређење појма глобализам, није спорно да се он у сваком случају односи на доктринарно виђење света као целине.¹⁴¹

Појам *глобализација* није тако лако одредити јер је у великој мери слојевит. Стога су у праву они који тврде да је глобализација као процес „више позната него сазната“, упркос огромној библиографској грађи која се на њу односи (в. TRKULJA 2003: 13). Појам *глобализација* је први пут формално употребљен средином 20. века,¹⁴² што се хронолошки поклапа са уласком света у раздобље које карактеришу такозвани „интеграциони процеси“ односно формирање глобалних војних савеза и заједничких економских простора. Потоњи турбулентни развој информационо-комуникационих технологија и појава нових видова транспорта (уз упоредни пад цена транспортних услуга) су овом појму додатно дали на значају (CARROLL 2007: 131). У академском свету, тај термин почиње прецизније да се формулише тек осамдесетих година, али ни тада му се не придаје велика пажња (MARKS et al. 2006: 616). Тек током деведесетих глобализација одједном постаје готово незаобилазан појам, како у научним круговима, тако и у популарној литератури и мас-медијима (GIDENS 2003: 145).

Појам глобализација се у великој мери користи у редукованом погледу и своди на економско-финансијски аспект, што сужава његову термилошку ширину (MACDONALD&MIDGLEY 2007: 9). То је случај не само у стручним публикацијама економско-финансијског карактера, већ и у општим лексиконима и речницима.¹⁴³ У том контексту, процес глобализације се најчешће посматра кроз

¹⁴¹ У том смислу се може рећи да је термин *глобализам* израстао из епитета *глобалан* који је одлика сваког ентитета који се односи на читаву земаљску куглу (в. Клалн&Шипка 2001: 296).

¹⁴² Тачније, 1951. године, према MERRIAM-WEBSTER (2003).

¹⁴³ Клалн&Шипка (2001: 296) на следећи начин одређују појам глобализације: „Процес повезивања економских и финансијских токова на светском нивоу; тежња ка уједињавању тржи-

„интеграцију тржишта роба и капитала широм света уз редуковање баријера које се односе на међународну трговину и инвестиције“ (CRAFTS 2004: 45).¹⁴⁴ Такав економски усмерен и ограничен приступ за шира друштвена истраживања није довољан и представља упрошћавање које не даје потпуну слику. Економски и финансијски фактори јесу *spiritus movens* процеса глобализације и његова основа, али га ни у ком случају не исцрпљују, нити су једини који га карактеришу.

Поред овог редуccionизма, постоје и мишљења да је глобализација, историјски гледано, само напредна фаза капитализма, омогућена различитим факторима (CARROLL 2007: 131).¹⁴⁵ Одатле би требало закључити да јој не треба давати неко посебно термилошко значење већ да је треба посматрати у развојном виду. Но и тај приступ је ограничен – глобализација дефинитивно јесте повезана са развојем капиталистичког система, али она ипак уводи и неке значајне новине које тај домен увелико превазилазе и које се не могу свести на просте еволутивне промене (в. KELNER 2003: 69).

Постоје и случајеви да се појам глобализација користи и као нека врста напредне термилошке замене за империјализам (у ком случају носи негативне конотације) или модернизам (најчешће навођен у позитивном контексту) (KELNER 2003: 61–62). Чини се да ни у том случају не треба прибегавати термилошкој замени, већ пре допуни и разради. У том смислу, приликом прецизног коришћења познатих појмова неки научници праве значајну разлику између термина међународно и глобално, наводећи да прво има своју основу у класичној парадигми заснованој на националним државама, док друго означава систем друштвених односа који није заснован на њој (SKLER 2003: 32). То је класичан пример зашто се традиционална термилошка парадигма не може применити на феномен глобализације без ризика редуkcије.

шта и ширењу економске активности на глобалне размере, изван националних граница, уз јачање међусобне зависности у светској економији“. Слично одређење, у смислу „убрзаног развоја интегрисане светске економије означене пре свега у процесу слободне трговине, слободног протока капитала и омогућавања коришћења јефтиније радне снаге у иностранству“ даје MERRIAM-WEBSTER (2003). Занимљиво је да код Вулаклија (1996) нема појма глобализација, што говори о младости тог феномена у ужем смислу.

¹⁴⁴ Крафтс, додуше, наводи да је ово одређење узето строго из економско-финансијског аспекта и указује да глобализација у том погледу може бити резултат технолошког напретка који је сам по себи утицао на смањење транспортних трошкова, али и повећањем протока података, наводећи и једнако важне политичке утицаје који се односе на смањење нивоа протекционизма влада држава света, увођење либерализације тржишног режима за могућности улагања страних компанија и повећану мобилност људи у погледу лакших миграција. Глобализације се може посматрати и кроз груписање националних економија у глобалну економију, под утицајем претходно наведених фактора (в. THOMSON 1999: 399). Томсон на датом месту наводи мишљење професора Хермана Далија (Herman E. Daly) да процес глобализације имплицира брисање националних граница зарад економске користи, што термину даје и политиколошке конотације.

¹⁴⁵ Аутор на овом месту наводи да постоји и такав став у академској заједници, али указује на то да је и пре капитализма постојала интензивна размена добара између Азије и Европе, Рима и Индије, а посебно у оквиру огромне територије настале освајањима Александра Македонског.

У стручној литератури се наводи и једно термиолошко рашчлањење појма глобализације које особито користе организације које се боре за људска и грађанска права. То је подела на глобализацију „одозго“ (globalization-from-above), која обухвата економске и политичке активности и сарадњу државних структура и транснационалних организација и компанија (са својим негативним конотацијама када су у питању однос између богатих и сиромашних и еколошке последице), док је са супротне стране глобализација „одоздо“ (globalization-from-below), која подразумева „друштвену, културну и политичку сарадњу између локалних, националних и међународних грађанских организација“ (уз употребу информационо-комуникационих и транспортних технологија) и борбу за концепт цивилног друштва, најчешће у глобалном погледу (Twis 2004: 41, 44).¹⁴⁶

Ради што бољег сагледавања и дефинисања процеса глобализације потребно је упоредо користити и дескриптивне и нормативне дефиниције, зависно од потребе и контекста (в. KALDOR 2003: 590). Додатно, при истраживању глобализације добро је увести мултидисциплинаран приступ и поделу на истраживачке целине, с обзиром да то омогућава прецизнију идентификацију проблема (в. SKLER 2003: 37).¹⁴⁷ Такав приступ је неопходан јер је глобализација феномен (или боље: процес) који у великој мери има многострука, па чак и конфликтна значења (SINGH 2004: 103–104). Уз то га је тешко проучити не само због његове слојевитости, већ и због чињенице да је он још увек у развоју и трансформацији (CARROLL 2007: 131).¹⁴⁸

Поред редуccionизма, треба избегавати и прешироке дефиниције које непрецизно идентификују проблем, попут оне да је глобализација „скуп процеса који обједињује људе и места“ (MARKS et al. 2006: 616). Нешто прецизније одређење глобализацију посматра као „интегрисан скуп развоја у оквиру процеса креирање јединствене глобалне економије, друштвених и политичких структура“ (CLAPHAM 2002: 775).¹⁴⁹ Занимљиво је и одређење у коме је глобализација представљена тако што је „целокупна земаљска кугла суштинска раван операције људских активности које се одвијају у контексту једног универзалног система мишљења, техника и начина комуникације“ (HOBBSBAWM 1998: 1).

¹⁴⁶ Аутор наводи да је такву поделу први дао Ричард Фалк (Richard Falk) деведесетих година прошлог века.

¹⁴⁷ Склер у том погледу врши поделу на „светско-системски приступ, модел глобалне културе, модел глобалног друштва и модел глобалног капитализма“, да би се проблему глобализације приступило што детаљније, наводећи притом да први приступ наглашава економске чиниоце и да је у пракси веома реалистичан.

¹⁴⁸ Постоје и мишљења да је глобализација прилично неодређена и непредвидљива трансформација светског капиталистичког система (уп. VOLERSTIN 2003: 92).

¹⁴⁹ Аутор притом указује да такав приступ, по неопходности, шаље изазов традиционалном виђењу света базираном на сувереним и јасно разграниченим државама.

За потребе ове студије, усвајамо критичко-мултивалентни приступ одређењу појма глобализације, који одређује глобализацију преко међусобне повезаности (на нивоу земаљске кугле) различитих аспеката: „економских, политичких, културних и психолошких“, уз упоредну везу између токова „роба, идеја, информација, људи и технологија“ (KELNER 2003: 63). У том погледу феномену глобализације појмовно и суштински приступамо без редукционизама и уз критичко разматрање различитих аспеката и ставова (уп. KELLNER 2002: 286).

2.2. Основни глобализациони феномени и њихове импликације

Често постављано питање у вези са глобализационим феноменима јесте: које су покретачке снаге глобализације – технологија-капитализам, државе-тржишта или „комбиноване снаге модерности“? (в. табелу код HELD 2003: 59). На то питање није лако дати једнозначан одговор (уп. GREEN&GRIFFITH 2002: 51).¹⁵⁰ Убрзаном развоју глобализације, поред наведених фактора, погодвали су и важни историјски догађаји који су се збили у другој половини прошлог века и имали светски утицај (уп. GREEN&GRIFFITH 2002: 51),¹⁵¹ док су њене историјске претече фиксирани знатно раније.¹⁵² Већина научника се слаже да је глобализација од тада незаустављив процес, мада има и супротних гледишта која полазе од утицаја теорористичких претњи на стабилност берзи и проблема поузданог протока капитала, енергије и сировина.¹⁵³

Оно што је основна спољашња карактеристика глобализације у 21. веку јесте јачање капиталистичког система на светском нивоу (што је најприметније представљено кроз транснационалне корпорације и финансијске организације) у односу на економске системе националних привреда (поготово у случају

¹⁵⁰ Најреалнијим се ипак чини став академске групације која припада хиперглобалистима, који тврде да су главне покретачке снаге глобализације капитализам и технологија (ср. HELD 2003: 59).

¹⁵¹ Аутори, између осталог, наводе велику нафтну кризу, пад Берлинског зида и распад СССР-а, као неке од доминантних догађаја који су служили за убрзање глобализационог процеса.

¹⁵² Неки истраживачи глобализационог процеса у његове историјске претече убрајају велике историјске догађаје инспирисане религијом (поготово када је реч о хришћанству у оквиру РOMEЈСКЕ империје и исламу у оквиру Отоманске империје), економијом (развој међународног тржишта), технологијом и империјализмом; затим истраживачка путовања Васка де Гаме и Кристофора Колумба, масовне миграције ка америчком континенту и индустријску револуцију (као историјски најближе претече процеса глобализације), али и негативне примере претеча глобализације, попут премештања милиона афричких робова са једног дела света на други и два Светска рата (в. KASSA 2003: 4). Начелно гледано, може се рећи да су две кључне историјске тачке у погледу претече савременог процеса глобализације откриће Америке и човеково потчињавање природе уз помоћ науке и технолошких средстава (MOLTMAN 2006: 31).

¹⁵³ О дилеми будућности глобализационог тренда, пре свега у економско-финансијском смислу, видети THOMSON 2002.

мањих држава које су више подложне спољашњем утицају), уз приметно слабење утицаја локалних култура и традиција у корист глобалне културе (KELLNER 2002: 285), углавном преко идеологије конзумеризма као једне од њених препознатљивих одлика.

То су, међутим, само најочљивије последице глобализације данас, док су дубинске последице далеко многобројније и вишеструке. Управо ту лежи разлог чињенице да је феномен глобализације постао незаобилазна тема у друштвеним расправама (GIDENS 2003: 285). Академски свет је данас дубоко поларизован у погледу става према глобализацији, методолошког приступа у њеном изучавању, а поготово када је реч о последицама, динамици и структурним последицама које она доноси (в. HELD 2003: 48).¹⁵⁴ Примећено је да најмањи отпор процесу глобализације постоји у свету примењене науке и технике, с обзиром на глобално унификоване методе, независне од локалних особености (NOVSWAM 1998: 3). Веома мали отпор процесу глобализације је и на комуниколошкој равни јер су информационе технологије драстично утицале на нове видове комуникације и усвојене комуникационе стандарде у целом свету – интернет и његов утицај на глобалну комуниколошку раван је најбољи пример.

Дубља анализа напретка који глобализација доноси увек показује и другу страну. Код наведеног комуниколошког напретка она показује да су савремене информационе технологије донеле не само технички гледано нове начине за проширење видова комуникације, већ да су промениле и комуникацију као такву. Информационе технологије се тако све више намећу као својеврстан комуникациони супстрат који омогућава не само премощавање просторних граница за обичну комуникацију, већ и директно упознавање људи, постајући замена традиционалних видова комуникације и доносећи промене далеко брже него што се исте усвајају (HUYSMAN&WULF 2005: 84). То говори да последице које глобализација доноси у животу савременог човека нису једнодимензионалне и статичне – у сваком конкретном случају носе макар два различита аспекта која треба узети у разматрање.¹⁵⁵ Свет који нас окружује је стога најмање свет који је предвидљив.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Хелд наводи да се по овом питању генерално издвајају три школе мишљења: хиперглобализам, скептицизам и трансформационизам. Прва у глобализацији види „нову еру у којој су људи посвуда све више субјект који је дисциплинован глобалним тржиштем“, други говоре о томе да је глобализација мит који скрива чињеницу о подели светског тржишта на три најмоћнија блока, док трећи тврде да државе и друштва „пролазе кроз процес дубоких промена у коме покушавају да се адаптирају на све међузависнији, али истовремено високо ризичан свет“.

¹⁵⁵ Глобални терористички напади, примера ради, показују да већи проток људи, роба и идеологија може имати и разарајуће, а не само позитивне аспекте (в. KELLNER 2002: 290). На сличан начин и глобална финансијска криза која је у току такође указује и на негативне аспекте испреплетености националних економија на светском нивоу.

¹⁵⁶ Исправно је примећено да су наука и технологија одувек биле везане за идеју да свет учине што предвидљивијим, а управо су га оне учиниле непредвидљивијим него икада до сада (ср. GIDENS 2003: 143-145). Гиденс одлично запажа да наука и технологија уводе неизвесности са

2.2.1. Временско-просторна компресија

Начелно гледано, процес глобализације има троструки утицај на живот савременог човека, при чему је заједничка упоредна карактеристика сваког од тих утицаја такозвана „временско-просторна компресија“ (SINGH 2004: 103). Она се првенствено односи на смањење времена које је потребно за класично физичко путовање (SINGH 2004: 103). Раздаљине које су се некада прелазиле за више дана, па и месеци, данас се уз помоћ савремених транспортних средстава премошћавају за свега неколико сати, што уз либерализацију визног режима приликом преласка граница омогућава брз улазак у другу земљу и/или регион. Други вид временско-просторне компресије се односи на радикално повећање међусобне повезаности људи преко електронског преноса информација и глобалних комуникација (SINGH 2004: 103). Захваљујући све развијенијој и распрострањенијој информационо-комуникационој инфраструктури, поруке са једног на други крај планете путују готово тренутно. И на крају, треће карактеристично обележје временско-просторне компресије јесте „симултано присуство и одсуство људи“ на конкретним местима у веома кратком временском интервалу (SINGH 2004: 103). То доноси огромне последице пре свега у пословној, али и у породичној сфери човековог живота, јер се човек не везује само за једно место, као што је то било само неколико деценија раније.

Савремене информационо-комуникационе технологије су омогућиле да човек од „сада и овде“ (у временско-просторном контексту) постане „увек и свуда“ (VULETIĆ 2003: 6–7) – довољно је указати на телевизијске преносе различитих догађаја и актера широм света у такозваном „реалном времену“ (real time). Интернет је целој ствари дао нови подстрек. Поред „сајбер-простора“ (cyberspace) – виртуелног електронског простора који је Интернетом добио нове димензије у односу на старе „ванмрежне“ форме – све више се говори и о сајбер-времену (cybertime) које је (ин)директно повезано са виртуелним простором (в. HONGLADAROM 2002: 241).

Дубље анализе показују да, поред нових видова комуникације, информационе технологије утичу посредно и на перцепцију времена, његово мерење и начин временске организације, на готово једнак начин на који је то учинила појава часовника неколико стотина година раније (LEE&WHITLEY 2002: 235–236). У том смислу се поставља питање да ли Интернет мења савремено линеарно поимање времена доносећи динамичку перцепцију времена (HONGLADAROM 2002: 241).¹⁵⁷

Сличне последице постоје код пробијања просторних баријера у пословном смислу. У пракси се често дешава да људи раде у истој фирми, комуници-

којима се раније нико није морао суочавати, наводећи еклатантан пример еколошке кризе, настале управо кроз утицај науке и технологије на природни свет.

¹⁵⁷ Аутор наводи да се линеарно поимање времена графички изражава преко усмерене полуправе, док се динамичка перцепција времена графички изражава преко мреже која има више праваца и смерова.

рају и сарађују на истом пројекту, а да су удаљени хиљадама километара и да се притом никада у животу нису ни срели (в. СHУDOVA et al. 2005: 280). Поред тога, све више радних места се отвара по принципу виртуелних организација, тако да радник ради од куће која представља виртуелну канцеларију (СHУDOVA et al. 2005: 280). Тиме се директно пробијају не само некадашње баријере физичке локације, већ и временске зоне, националне особености и професионалне навике, чиме феномен временско-просторне компресије утиче на све аспекте живота савременог човека (СHУDOVA et al. 2005: 280).

2.2.2. Културна хомогенизација

Једна од кључних особености глобализације у пракси је да она доводи до директне хомогенизације по различитим аспектима, што је резултат (не)посредног наметања глобалне културе (DOWBIN 2005: 570). Концепт глобалне културе доводи до тога да се аутентичне националне културне особености у великој мери разграђују и нестају (HOBBSAWM 1998: 6).¹⁵⁸

Језичка баријера постаје све мања, с обзиром на чињеницу да је енглески језик постао *de facto* језик глобализације (HOBBSAWM 1998: 3–4). Та чињеница има и добре и лоше стране: то у великој мери олакшава комуникацију, али кроз процес хомогенизације води ка директној језичкој хегемонији – лингвистичка реалност данашњице је доминација енглеског језика на глобалном нивоу због економске, војне и научне надмоћи Запада на челу са Сједињеним Америчким Државама (в. RENNIE et al. 2001: 3).¹⁵⁹

Упоредо са наметањем енглеског језика као глобалног комуникационог језика, тече и ширење западне културе и погледа на свет (MACDONALD&MIDGLEY 2007: 10).¹⁶⁰ Није ни чудо што се приликом разматрања савремене цивилизације она обично поистовећује са тековинама и начином живота које је изнедрила западна култура и цивилизација, а у великој мери се описује и са географском одредницом тог западног света (Мидић 1995: 136). У истом контексту се често поима и глобализација, која има директне импликације не само на друштво,

¹⁵⁸ Хобсбаум у том погледу наводи просте примере музике, начина облачења и навијачког етоса на трибинама који је данас готово исти у сваком делу света.

¹⁵⁹ Аутори наводе да је за данашњи примат енглеског језика заслужна је доминација америчке економије, културе, науке, технологије и политике; да је он је постао међународни језик у ваздушном саобраћају, пословању, политици и технологији; и да је преко 80% материјала смештено у електронским системима на енглеском језику. Оквирна историјска аналогија би се могла пронаћи у старогрчком језику и хеленској култури, постављеним на универзални ниво захваљујући Александру Македонском, уз оgradu да енглески језик ни приближно није погодан за обликовање сложених теолошких конструкција као старогрчки.

¹⁶⁰ Аутори на овом месту говоре и о случајевима у којима су „фундаменталистичке религиозне и културне групације користиле отворено насиље ради спречавања секуларизма, индивидуализма и конзумеризма“ (није прецизно наведен случај групација о којима је реч). Са ауторима се не слажемо да се против конзумеризма и индивидуализма боре само наведене групације.

већ и на конкретне личности и њихов идентитет.¹⁶¹ Стога је исправно тврђење да Запад данас није географски појам, већ начин живота – у оквирима „технократског окружења, аутоматизоване економије, бирократске власти и вулгарног позитивизма“ (ЈАНАРАС 2004: 113). Иако се најчешће пропагира као нешто што је напредно и прогресивно, „американизација“ Истока (негде: „вестернизација“, „позападњачење“) доноси и декадентне тековине (КЛЕМАН 2001: 24).¹⁶² Мада постоје теоријски покушаји да се локалне особености очувају у процесу глобализације (за ту сврху се уводе и нови термини, попут термина „глокализација“ (в. HONGGLADAROM 2002: 244))¹⁶³, чини се да они не дају практичан допринос.

Примећено је и да глобализација утиче на то да веза између локације и културе, односно места и идентитета, убрзано нестаје, што се терминолошки карактерише као детериторијализација (негде се користи израз: ретериторијализација (уп. RENNIE et al. 2001: 2–3))¹⁶⁴. Томе погодује и чињеница да многи људи имају породичне, друштвене и економске везе преко граница своје матичне државе, те да су појаве поседовања више држављанстава и бракова из различитих култура све чешће (CASTLES 1998: 185). Наведено доводи до тога да се савремени човек све мање везују за државу, па и за своју народност, а у својој свести све више носи особине и права универзалног човека (CASTLES 1998: 185), док концепт „глобалног села“ све више замењује „хијерархијски устројене националне културе“ (STEVENSON 1997: 41).¹⁶⁵

2.2.3. Промена концепта државности и суверенитета

Теоретичари глобализације посматрају државу (али и нацију и народ) углавном као део система у тоталитету који квантитативно може бити више или мање битан у односу на остале ентитете у глобалном скупу (НОВСБАУМ 1998: 1). Пракса заиста показује да процес глобализације врши огроман утицај на државе у по-

¹⁶¹ Један од најпознатијих теоритичара феномена глобализације, професор Ентони Гиденс, говори да глобализација није само феномен који погађа државе, већ да она трансформише наше животе, личности, идентитете, емоције... и „проваљује у локални животни контекст и присиљава нас да живимо на отворенији, рефлексивнији и индивидуализован начин“ (GIDENS 2003: 150-151).

¹⁶² Међу тим декадентним тековинама Клеман наводи дрогу, насиље, култ новца и сексуалну распуштеност.

¹⁶³ Аутор наводи да је термин глокализација први употребио Роланд Робертсон (Roland Robertson), повезујући глобализацију и локализацију.

¹⁶⁴ Аутори наводе да уместо термина детериторијализације данас треба користити термин ретериторијализације, по којој „детериторијализоване културе налазе корене на локацијама које су далеко од њиховог порекла“, и као типичан пример наводе муслиманске заједнице на Западу. Тим закључком аутори имплицирају да се глобалним делује на локално, али и да је обрнуто такође могуће.

¹⁶⁵ Стивенсон примећује да су „старе националне хијерархије које су везивале време и простор кроз литературу, историју, традицију, церемонијал и мит замењене проширеним комуникационим токовима, док су вертикалне националне традиције постале само ознаке у хоризонталној глобалној култури“.

литичком погледу и тај утицај је већи што је реални суверенитет неке државе мањи (HOBBSBAWM 1998: 3).

Мали број истраживача феномена глобализације држи до става да данашње државе могу игнорисати глобализациону парадигму и повући се у „економски национализам и изолационизам“ (MACDONALD&MIDGLEY 2007: 11). Мада савремена држава де јуре остаје носилац суверенитета (као основног обележја државности),¹⁶⁶ међузависност на регионалном и светском нивоу тај суверенитет практично своди на реални минимум (в. KALDOR 2003: 583). Постоји и став да у глобалном свету државу као основни колективни ентитет треба да смени (а полако и смењује) нација која се не мора поклапати са границама једне државе (в. SIMPSON 1996: 118).

Реалност отвореног светског тржишта смањује могућност да држава самостално одређује своје економске циљеве, при чему мултинационалне компаније често безобзирно користе јефтину радну снагу (поготово у такозваним земљама Трећег света) и повећавају јаз између богатих и сиромашних на светском нивоу (THOMSON 1999: 403). Савремени електронски начини плаћања омогућили су да се готово тренутно врше огромни трансфери новца, што уводи нову парадигму када је у питању разлика између глобалне економије и њених историјских претходница (SKLER 2003: 43). Говори се и о времену „бестежинске економије“ коју све више одређују трговина информацијама, а мање трговина материјалним добрима (GIDENS 2003: 147).¹⁶⁷ Организације какве су Међународни монетарни фонд или Светска банка утичу на глобално светско финансијско тржиште, али и на интерну стабилност економских система појединачних држава (CASTLES 1998: 180). Поред тога, власништво (а самим тим и контрола) над главним медијским и комуникационим каналима лежи у рукама свега неколико транснационалних компанија (SKLER 2003: 35).¹⁶⁸ Једна група аутора стога тврди да је сам појам глобализација, поготово у економском (доминантном) контексту тако осмишљен управо да би се неутралисала аутономија и утицај националних стратегија, те да је глобализација како се она углавном представља (интернационализована економија, транснационалне компаније, допринос мобилности капитала и побољшању услова у земљама

¹⁶⁶ За формирање и одржање националне државе је потребно више ступњева, од којих се издвајају формирање географске територије, популације, успостављање суверенитета над територијом, стварање централизоване структуре моћи, националне економије и армије, затим процес идентификације са нацијом кроз образовни систем, формирање националних медија, формирање националних симбола... (в. PENROSE 1997: 19-28).

¹⁶⁷ Гиденс наводи да је термин „бестежинска економија“ први употребио Дени Квох (Dannu Quah), економиста Лондонске школе економије и политичких наука. Наводи се и други термин – „економија информација“.

¹⁶⁸ Тренд у глобалној комуникацији је могуће означити сложенем парадигмом која обухвата „дерегулацију, либерализацију, приватизацију, концентрацију, глобализацију и комерцијализацију“ (в. DE FEIJTER 2007: 59).

Трећег света...) у ствари мит који не може да издржи темељну критику и да води управо супротним резултатима од оних које заговорници „глобализационог мита“ наводе (в. HIRST&TOMPSON 2003: 112–113).¹⁶⁹

Националне владе мањих држава најчешће имају малу моћ у поређењу са транснационалним компанијама и организацијама које померају капитал и технологију преко државних граница зависно од својих интереса (VALASKAKIS 1999: 155). Ипак, теза да гигантске корпорације имају моћ једнаку националним државама је доста спорна, јер оне немају територију, непосредну контролу над војном моћи и законодавним оквирима (GIDENS 2003: 153). У прилог томе иде и чињеница да се велике државе (пре свега Русија, Кина, Индија и Бразил – такозвани БРИК, коме се однедавно прикључила и Јужноафричка Република) и неки међудржавни савези (ЕУ) успешно опиру монополу транснационалних компанија,¹⁷⁰ иако вероватно по први пут у историји света националне државе нису више главни облици моћи (HELD 2003: 58).¹⁷¹

2.2.4. Антиглобализам и алтерглобализам

Крајем 60-тих година прошлог века појављују се такозвани „нови друштвени покрети“ као претече савременог концепта цивилног друштва – они су пажњу усмерили на теме какве су светски мир, људска права и права жена, затим питања животне средине тј. еколошких проблема и томе слично (в. KALDOR 2003: 588–590). Примећено је да је одатле нешто касније изникло антиглобалистички покрет, као посебан феномен који у стопу прати глобализацију. Он је, парадоксално, њен део у одређеном виду (јер је глобални феномен), али јој се доктринарно противи у негативним аспектима због раскорака између онога што би глобализација по дефиницији требало да буде и онога што она у пракси јесте. Овај покрет упозорава да оптимистичка виђења процеса глобализације и суве дефиниције не указују на суштинске проблеме и негативне карактеристике глобализације које итекако морају бити узете у разматрање с обзиром на тежину њихових последица (MACDONALD&MIDGLEY 2007: 9).

Посебно се учача да немилосрдна тржишна трка на глобалном нивоу једну групу људи чини екстремно богатима, док друге поставља на маргине друштва (CASTLES 1998: 179). Исто је и у погледу односа међу државама – савремени процес глобализације у великој мери суштински одржавају и његов развој опредељују различити интереси западних земаља, које стоје иза међународних

¹⁶⁹ Аутори у закључку своје студије тврде да „коначна и неминовна последица глобализације је пораст суштинске мултиполарности у међународном политичком систему“ (в. HIRST&TOMPSON 2003: 128).

¹⁷⁰ У домену наведених држава и регионалних савеза делимо мишљење скептичке школе у погледу пораста њихове моћи на глобалном плану (уп. табелу код HELD 2003: 59), но у случају других феномена глобализације ставови трансформистичке школе мишљења су далеко реалнији.

¹⁷¹ Овде би изузетак могла да буде Римокатоличка црква током Средњег века, као јак центар моћи који је успешно парирао чак и државама.

економских институција (BALAŽIĆ 2006: 132), што условљава све већи јаз између богатих и сиромашних земаља. Упоредо са чињеницом да се процесом глобализације сео свет све више повезује и границе бришу, већина људи на земаљској кугли ипак живи у веома тешким условима, поготово у државама на Афричком континенту (уп. ERWIN 2000). Развијене земље мало чине на поправци таквог стања и то рађа оправдану реакцију антиглобалистичких покрета. Иако браниоци процеса глобализације говоре да он омогућава велике економске шансе, културну диверсификацију и отварање нових могућности за свет, антиглобалисти га виде као механизам помоћу ког развијене земље доминирају неразвијеним, развијајући своју хегемонију на различите начине, од економије до културе (в. KELLNER 2002: 286). Хипокризија етике данашњег процеса глобализације се тако огледа у упоредној глобалној трци за профитом од стране најмоћнијих земаља и „универзализованог доброчинства, хуманистичке маске економског искоришћавања“ (BALAŽIĆ 2006: 147).¹⁷²

Проблем уништавања животне средине и еколошке катастрофе јесте још један проблем који антиглобалисти користе у борби против транснационалних компанија као једног од главних покретачких фактора глобализације. Наведене противречности глобализације су отвориле оштру академску дебату која још увек траје (уп. KASSA 2003: 19–21). Поред антиглобалистичког покрета постоји и покрет алтерглобалиста, који није начелно против глобализације, али се противи његовом садашњем виду и залагаже се за међународну правду, разоружање (пре свега у погледу нуклеарног оружја) и очување националних и културних особености (STUPAR 2005: 102).

2.3. Теолошки приступи глобализацији

2.3.1. Мисиолошки приступ

Историјска паралела данашњем процесу глобализације би најпре могла да се пронађе у погледу црквене мисије у периоду ране Цркве односно првобитне апостолско-мисионарске делатности. Та активност је у првим вековима била омогућена нечим што би се могло назвати древном историјском претечом данашње глобализације, тачније њеним рудиментарним обрасцем. Та спона је видљива у погледу споја грчко-римске културе изразито глобалног карактера са једне стране и Римске империје глобалних размера са друге. Иако наведени параметри не могу бити сведени под данашњу норму „глобалног“ (с обзиром да нису обухватали свет у тоталитету, већ само један његов део), они ипак имају заједничку суштину. У том погледу, мисионарска активност на глобалном нивоу увек је постојала и била иманентна историјском призивању Цркве.¹⁷³

¹⁷² Аутор оштроумно примећује да је „...западна помоћ неразвијеном свету начин како да се избегне своја саодговорност и сакривица за беду тога света“.

¹⁷³ Ср. Мт 28, 19-20 – „Идите, дакле, и крстите *све народе*...“.

Прави проблем лежи у чињеници да глобализациони процеси данашњице представљају нешто потпуно другачије и готово самосвојно: они доводе до доследног и значајног усложњавања света, његове брзе и драстичне промене, чиме пред Цркву која обитава у том истом свету (иако није од света) стављају нов и динамичан изазов који увек изнова и константно мора бити проучаван и преиспитиван. Просто пресликавање историјских (у наведеном случају мисионарских) искустава у том погледу не може дати прави резултат, управо због нивоа динамике промене у свету око нас, која захтева темељно истраживање и одређење (в. YANNOULATOS 2004: 12).

Да ли је, са друге стране, обитавање Цркве у оквирима РOMEЈСКЕ империје у периоду од преко десет векова, када је постојао један језик, култура и економија у оквирима империје васељенских димензија нешто што би могло да буде ближи пандан данашњем концепту „глобалног села“ од примера мисионарске активности ране Цркве? Неспорно је да је у неким аспектима могуће повући јасну паралелу између глобализационог процеса данашњице и времена РOMEЈСКЕ империје, али условно, као и у случају историјског периода који му је претходио. Та аналогија је, пре свега, видљива у живој размени како материјалних тако и духовних добара у оквиру граница хришћанске РOMEЈСКЕ (и незнабожачке Римске) империје, језичке хомогености (тада јелински и латински, данас енглески језик), геополитичком односу снага (комплетна униполарност и вишевековна војна надмоћ у односу на суседе што је у садашњем тренутку Северноатлантски војни савез).

Претеча глобализације у оквиру незнабожачке Римске империје је, међутим, далеко сличнија данашњем процесу глобализације него пре-глобализациони процес у времену РOMEЈСКОГ царства. То је превасходно стога што је у оквиру РOMEЈСКЕ империје фактички постојала само једна, државна вера – хришћанство, а то је битна разлика у односу на данашње време у коме се процес глобализације повезује управо са религијском хетерогеношћу. Поред те чињенице, у обзир треба узети и то да данашњи глобализовани свет Цркву не посматра онако како је то чинило ромејско друштво – Црква није његов интегрални део, већ пре свега „институција“, или нешто што треба свести под свој систем вредности и животне философије (ШМЕАН 1997: 7). Покушај да се због тога стање донекле изједначи са периодима историјски нешто ближих антагонистичких окружења, попут периода окупације хришћанских народа од стране Отоманске империје (да би се дочарао подређен положај Цркве у савременом свету) такође ни изблиза није добар и исто тако води ка погрешним закључцима (ШМЕАН 1997: 8).¹⁷⁴

¹⁷⁴ Шмеан наглашава да су и под отоманским јармом хришћани живели мање-више свесни свог идентитета и својим начином живота (иако отежано), али да је то у савременом свету доведено у питање културном парадигмом потпуно туђом Православљу.

Процес глобализације нема потпуну аналогију са својим историјским претечама и због своје динамике развоја и основе на којој се базира, што је очигледно у домену технолошке револуције као једног од њених најзначајнијих обележја. Савремене технологије (попут информационих) представљају неку врсту основе која омогућава развој глобализације. Таква парадигма није постојала никада до сада. Технолошки прогрес и феномен временско-просторног сажимања (компресије) су сами по себи довољан разлог да се закључи да не може постојати проста и неусловљена паралела са претходним историјским епохама, те да је за утицај глобализације на црквену структуру потребно користити комплекснији приступ од прости историјске аналогије.

Премда одређене паралеле могу бити успостављене, огромна грешка би била направљена у случају њиховог простог изједначавања или извођења површних историјских аналогија. Са друге стране, такав приступ не би смео да уведе историјску ексклузивност насупрот површној генерализацији, у смислу искључивања могућности тражење сувислих аналогија, које очигледно постоје. То је поготово битно у погледу еклисиолошких скретања кроз историју која су се дешавала из различитих разлога. Историјски преглед функционалне постојаности црквене структуре који је изведен у претходном делу студије је стога потребан, али не и довољан услов за истраживање утицаја глобализације на постојаност црквене структуре.

2.3.2. Етичко-социолошки приступ западне теологије

Први систематични теолошки ставови према глобализационом процесу су се појавили на Западу и били су углавном на етичкој и социолошкој равни.¹⁷⁵ У теолошком погледу, карактеристично је становиште да поред спољашњих одлика процеса глобализације она данас представља и својеврсни „знак време-

¹⁷⁵ Експлицитно наведен, термин глобализација се у теолошком погледу прво среће у папској енциклици „Centesimus annus“ из 1991. године, мада је и у ранијим енцикликама било осврта на неке феномене сличне глобализационом (в. Томашевић 2007: 132). Римокатоличка црква према процесу глобализације у највећој мери заузима став из етичког аспекта. Према том ставу, „...Црква стално наглашава да су земаљска добра намењена свима и да морају имати опште одредиште и као таква требају служити развоју и бољитку свих људи и народа. Стога се и процес глобализације (који је у Цркву укључен од самих њених почетака) мора управљати по етичким принципима...“ (в. Томашевић 2007: 45). Томашевић додатно наводи да је римокатолички став, који је изразио папа Јован Павле Други („глобализација a priori није ни добра ни зла“), најближи такозваном New global покрету, који акценат ставља на глобализацију солидарности, демократије и људских права, при чему додатно наглашава критичко разматрање, у смислу тражења предности и недостатака овог процеса, уз услов поштовања достојанства човека и етичких правила (в. Томашевић 2007: 70-71). Римокатоличка црква указује на потребу солидарности са сиромашним земљама и решавања проблема социјалне неједнакости, како међу индивидуама, тако и међу различитим народима у свету, а даје подршку и афирмацију универзалних људских права на глобалном нивоу и решавању глобалног проблема загађења и нарушавања животне средине (в. MARTIN 2000: 84-90).

на“ (в. Томашевић 2007: 29–30). Међу западним теолозима у начелу је одавно примећено и то да глобализација не може представљати циљ сама по себи и да је потребно темељно разматрање саме сврхе тог процеса (уп. MOLTMAN 2006: 48–49),¹⁷⁶ при чему је један од видова тог разматрања везан за преусмеравање идеје „глобализације моћи“ ка идеји „глобализације одговорности“ (уп. MOLTMAN 2006: 50). Тај осећај одговорности следује због великих проблема које је глобализациони процес отворио. Један од основних јесте утилитарна етика која је наглашена на глобалном нивоу и до крајњих граница, стварајући представу да је вредно „само оно што је учинковито, да више вреди оно што има боље резултате и што више доноси у производњи и у развоју“ (Томашевић 2007: 140). Такав етос ствара огромне последице, како на нивоу појединачних личности, тако на нивоу целог друштва. У том погледу, упоредо са епохом глобализације се говори и о епохи постмодерне, феномену који, између осталог, одликују изражени индивидуализам и довођење у питање свих постојећих и темељних етичких система вредности (в. Томашевић 2007: 24). Међу једним бројем западних теолога се поставља и питање друштвене одговорности хришћана у савременом глобализованом добу, уз тенденцију веће јавне активности.¹⁷⁷

Неки нови теолошки покрети на Западу акценат критичког односа према глобализацији пре свега стављају у везу са глобалним сиромаштвом,¹⁷⁸ што је у сваком случају доследно праћење приступа глобализацији превасходно из етичке и социолошке призме.

2.3.3. Интегрални приступ православне теологије

Иако је важно да се глобализацији приступи и из етичког и социолошког аспекта, у смислу решавања горућих проблема данашњице (с обзиром да хришћани треба да буду друштвено одговорни)¹⁷⁹ та врста одговора није

¹⁷⁶ Молтман на наведеном месту наводи да је потребно развити својеврстан „протомодел“ глобализације, чиме би се успешно избегло а posteriori деловање „конзервативне етике која увек долази прекасно“. Ово се нарочито предочава у контексту чињеница да тренутни развој глобализације иде ка уништавању природне средине. У том контексту Молтман развија идеју екумене–„настањене земље“, тако да глобализација циљно треба да се преусмери од садашњег приступа овладавања и поседовања земље, према концепту пребивања у њој, што је могуће једино уколико се човек понаша одговорно према природи.

¹⁷⁷ У другој половини 20. века на Западу се зачиње такозвана политичка теологија. Код њеног зачетника, Јохана Баптиста Меца, јасно се истиче потреба хришћанског активизма (в. GIBEL-LINI 1999: 301–303).

¹⁷⁸ Теолошка разматрања глобализације која полазе од сиромаша („оних који су Богу најмилији“) и критике неолиберализма, дакле у домену решавања једног глобалног социјалног проблема са етичким предзнаком („без једнакости нема праведности“) јесу карактеристика такозване теологије ослобођења (в. GUTIERREZ 2006: 106–108).

¹⁷⁹ У овом погледу је питање до које мере Црква треба да има друштвени утицај. Чини се да је у том домену став Карла Ранера прилично добро осмишљен, с обзиром да је он био против-

потпуна за Православну Цркву нити погађа у суштину проблема. Међу помесним православним Црквама постоје ваљани систематични одговори на изазов глобализације у друштвено-етичком погледу (уп. Социјална концепција 2007), онако како је то доста раније разрађено на Западу, но то је само допунског, али не и суштинског карактера. У домену социјалне концепције, Православна Црква начелно није против глобалних интеграционих процеса држава и народа.¹⁸⁰

Одговор православне теологије није на равни такозване политичке теологије, која у погледу изазова глобализације примарно има у виду јавни говор о Богу, мада ни тај вид деловања не треба у потпуности одбацити.¹⁸¹ Уколико би се, међутим, тај вид делатности узео као примарни, теологија би се свела на социологију, а Црква на установу са друштвеним значајем, управо онако се то на Западу десило са Римокатоличком црквом (њен однос према процесу глобализације говори управо о институционалном виду деловања). Исправно је указано на то да Православна Црква не треба да се поводи за приступом Римокатоличке цркве у смислу такмичења са друштвено-политичким истраживачима и усвајањем њихове методологије ради што бржег одговора на свако питање које се актуелизује у савременом глобализованом друштву, већ треба да буде верна свом вековном етосу изграђивања људи који имају „карактер, визију, толеранцију и недволичну љубав“ – што не значи неосетљивост на различите проблеме данашњице – напротив, значи критички став и „позивање на стално и доследно покајање, учешће у залагањима за правду и мир, скромношћу, подвижништвом и уздржањем“ (Јанулатос 2002: 216–217). Црква кроз векове изграђује људе преображеног етоса, „усиновљенике Божије“ (ср. Рим 8, 19), који сами својим делом чине оно што је исправно.¹⁸² Спољашњи вид обраћања свету и указивања на друштвено-етичке проблеме није споран и Црква га користи, али он није суштински, те стога Православна Црква првенствено даје одговор својим подвижничко-литургијским животом и кроз одговарајуће примере живота својих Светих, који су између осталог и једини аутентични „глобалисти“ с обзиром да цео свет обухватају својом

ник „интегрисичког“ доктринарног одређивања света од стране Цркве, али је подржавао њен утицај на развој цивилизације (GIBELLINI 1999: 146).

¹⁸⁰ С тим у вези, о. Радован Биговић истиче да Црква мора доследно да позива да интеграциони процеси буду на јеванђелским основама, а не на интересним сферама (Биговић 2000: 315)

¹⁸¹ О савременом концепту политичке теологије на Западу и њеном утицају на друштвене процесе у периоду глобализације видети код ARENS (2006: 86-91).

¹⁸² У овом погледу је живо исихастичко искуство Православне Цркве од неизмерног значаја. Људе преображеног етоса може изградити једино Црква која и сама негује етос преображења, који је неодвојив од теолошког учења о нествореним енергијама Божијим и могућности нашег учествовања у њима ради обожења. То искуство, нажалост, је у великој мери страно Римокатоличкој цркви (чија догматика учи о тварној благодати), због чега и болује од проблема институционализације.

молитвом која извире из љубави према Богу, човеку и творевини.¹⁸³ Но поред тог суштинског одговора на процес глобализације, Црква свакако треба да се ухвати и у коштац и са друштвеним изазовима које глобализација са собом носи, следећући свом вековном етосу друштвене одговорности (уп. TANU 2007).

¹⁸³ Овде треба имати у виду да светитељство није мера давно прошлих времена, већ је вечна мера и циљ сваког хришћанина за сва времена и епохе. С тим у вези, најбољи одговор на феномен глобализације јесте рад на стицању срца очишћеног од страсти које молитвено покрива цео свет и воли свако биће, што је аутентични хришћански глобализам.

ТРЕЋИ ДЕО

Утицај глобализације на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве

Уколико се у обзир узму закључци нашег истраживања у домену историјске постојаности црквене структуре и доминантне карактеристике глобализационог процеса данашњице, утицај глобализације на постојаност црквене структуре суштински можемо посматрати двојако: као утицај на постојаност а) унутрашње и б) спољашње структуре Цркве.

У домену утицаја глобализације на раван унутрашње структуре Цркве, акценат је на испитивању *функционалне* постојаности структуре Цркве. У овом погледу је битно поново нагласити да се однос структуре и функције у православној еклисиологији огледа кроз пројављивање тачно одређених служби (које су у еклисиологији термилошки еквивалент појма „функције“) релационо повезаних чинова (термилошки еквивалент појма „структуре“). Чиновни епископа, презвитера, ђакон и лаоса представљају *condicio sine qua non* постојања Цркве, делове њене унутрашње структуре који се као такви не могу довести у питање када је реч о испитивању постојаности црквене структуре у условима процеса глобализације. Оно што се може испитивати јесте функционална постојаност те непроменљиве структуре.

Суштински гледано, чиновни Цркве су неодвојиви од њихове аутентичне функције – формално задржавање структуре без нагласка на аутентичним функцијама водило би у крајњој инстанци ка разградњи исте. У том смислу, чиновни (структура) и њихове службе (функције) у православној еклисиологији се не могу вештачки раздвојити, а у одређеном смислу се често поистовећују. Историја је, нажалост, показала велике промене, а у неким случајевима чак и девијације.¹⁸⁴ Као што је показано у првом поглављу, функционална постојаност црквене структуре је током историје Цркве више пута била доведена у питање под различитим утицајима, при чему је сама унутрашња структура Цркве формално гледано остајала нетакнута.¹⁸⁵ Службе еписко-

¹⁸⁴ Поимање статуса римског епископа у оквиру Римокатоличке цркве после Великог Раскола представља до данас највећу девијацију у том смислу.

¹⁸⁵ И поред свих промена на функционалној равни, које су се дешавале због различитих историјских разлога, правилност вероисповедања Православне Цркве је потпуно одржана. Исто важи и за благодатност њеног живота, која просијава од апостолских времена до данас. Другим речима речено, сотириолошка димензија Православне Цркве је у потпуности очувана кроз целу њену историју, што је важно нагласити.

па, презвитера, ђакона и лаоса су у различитој мери биле погођене функционалном непостојаношћу током историје, али једно је сигурно: ниједна од њих током времена није до краја очувала строгу функционалну датост из периода ране Цркве.¹⁸⁶ Некада је функционална промена била развојног, допунског карактера и није угрожавала живот Цркве, док је у другим случајевима та промена била равна револуцији у еклисиолошком погледу.¹⁸⁷ Историјска колебања и промене на функционалном плану унутрашње структуре Цркве, коју сачињавају међусобно повезане службе епископа, презвитера, ђакона и лаоса, као свој узрок углавном имају јаке утицаје спољашње средине. Ти утицаји су најчешће били плод развоја односа Црква-држава, али су некада постојали и унутрашњи фактори функционалних промена. Функционалну непостојаност црквене структуре (у виду формалног задржавања чиновно-структурних елемената, а фактичке промене служби-функција) неки теолози називају и еклисиолошким номинализмом.¹⁸⁸ Стога, уколико структурни елементи Цркве обављају аутентичне функције, јасно је да је и сама структура стабилна и *vice versa*.¹⁸⁹

Двадесети век је донео повратак аутентичном поимању служби структурних чинов Цркве у виду својеврсног теолошког препорода на Истоку, окарактерисаног као „неопатристичка синтеза“.¹⁹⁰ Тим процесом је умногоме

¹⁸⁶ Са друге стране, треба имати у виду да су одређене историјске околности биле такве да је тешко могло бити другачије. Примера ради, епископи и свештенство су у времену турократије морали на себе да преузму бреме бриге о физичком опстанку верног народа и да се боре за његову слободу и несметано функционисање, иако је то по природи ствари улога државника. Ово је током векова остало правило црквене икономије: ако у друштву нема никога ко би могао да се побрине о одређеним проблемима, Црква није бежала од одговорности. То, међутим, не значи да је улога Цркве да замени државу у било ком облику нити је њено послање везано за овоземаљске категорије, већ да она не може остати по страни уколико је доведен у питање физички опстанак верног народа.

¹⁸⁷ Такав један изражен прелаз је, рецимо, статус лаоса у пракси савремене дијаспоре када је реч о управној функцији, која по природи ствари припада клиру (првенствено епископу).

¹⁸⁸ Отац Александар Шмеман каже да је номинализам једна од главних болести савремених хришћана јер раздваја форму (коју задржава по сваку цену) од садржаја који је од суштинске важности (в. ШМЕМАН 1997: 24-25).

¹⁸⁹ То је основни разлог да се под службом (тј. функцијом) некада може подразумевати и сам чин тј. структурни део. Иако их, начелно гледано, не треба термилолошки изједначавати, још мање треба имати подвојеност службе и чина јер супротно води еклисиолошким девијацијама.

¹⁹⁰ Овде мислимо пре свега на приступ који се базира на доследном враћању светоотачкој мисли који је особито оживљен у протеклом веку у академској теологији. Са друге стране, у оквиру благодатних центара црквеног живота таква „синтеза“ је увек постојала, додуше не у академском смислу, већ у смислу живог и непрекинутог духовног опита и предањског живота. Света Гора Атонска је одличан пример својеврсне „неопатристичке синтезе“ и сталног рађања нових отаца из благодатне материце Православне Цркве. Чињеница да је највећи број хришћана кроз векове био подложен промени аутентичне црквене свести самим тим не значи да аутентична црквена свест није постојала већ да су њени носиоци били у мањини. Постојаност благодатности

враћено правилно поимање Цркве и њених служби, мада у ширим круговима, нажалост, та иницијатива није довољно заживела (уп. ШМЕМАН 1997: 16).¹⁹¹ Упоредо са теолошким оживљавањем интереса за црквену структуру и службе појавио се и глобализациони процес као посебан изазов. Он је тим пре већи због чињенице да представља феномен *sui generis*, чак и поред тога што показује извесне сличности са ранијим историјским епохама. Стога је за правилан одговор на изазов глобализације потребно проучавати и делимичне историјске аналогije тог процеса, што би умногоме олакшало истраживање процеса његовог утицаја на црквену структуру и њену постојаност, с обзиром на могућност примене историјских модела и стеченог искуства Цркве у том погледу.

Хришћани су чланови друштва које се мења под утицајем глобализације и повратна спрега утицаја на црквену свест несумњиво постоји, као и у случају осталих историјских изазова, обрађених у првом делу нашег истраживања. Функционална постојаност унутрашње структуре Цркве се процесом глобализације у том погледу доводи у питање индиректно, или, прецизније речено, директним утицајем на црквену свест хришћана који живе у глобализованом свету, а индиректно утицајем промењене црквене свести на раван функционалне постојаности унутрашње структуре Цркве. Структурна постојаност у том погледу није везана само за функције елемената структуре, већ и за њихов међусобни однос – мењањем тог односа би се извршио озбиљан негативан утицај на мисију спасења човека коју Црква има у овом свету.¹⁹²

Директни утицај глобализације на црквену свест, а посредни на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве, тешко се може до краја и прецизно одредити. То је стога што је сам процес глобализације у сталној метаморфози и развоју – оно што је данас доминантни чинилац глобализације већ сутра престаје то бити. Ипак, оквирно можемо навести да глобализација утиче на црквену свест доминантно преко неколико својих аспеката.

Примарни утицај је кроз наметање потрошачког етоса као аутентичног начина живота и конзумеризма као владајуће доктрине у савременом друштву.

У другом погледу глобализација утиче на црквену свест технизацијом целокупног животног окружења и феноменом глобалне информативне медијске сфере.

Православне Цркве кроз све ове векове, која се пројављује кроз изабране сасуде Божије, говори о томе да је она и поред разних промена и потреса потпуно очувала своју сотириолошку димензију, која је њена најважнија црта.

¹⁹¹ На наведеном месту Шмеман говори о томе да савремено богословље има миноран утицај на живот Цркве у пракси, чак и у случајевима када га „она прихвата или му указује дужно поштовање“, а самим тим и препознаје као исправно.

¹⁹² Пример који се често истиче јесте промена саме структуре Литургије, која би без удео-ничарења и присуства верног народа имала за последицу изневеравање целокупног сотириолошког аспекта *lex orandi* и *lex credendi* (в. Мидић 1995: 28).

И на крају, глобализација може значајно утицати на црквену свест преко временско-просторне компресије и њених последица у животу савремених хришћана.

Сваки од наведених процеса има неку специфичну одлику која га разликује у погледу јачине и начина утицаја, али је такође повезан са осталима, чинећи са њима једну кохерентну целину. Тако је феномен временско-просторне компресије директно условљен и омогућен технизацијом окружења и глобалним информационим окружењем, било да је у питању развој транспортних средстава или информатичка револуција, док је потрошачки етос катализатор технолошких побољшања у смислу финансијских средстава потребних за њихово остварење. То говори да ове феномене само условно можемо раздвојити за потребе овог истраживања, те да се они у сваком случају преплићу и имају комбиновани утицај.

3.1. Утицај глобалног конзумеризма на функционалну постојаност црквене структуре

Глобална економија као један од кључних фактора глобализације потенцира жељу за богатством као неку врсту „екуменског етоса“ данашњице у оквиру крајњег циља и испуњења живота савременог човека, док сиромаштво означава као својеврсни егзистенцијални промашај и „недостатак живота“ (Крстић 2003: 217). Све што се у савременом свету означава за напредно, означено је економијом и економским напретком, које представљају смисао бивствовања данашњице (Крстић 2003: 217–219).¹⁹³ Савремени човек својим начином живота је тако пре свега усмерен ка задовољавању биолошких инстинката самоодржања и сигурности, што се испољава кроз хедонистичку етику карактеристичну за појаву коју називамо потрошачко друштво (Крстић 2003: 222).

Потрошачко друштво представља феномен друштвеног окружења које обликује људе да буду првенствено и императивно у улози потрошача, по чему се мери и степен њиховог личног и друштвеног успеха, постајући тиме нека врста нормативног елемента (BAUMAN 2003: 253–254). Основни циљ живота постаје што већи степен производње и потрошње, при чему се етици прилази на крајње утилитаран начин, у смислу да је добро оно што доноси профит (Биговић 2000: 305). Тако у оквиру потрошачког друштва, обим и квалитет потрошње постају основна мерна јединица квалитета људског живота и

¹⁹³ Аутор на овом месту наглашава и то да савремени човек економијом покушава да досегне небо, те да она „не само да одређује људе већ одређује и све области друштва“, при чему тежи да замени све области друштвеног живота, свдећи их у подређени положај и тежећи „да претвори целокупно друштво у економски систем“.

испуњења његовог смисла, што се односи чак и на духовне вредности попут уметности, знања и религије, које постају својеврсна „роба“ на глобалном тржишту потрошачких добара (Крстић 2003: 225–226). Конзумеризам се тиме практично схвата као нешто сасвим природно и уобичајено у оквирима етоса богатства као врхунске цивилизацијске вредности. Притом, потрошачки етос своју суштину не показује толико у куповини материјалних ствари, колико у „узбуђењу због нових и још недоживљених сензација“, сталној тежњи ка покрету, претраживању... (BAUMAN 2003: 252, 256–258).¹⁹⁴ Таквој хедонистичкој тенденцији веома погодује глобална информативно-медијска сфера са сугестивним порукама усмереним ка формирању наметнутих потреба и жеља, и наметању нових вредносних норми (Сандо 2002: 262–263).

Паралелно са тим, примећује се да су целокупна научна остварења суштински усмерена ка циљу задовољавања потреба човека, али не као бића заједнице, већ као јединке (Мидић 1995: 141). У крајњој инстанци, под утицајем глобално прихваћеног потрошачког начина живота, човек и сам као јединка фактички постаје производ и постаје описив у оквиру квантитативно одређивих категорија (Јанарас 2003: 45).¹⁹⁵ Тиме потрошачко друштво човека од субјекта куповине суштински своди на објекат у једном капиталистичком систему. Иако није спорно да су хришћани деценијама уназад увидели крајњу дехуманизацију таквог економског система (уп. БЕРЉАЈЕВ 2002: 361–368), они се у великој мери пасивно предају негативним странама глобализационог процеса за који капиталистичка логика представља једну од основа, конформистички се мирећи са постојећим стањем. Појаву да процес глобализације доводи хришћане из свих делова света у исти простор-време (преко феномена временско-просторне компресије), али у смислу глобално израженог конзумеристичког идентитета, неки теолози посматрају као „лажњи универзализам“ и као „симулакрум саборности хришћанске Цркве“ (уп. RAMACHANDRA 2006: 5–6),¹⁹⁶ при чему у пракси црквеног живота вредносни антипод изостаје.

У условима немилосрдне глобалне трке за што већом продуктивношћу и тржишним успехом на којима у пракси почива концепт потрошачког друштва,

¹⁹⁴ Бауман одлично примећује да је „потрошач особа у покрету и *обавезан* је да буде такв.“ У складу са тим су и запажања савремене психологије која показује да је човеков живот тако устројен да представља константно бежање од неизбежне свести о реалности смрти (SCHMEMANN 1974: 75).

¹⁹⁵ Јанарас на овом месту констатује и то да у таквом друштву човек постаје „временски измерено трајање потрошње“, оваплоћено у категоријама осмочасовног радног времена, годишњих прихода и расхода, пензије...

¹⁹⁶ У свом предавању аутор насупрот капитализационом глобализму указује на вредносну алтернативу у виду црквеног глобализма, у оквиру кога би свако проналазио свој идентитет у другоме и то на глобалном нивоу, уз афирмацију етоса хришћанске солидарности насупрот етосу глобалне конкурентности.

долази до појаве нових и појачавања старих девијантних форми приметних у животу великог броја православних хришћана. Они су често принуђени да воде својеврстан начин схизофрен живот: са једне стране су призвани на литургијски живот у заједници љубави, пожртвовања, служења и слободе, заједници из које суштински треба да црпу цео свој идентитет, док су са друге стране принуђени да се повинују индивидуалистичкој парадигми потрошачког друштва (Мидић 1995: 142, 145) која не зна за милост према конкуренцији и која намеће потрошњу по сваку цену као самосвојан циљ (RESTREPO 2001: 78).¹⁹⁷ Додатни проблем настаје када активизам и актуализам савремене цивилизације оставља веома мало (или готово нимало) времена за молитвено промишљање: у условима убрзаног времена и сумануте трке за профитом у коме је „сваки тренутак само средство за следећи тренутак“, молитвени живот као претпоставка здраве динамике хришћанског живота и црквене свести постаје готово онемогућен (БЕРЋАЛЕВ 2002: 370).¹⁹⁸

Све наведено утиче да појединац и даље остаје све више заробљен „унутарсветском реалношћу“ којом доминира историјска перспектива, чиме се повећава опасност ишчежавања есхатолошке свести и аутентичног етоса већине савремених хришћана (в. ЗИЗЈУЛАС 2004: 39). С тим у вези, сходно овосветским категоријама које су омеђене правним нормама и тржишном економијом као стубовима потрошачког друштва, Црква се у друштву све више посматра као својеврсна институција духовног карактера, са правима, обавезама и прописима које имају и све остале институције (ШМЕМАН 1997: 113). То најчешће утиче на перцепцију Цркве и од стране многих њених чланова, који Њену спољашњу, друштвено-институционалну идентификацију, временом узимају као потпуно аутентичну и једину могућу у савременом свету.

Капитулација пред потрошачким системом вредности, у смислу повлађивања глобално присутној секуларизованој свести по принципу *post factum* и оправдавање ниског нивоа литургијске свести због савремених услова живота наметнутих од стране глобализованог света сасвим извесно могу бити крајњи резултати.¹⁹⁹ Таква опасност указује на то да је у савременом свету обликованом

¹⁹⁷ Аутор говори о проблему својеврсне елиминације оних чланова друштва који се посматрају као „терет“ већој економској снази и продуктивности што отвара широке етичке импликације.

¹⁹⁸ У овом домену је особито угрожено делање умно-срдачне молитве, која захтева пажњу, мир и чување чула да би донело плода. У готово свим делима древних исихаста се истичу ови спољашњи предуслови да би човек могао да задобије унутрашњи мир и молитву срца.

¹⁹⁹ На наведеном месту „секуларизована свест“ означава свест хришћана који живе подвојеним животом, при чему је подвижничко-литургијски живот потпуно одвојен од „професионалног“. Појам „секуларизација“, иначе, има више различитих значења, а два основна су правно и културолошко. Прво значење је утемељено преласком црквеног власништва у световно, посебно актуелизовано после Француске буржоаске револуције, док је друго везано за касније доба и означава „ослобађање“ културног живота од црквеног утицаја (в. GIBELLINI 1999: 121). О

западним начином мишљења – који је са једне стране прожет индивидуализмом као доктринарним приступом човеку, свету и животу, а са друге крајњом објективизацијом – Црква директно призвана да открије егзистенцијалну истину о човеку у контексту његове непоновљиве личности остварене у заједници са Христом (ЈАНАРАС 2004: 80). Она у оквирима савременог друштва треба непрекидно да сведочи Васкрслог Христа и да преображава „индивидуоцентрична и објективизована бића“ у личности Цркве (ЈАНАРАС 2004: 81), што је истовремено и једини начин очувања сопствене, аутентичне црквене свести. У свету у коме је вера *de facto* (али и *de jure*) „приватна ствар“ појединца, а Црква вештачки одвојена од друштва, то је често веома тежак задатак (Биговић 2000: 309).²⁰⁰ Стога савремени хришћански мислиоци указују на то да проблем односа Цркве према феномену потрошачког друштва не треба да буде првенствено на равни корпуса друштвено-политичких наука, већ пре свега на равни еванђелског сведочења и духовног препорода човека, с обзиром да је то једини начин за образовање и очување аутентичне хришћанске свести (ЈАНУЛАТОС 2002: 216–217).

Очување аутентичне црквене свести је кључно и за очување функционалне постојаности црквене структуре. У том погледу пред Црквом стоји озбиљан задатак да покаже својеврсну „вредносну алтернативу“ савременом човеку, указивањем на литургијски начин постојања који излази ван оквира пословних односа (ТРАКАТЕЛЛИС 1981: 189) и да инсистира на заједници љубави аутентичних личности (ЈАНУЛАТОС 2002: 218).

Упоредо са формирањем и сведочењем вредносне алтернативе савременом човеку и његовом приступу живота данашњице, мора се обратити пажња на повратни утицај те исте околине на хришћанску свест. С обзиром на ниво секуларизације свести великог броја савремених хришћана, то представља огроман проблем па се често дешава да неке црквене заједнице уместо да сведоче васкршњи етос преображења бивају увучене у овосветска мерила и типично потрошачки начин постојања. У том случају, Црква би се прилагођавала свету на типично конформистички и либералан начин, уместо да тај исти свет преображава (уп. Биговић 2000: 188). Подразумева се да Црква у социјалном погледу на процес глобализације гледа пре свега из перспективе сиромашних, а не моћних (РЕСТРЕПО 2001: 73), што је један од одговора на феномен потрошачке цивилизације, али не и једини. Супротна стремљења би представљала најтужнију могућу инверзију послања Цркве у овом свету.

У погледу функционалне постојаности црквене структуре, потрошачки етос појачава историјски већ позната индивидуалистичка стремљења у жи-

гледистима западних теолога на феномен секуларизације сравнити GIBELLINI (1999: 128-133, 138-139, 147-149) и TOMAŠEVIĆ (2007: 25).

²⁰⁰ У том контексту, као посебну тешкоћу аутор наводи чињеницу да се вера често перципира као „лично интелектуално убеђење, индивидуални морал, индивидуално учешће у обреду, индивидуално спасење“.

воту хришћана која су директна супротност основној структурној парадигми Цркве у којој свако има своју посебну и особену службу у оквиру Тела Христовог и у којој нема изолованих индивидуа у било ком погледу. Потрошачки етос својом логиком утиче на то да хришћани своју функцију у оквиру структуре Цркве све више поимају не само у крајње индивидуализованом смислу, већ и у крајње конзументистичком и утилитарном погледу.²⁰¹ Од Цркве као заједнице верних глобално присутна идеологија конзументизма све више у свести савремених хришћана Евхаристију чини објектом искључивог задовољавања „духовних потреба“ појединаца. У том случају црквени живот се лишава личносног приступа у коме сваки хришћанин има активну улогу (то јест службу) у складу са својим структурним чином, одговорност у оквиру Тела Христовог и свој идентитет као бића заједнице, а не да буде изолована индивидуа ван живе везе са остатком црквеног организма.

3.1.1. Утицај глобалног конзументизма на службу лаоса

Свест лаоса као једног од основних структурних елемената Цркве је највише погођена глобалним конзументизмом. У великој мери се губи аутентична функција, која бива замењена потрошачким приступом: данас је у свести великог дела лаоса важно доћи на црквено сабрање, али искључиво ради индивидуалне „духовне користи“.²⁰² Црква тиме у свести конзументистички настројеног дела лаоса бива сведена на духовни објекат који постоји ради задовољења духовних потреба које свако може да задовољи независно од других, окупљених ἐπὶ τὸ αὐτό (на једном месту око једног дела – Евхаристије). Такав приступ води и до парадоксалних ситуација, попут оних у којима верници стичу знања

²⁰¹ Иако је пракса „индивидуализације“ Евхаристије актуелизована много векова раније, из потпуно других разлога од конзументистичких (ср. АФАНАСЈЕВ 2001: 99), потрошачки етос јој додатно даје на снази својом снажном логиком задовољавања сопствених потреба, макар оне биле и духовног карактера. Духовне потребе се тако стављају у једнаку раван са осталим потрошачким потребама. Афанасјев с правом истиче да је искуство првих хришћана било крајње антииндивидуалистичко и могло се свести на „свагда сви и свагда заједно“, што се првенствено види у недељном литургијском сабрању (АФАНАСЈЕВ 2001: 44-45). Наравно, подразумева се да је од древности постојао и подвижнички етос хришћана када је реч о Евхаристији и односу према њој (ср. 1 Кор 11, 26-31).

²⁰² Немогуће је притом не приметити и глобалну хиперпродукцију „црквених производа“ различитог типа, који управо према основној матрици потрошачког друштва треба да задовоље „духовну жеђ верника“ и да буду паралела производима световних институција. Чињеница да у највећем броју парохијских цркава временски упоредо са литургијском службом у храму „послују“ и продавнице „црквених производа“ довољно говори о страховитом разарању функционалне сфере црквене структуре, у којој народ Божји добија додатну функцију потрошача, повремено присутног зарад духовне користи, а губи своју аутентичну функцију онога чије „Амин!“ конституише литургијски скуп.

о Цркви ван директног учешћа у њеном животу.²⁰³ Органска веза лаоса са јерархијом и кохезија лаоса унутар сопствене структуре тиме бива обесмишљена и разграђена, док функција лаоса у тоталитету за хришћане такве свести суштински престаје да постоји. Тачније, та функција се задржава номинално, док се у пракси лаос као целина у свом највећем делу разбија на индивидуализоване монаде које немају готово никакве функционалне литургијске потврде. Потрошачко друштво тако постаје изузетан катализатор индивидуалистичких стремљења великог дела верног народа.

3.1.2. Утицај глобалног конзумеризма на службу презвитера

Иако се утицај потрошачког етоса првенствено огледа на верном народу, по принципу комплементарности структурних делова одражава се и на остале чинове, с обзиром да су сви структурни елементи Цркве нераздвојиво повезани и узајамно условљени.

Оно што је црквена реалност већ дуже времена у свести већине савремених хришћана није епископија на челу са епископом, која је одавно постала административног и управног карактера, већ парохија на челу са парохом, што је „реална“ Црква коју лаос види пред собом и са којом има живи контакт (ШМЕАН 1997: 202–203). С обзиром да је однос лаоса и клира одавно измештен из литургијске сфере у парохију, која представља неку врсту видљиве Цркве за већину верујућег народа, наведени утицај конзумеризма на функционалну раван презвитерске службе и његов однос са лаосом се веома тешко може избећи.

Служба презвитера у таквој, конзумеристички одређеној парадигми црквеног живота у највећем броју случајева прераста у службу „парохијског духовног сервиса“, готово са тачно одређеном понудом и ценом „услуге“, што свести секуларизованог дела лаоса заправо и одговара: „тржишни“ приступ у коме нема места за било шта осим индивидуалне користи, ценовно прецизно одређене и квантификоване, па била она и духовног карактера. Презвитери у таквој ситуацији најчешће и сами подлежу притиску глобалног потрошачког етоса у односу према верном народу, макар и у „духовном“ погледу. Трагична је чињеница да се највећи број номиналних православних хришћана данас задовољава доласком презвитера-пароха у дом неколико пута годишње и виђењем на „требама“, што би требало да буде изузетак, а не норма. Однос лаос-презвитер на тај начин за највећи број данашњих хришћана постаје однос „купац“ – „давалац услуге духовне врсте“.

²⁰³ Такав је случај са држањем часова веронауке при неким парохијским храмовима у времену литургијске службе. Иако је то данас редак случај, јасно је уочљива „сервисна“ компонента, а не светотајинска визија Цркве.

3.1.3. Утицај глобалног конзумеризма на службу епископа

У парадигми потрошачког друштва свест о служби епископа као литурга скоро у потпуности ишчежава, из простог разлога што се не уклапа у индивидуалистички животни план чији ритам није одређен сабрањем ἐπί τὸ αὐτό у Дан Господњи, већ ритмом који диктирају потрошачке потребе. Лаос је додуше и пре глобализационих процеса био увелико одвојен од епископа и директне литургијске везе са њиме и у томе нема ничег новог. Глобални конзумеризам такву девијацију само појачава јер за индивидуалне духовне потребе епископ као литург није ни потребан, а поготово не у конзумеристичком погледу. „Духовне потребе“ се могу задовољити и без њега, „презвитерском“ Литургијом, док епископска Литургија постаје само посебан духовни угођај уприличен с времена на време. Епископ за многе фактички постаје битан само као својеврстни представник врхунске административне власти у епархији и готово безлично начело обједињавања верске заједнице – другим речима речено, верна паралела световним институцијама. Томе додатно погодује већ устаљена парадигма у којој је у свести већине савремених хришћана литург заправо презвитер-парох, а не епископ, те да су литургијска сабрања која предводи епископ само посебно ретки и свечани тренуци без посебног егзистенцијалног значаја.

3.1.4. Утицај на супституције служби различитих чинова

Замирањем аутентичних функција у оквиру Тела Христовог рађа се поремећај исправног односа структурних елемената у контексту покушаја замене неких служби на примеру одређених чинова. Глобални конзумеризам, у коме материјална средства одређују друштвени статус и улогу појединца у друштву, све више у свести верног народа намеће дуалистички образац у коме је он на неки начин задужен за материјалне потребе Цркве (њено финансирање) док је јерархија задужена за „духовну страну“ (ШМЕАН 2007е: 245–253). Такав дуализам у оквиру црквеног организма представља далеки плод одвајања лаика од аутентичне активне литургијске улоге у којој је он проналазио свој идентитет, само што је у овом случају далеко јачег интензитета – у контексту процеса глобализације, све је вишеструко појачано и убрзано чињеницом да савремени човек све ствари посматра под призмом материјалних добара и економије који одређују сваку делатност.

Таква динамика доводи до тога да лаос, иако је и даље пасивизиран у погледу својих аутентичних функција које често покушава заменити материјалним прилогом, све чешће сматра (у складу са глобалном признатим положајем онога ко финансира одређену институцију) сасвим нормалним да треба и да управља Црквом која у његовој свести често представља својеврсну духовну институцију.²⁰⁴ Такве негативне тенденције су особито присутне у дијаспори.

²⁰⁴ Треба напоменути да иако верни народ има харизму расуђивања и испитивања онога што се чини у Цркви, у контексту рецепције која му припада, то никако не значи и власт

Историјске паралеле у том погледу су постојале једино у погледу царске (односно државне) власти која се често трудила да наметне своје одлуке Цркви, држећи јерархију у некој врсти теснаца, али никада у историји Цркве се није дешавало да лаос у свеукупности покуша да узме улогу управитеља у црквеним пословима или да присваја функције које припадају искључиво јерархији.²⁰⁵ У томе, поред конзумеристичког етоса, у великој мери имају утицаја и савремене либералне правно-политичке доктрине које су применљиве у државним, али не и у црквеним структурама.

Глобални процес конзумеризма на сличан начин утиче и на рађање других скретања, попут погрешних приступа црквеној имовини или актуализацији идеје свештеничке плате у типично потрошачком виду (ШМЕМАН 2007г: 260–261). Тиме се суштински гледано покушава развити неприродан однос зависности јерархије од стране верног народа, који је сасвим стран аутентичној црквеној свести.²⁰⁶ Однос зависности је, наравно, увек постојао јер је јерархија материјално увек зависила од лаоса, али то је више био принцип симбиозе него потрошачке условљености. Уколико тај однос зависности постане својеврстан механизам принуде од стране лаоса, било за наметање своје воље јерархији, било за остваривање других циљева, тада је директно угрожена како црквена свест тако и функционална раван црквене структуре. Свештеник у таквој конзумеристички одређеној парадигми постаје службеник по световним мерилима, који од стране парохијског одбора (који сачињава лаос) може добити и отказ (в. ШМЕМАН 2007д: 264–265). Суштински гледано, таква ситуација представља далеки плод чињенице да се успех Цркве на Западу деценијама мери бројем номиналних верника и финансијским стањем парохије (в. ШМЕМАН 2007ж: 170).²⁰⁷

Утицај потрошачког друштва, кроз стварање посебног потрошачког менталитета, је видљив у свим порам друштвеног живота, па и у животу Цр-

управљања Црквом која је од почетка припадала епископима, односно јерархији. Савремена пракса која је заживела у неким Црквама у којима се дешава супротно само је плод икономије и великог снисхођења.

²⁰⁵ Појединачни случајеви су се догађали и бивали санкционисани канонским одредбама, али они ни у ком случају нису представљали правило већ ретке изузетке. Православна дијаспора данас, међутим, представља управо такав модел функционисања у коме лаос *de facto* (а понегде готово и *de jure*) има директну управну власт, која је у пракси често чак и изнад епископске.

²⁰⁶ И у раној историји Цркве било негативних случајева да свештеници посредно или не-посредно буду у финансијски условљеном и подређеном положају (ср. ЛЕБЕДЕВ 2002: 137-147).

²⁰⁷ Отац Александар Шмеман, који је лично живео трагедију недостатка литургијског етоса међу православним хришћанима на Западу, примећује да чак и сами свештеници све више перципирају Цркву као институцију за задовољавање религијских потреба, при чему се ствари попут исповести схватају као религијска дужност, а не као интегрални део хришћанског живота. Примећујемо да у таквој парадигми највише страда исцелитељски аспект нашег живота у Цркви, пошто исповест није никаква јуридикска форма, већ својеврсни духовни „терапеутски“ поступак у коме човек треба да задобије и залечење духовних рана. Свођењем исповести на формалност се директно угрожава могућност исцелења верника од страсти.

кве, при чему има негативан утицај на функционалну постојаност њене структуре. Може се претпоставити да ће такав негативан утицај само расти уколико етос потрошачког друштва буде остао доминантан на глобалном нивоу.

3.2. Утицај глобалне информативне сфере на функционалну постојаност црквене структуре

Све брже преузимање, обрада и пренос информација представљају технолошки наметнут модалитет живљења човека у глобализованом свету. У таквом окружењу постојати у друштвеном смислу значи бити правовремено информисан, при чему велику улогу има глобална медијска и информативна сфера. Њен утицај на формирање свести савременог човека кроз контролисану дисеминацију порука је огроман. Истраживања показују да информативни медији имају огроман утицај како у васпитном погледу (в. Сандо 2002: 259), тако и у формирању свесних и подсвесних тежњи (PLOU 1996: 11), што између осталог представља и један од предуслова за одржавање динамике потрошачког друштва. Информативни медији у том погледу немају само „индиферентно-информативну“ улогу – они првенствено убеђују, понекад чак и кроз процес забаве, уводећи у шири контекст медијске слике (Сандо 2002: 259).

Изазов комуникационих медија је деценијама уназад разматран међу римокатоличким теолозима.²⁰⁸ Оно што је релативно ново јесте турбулентни развој и ширење ових технологија на глобалном плану, што донекле отежава њихово праћење и идентификацију.

²⁰⁸ С тим у вези је и чињеница да је већ Други ватикански концил у свом документу под називом *Decretum De Instrumentis Communicationis Socialis INTER MIRIFICA* увео потпуно нови израз *Communicatio Socialis*. У наведеном документу се у уводном делу поздрављају проналасци попут радија и телевизије, с обзиром да омогућавају обраћање великом броју људи, уз напомену да наведени проналасци могу бити употребљени и на веома лош начин. У првом поглављу се указује на потребу правилног коришћења медијских и комуникационих технологија, пре свега из етичког аспекта, узимајући у обзир специфичност сваког случаја, док се друго поглавље односи на „пасторалну активност Цркве“ и даје оквирна упутства и препоруке за коришћење сваког мас-медија понаособ, при чему је на бискупима надзор над коришћењем оваквих технологија у мисионарске сврхе у оквирима њихове епархије. Притом су позвани сви римокатолици, „без одлагања и са великим трудом“ (члан 13) на ефективну употребу мас-медија у друштвеним комуникацијама. За свештенике је тај позив упућен у погледу проповедничке одговорности, док је за лаике то пре свега у техничком погледу, као помоћ пасторалној мисији Римокатоличке цркве (погледати детаљније *INTER MIRIFICA* (1963)). Наведени документ је доживео и одређене критике, како из кругова римокатоличке јерархије тако и шире, због чега је осам година касније донета нека врста његовог тумачења и разраде под називом *Communio et Progressio*, при чему је дато теолошко тумачење друштвених комуникација базирано на тријадологији, као и нека антрополошка разматрања (погледати детаљније *COMMUNIO ET PROGRESSIO* (1971)). Систематичан одговор на питање односа Цркве и мас-медија од стране Православне Цркве дат је тек неколико деценија касније од стране Московске патријаршије (ср. Социјална концепција (2007)).

Утицај глобалне информативне сфере на црквену свест савремених хришћана је огроман. Управо се у глобално-информативном контексту најчешће појављује феномен који можемо окарактерисати као „информациона инфлација“ – појава огромне количине разнородних информација упућених медијским конзументима са различитих медија. Ова појава посебно карактерише период последње декаде 20. века и наше време.²⁰⁹ Њен утицај се осећа и у ванмедијским областима, пре свега оним које су повезане са пословним активностима.²¹⁰ Информациона инфлација тако може имати више видова, зависно од категорије и конкретних информација на које се односи.²¹¹ Она, међутим, ма ког типа била, готово неизоставно доводи до слабљења критичке свести,²¹² што је логичан исход прилива огромне количине информација са којом критички апарат човека просто не успева да се избори на прави начин.²¹³ Њен основни „производ“ је „информациона девалвација“, односно губитак вредности информације.²¹⁴

Информације се у данашњем глобализованом свету смењују огромном брзином – најновији догађаји из целог света потискују у заборав огромном брзином претходне информације чиме се практично гради својеврсан „етос заборава“. Упоредо са тим, прилив огромне количине информација разнородног типа и квалитета утиче на то да се у свести просечног медијског конзумента гради специфичан однос према информацији као потрошној роби која треба за кратко да се конзумира, а потом одбаци. Информациона девалвација такође може имати различите пројаве у зависности од конкретних информација на ко-

²⁰⁹ Преко штампаних и електронских медија савремени човек добија највећи број информација током дана, како на радном месту, тако и у оквиру породичног окружења. С тим у вези, убрзаном развоју информационе инфлације погодовала је појава глобалне сателитске телевизије, а потом и развој Интернета који је брзо прешао пут од строго академске комуникационе мреже до комерцијално широко доступне глобалне информационе инфраструктуре.

²¹⁰ Примера ради, глобална економија је додатно утицала на повећање неконтролисаног пораста информација различитог типа. Карактеристичан случај су професије које су везане за стално праћење информација на различитим светским тржиштима, попут берзанског пословања.

²¹¹ Она може бити везана за информације различитог спољашњег облика: визуелне, звучне, мултимедијалне... Подела може бити извршена и према објекту на који се информација односи. Примера ради, примећен је и настанак такозване „језичке инфлације“, с обзиром на огроман број штампаних и електронских издања различитог типа (в. TRAKATELLIS 1981: 183).

²¹² И не само критичке свести, већ и пажње која је важан чинилац за молитвени живот. У условима информационе инфлације којој су изложена човекова чула, пажња је у највећем броју изгубљена јер је ум расејан.

²¹³ Последице таквог прилива огромног броја информација се од стране неких аутора карактеришу као „информационо-чулна преоптерећеност“ (уп. NAUMENKO 1997).

²¹⁴ У овом погледу искрсава и проблематика девалвације теолошке речи у данашњем друштву које је обезвредило речи. Пол ван Бурен у том смислу поставља питање теолошког говора, с обзиром да је по његовом мишљењу сама реч „Бог“ као таква изгубила вредност у савременом друштву. Бурен сматра да „данас не можемо разумети Ничеов повик „Бог је мртав“... сад је проблем у томе што је реч „Бог“ мртва“ (нав. према GIBELLINI 1999: 137).

је се односи.²¹⁵ А крајњи плод јесте „информациона релативизација“ односно својеврсни нихилизам у информационом погледу. Посебан проблем у оквиру друштва утемељеног на турбулентном развоју науке и омеђеног плурализмом мишљења и информационом релативизацијом сваке врсте јесте на који начин пренети хришћанску истину другима.²¹⁶

Наведени процеси имају велики утицај на црквену свест савремених хришћана. Матрица је веома слична као у случају глобалног конзумеризма: слабљења црквена свест секуларизованих хришћана додатно трпи, у овом случају због слабљења критичког апарата услед живљења у својеврсном „антиисихастичком“²¹⁷ информационом окружењу савременог доба окарактерисаног и као доба „мисленог хаоса и умнога растакања“ (в. Флоровски 2005б: 120).²¹⁸ Поред слабљења критичког апарата, константно навикавање на огроман прилив информација постепено ствара и својеврсну навику „информационог псеудопричешћивања“ која временом може заменити чак и есхатолошку жеђ хришћана као основног покретача здравог литургијског живота и доживљаја Цркве. Оно што је за хришћане некада било учешће на евхаристијским сабрањима на овај начин може се код многих претворити у потребу за информисаношћу о духовном животу.²¹⁹

Главни проблем у погледу црквене свести, међутим, не настаје у погледу просте информационе инфлације и великог броја података нецрквеног садржаја који утичу на слабљење човековог критичког апарата, већ у случају када се информације везане за црквени живот комбинују са садржајем и контекстом свих

²¹⁵ У погледу такозване „језичке инфлације“, језик постепено губи своју функцију и девалвира у смислу значења и комуникације, при чему неки аутори сматрају да Црква свој одговор може дати двојачко: ћутањем и фокусирањем на светост језика, као оруђа Божанске поруке (в. TRAKATELLIS 1981: 184).

²¹⁶ Сличним проблемом се у своје време бавио Карл Ранер, закључујући да у оквирима таквог друштва тешко може бити извршен мисионарски задатак Цркве уколико се насупрот схоластичкој методи која је нисходна и делује „индоктринативно“ не укључи „антрополошка метода“, која је усходна и која „остварује склад између живота и истине, искуства и појма“ (ср. GIBELLINI 1999: 226-227).

²¹⁷ Погледати Влахос (2006) за детаљно образлагање проблема антиисихазма. Ова проблематика је у домену процеса глобализације једна од најважнијих када је реч о очувању молитвене подвижничке сфере хришћанског живота, без које не може бити адекватног очишћења човека од страсти.

²¹⁸ Отац Георгије Флоровски на датом месту запажа и да „савремени човек не може да се одлучи, стојећи пред метежним мноштвом савремености које не пружа никакву наду“. Текст објављен давне 1951. године, када информационо-комуникационе технологије ни издалека нису имале данашњи утицај на савременог човека, убедљиво говори о пророчној визији „васељенског протојереја“ која се данас обистинује.

²¹⁹ Тај проблем је донекле решив квантитативним ограничавањем количине информација и квалитативним одређењем типа информација које су потребне за свакодневно функционисање, чиме се добија једна здрава животна динамика коју је могуће оријентисати литургијским временом.

осталих информација „световног карактера“.²²⁰ Хришћанство је данас озбиљно изазвано глобалним информативним електронским медијима, који су донели сасвим нови начин обраде, преноса и комбиновања порука (PLOU 1996: 55).²²¹ Критичко коришћење информационих технологија у том погледу представља како мисионарску потребу саме Цркве, тако и њену историјску одговорност према цивилизацијским тековинама, које би увек требало да процењује мерилем Христа (уп. Флоровски 1995: 25). Насупрот томе, уколико Црква искључиво прати трендове глобализационог процеса уклапајући се у њих без имало критичког става који би резултовао њеним сопственим начином обраћања и преноса себи својствене поруке која нипошто не сме бити сведена на пуку информацију, то ће несумњиво водити ка информационој релативизацији хришћанске поруке. Она тиме неизоставно постаје само „једна од...“ информација у иначе презагушеном глобалном информативном простору. Таквим видом релативизације благовест Христова се од многих перципира као само „једна од...“ информација, а Црква у свести медијских конзумента постаје „један од...“ глобалних услужних сервиса намењених савременим хришћанима за задовољавање њихових „духовних потреба“. То у крајњој инстанци представља доследно доктринарно наslaњање на концепцију глобалног потрошачког друштва, чији је разорни утицај на црквену свест великог броја савремених хришћана и функционалну постојаност црквене структуре обрађен у претходном поглављу.

3.2.1. Утицај глобалне информативне сфере на институционализацију Цркве

Као што је показано у претходним разматрањима, ударом на црквену свест доводи се у питање и сâмо релационо структурно устројство Цркве и специфичне функције њених структурних делова. Оне у одређеној мери у свести великог броја савремених хришћана губе виталну важност за хришћански живот и идентитет чланова Цркве с обзиром да примат узима глобално наметнут етос информисаности у ултимативном погледу. Бити правовремено информисан о црквеним службама, празницима и догађајима у свести секуларизованих хришћана тиме лако може постати важније од конкретнoг литургијског учешћа у коме информација постаје живо сведочанство кроз партиципацију у Телу Христовом. Другим речима, конкретан литургијски чин, активација и испуњење аутентичне литургијске функције (пре свега лаоса) могу бити замагљени ути-

²²⁰ Дуализам „световно“ и „црквено“ треба узети условно, ради избегавања неоманихејских тежњи. Мисија Цркве у овом свету јесте у његовом преображају а не негирању, због чега се морају избегавати крајности изолационизма. Са друге стране, подједнако се морају избегавати и тежње блискости и изједначавања са овосветским институцијама и мерилима, с обзиром да Црква није од овога света. Супротна кретања директно воде ка губљењу аутентичне црквене свести.

²²¹ Аутор на истом месту поставља питање које су импликације „када реч постане слика“, очито алудирајући на телевизијски програм.

цајем информативног приступа према Цркви и самој Литургији. Томе погодује и „такмичарска“ атмосфера коју информативне службе неких помесних Цркава реализују у свом односу према спољашњој јавности.

У условима процеса глобализације, идеја институционализације Цркве је поготово изражена у секуларизованим друштвима у којима Цркву највећи број хришћана перципира у институционалном погледу, као својеврсну хуманитарно-духовну установу базирану првенствено на етичким постулатима и принципима. Таквим приступом се црквена свест тих хришћана задовољава испуњавањем етичких норми, религијског култа и кодекса, употребом глобалне информативне сфере за праћење духовно-информативних сервиса. На тај начин „улога“ институционалног система Цркве као својеврсног објективизираниог духовног сервиса у тоталитету који обавља своју „духовну службу“ напредује, али у погрешном смеру. За активистички настројене хришћане та улога се одавно своди само на социјалну раван и својеврсни религијски „парохијски сервис“. Есхатолошка раван која се пројављује у специфично организованој структурној заједници се тако у свести многих замењује сурогатом духовног сервиса по мерилима световних институција, „модернизованог“ уз помоћ савремене информативне сфере која омогућава премошћавање одређених баријера.

С тим у вези, не треба заборавити да Црква негује етос који превазилази овосветска мерила и критеријуме, базирани углавном на јуридикским принципима.²²² Она не може да се руководи прилагодљивошћу свету у крајњем погледу зарад добијања на плану бројности чланова.²²³ То важи не само за лаос, већ посебно за јерархијске чиновне као нарочите делове структуре Цркве, за које су одувек имала значаја одређена правила која се не могу обухватити само етичким нормама.²²⁴ Црква у том погледу себи не може себи допустити прихватање

²²² Примера ради, у вези са глобалном афирмацијом људских и грађанских права, подразумева се да их Црква подржава као глобалну цивилизацијску вредност само уколико се то не коси са њеним начелима. Тако је питање слободе као основног глобално признатог људског права апсолутно неспорно, али је питање рукополагања жена неспорно само из аспекта грађанског права, док је апсолутно спорно из аспекта црквеног права. Црква није овосветска институција и њен призив је да упорно сведочи благодатни Живот који је изнад сваког права и нормирања. Слично је и у домену односа према информативно-медијској сфери.

²²³ И у непосредно предглобализационом периоду је било искушења претеране прилагодљивости свету, поготово међу неким западним теолозима у контексту такозване „демитологизације“ хришћанске поруке. Класичан пример таквог приступа је био Рудолф Бултман, који је писао управо у време турбулентног технолошког развоја у 20. веку, заступајући став да се не могу у исто време користити савремене технологије и „веровати у свет духова и чуда“ Новог Завета (ср. GIBELLINI 1999: 31). Оваква мишљења се јављају увек међу теолозима којима је стран опит Нестворене благодати Духа Светог која уводи у сваку истину. То благодатно дејство сведочи да су чудесни догађаји описани у Светом Писму саме стварности, а не некаве поучне алегоричке приче, о чему говоре теолози-рационалисти.

²²⁴ Православна Црква је одувек испитивала подобност кандидата за свештенство пре чина рукоположења, што је подразумевало нечињење великих грехова и посебне карактерне особености одређене личности за свештенослужитеља (в. Златоуст 2000: 136). Митрополит Јеротеј

схизофрене ситуације, у контексту „програмирано-технолошког начина живљења“ под чијим је притиском (Биговић 2000: 189).

3.2.2. Утицај глобалне информативне сфере на службу лаоса

Могућност интерактивног (on-line) или на захтев (on-demand) „приступа“ црквеним службама на даљину, уз помоћ информационих технологија, према аналогiji приступа световним медијским информативним сервисима у оквиру дигиталних информационо-комуникационих канала, само додатно усложњава ствар у погледу утицаја глобалне информативне сфере на литургијски живот.²²⁵ Функционална раван црквене структуре, њени елементи и односи, то јест жива и конкретна потврда служби у оквиру Тела Христовог према свом конкретном литургијском чину тиме губе на значају. Следејући увреженом институционалном погледу на Цркву, савремени хришћани све чешће следеју и начину учешћа у њој према образцу некритичког модернизма, а то је у контексту глобалне информативне сфере управо учешће без конкретног физичког приступа.²²⁶

У том погледу највише трпи функција лаоса, који се од Тела Цркве постепено одваја тако што се његова улога додатно пасивизира преко сугестивног положаја примаоца информација духовног карактера. Томе додатно доприноси пасиван однос великог броја свештеника и верника зачет у савременом добу, однос који се углавном своди на „требе“ као својеврсни вид „духовног сервиса“ а који је још више постао изражен под великим утицајем концепта потрошачког друштва. Као и у случају проблема глобалног конзумеризма, слабљењем функције лаоса кроз утицај информативне инфлације слабе и функције осталих структурних елемената, с обзиром да је претпоставка и за њихово постојање литургијски активан народ Божији без чијег „Амин!“ богослужење бива обесмишљено.

У случајевима када клир покушава безрезервно и некритички да прати световне медијске и информативне институције у свом деловању кроз информисање верника и јавности (што је најчешће ради добитка на квантитету верног

Влахос, анализирајући учење светог Дионисија Ареопагита, говори о етосу свештенослужитеља и наводи да ђакон, пре рукоположења, „мора достићи степен очишћења тако да и сам буде пример практичне философије“, да свештеник, у складу са његовом просветитељском улогом, мора имати просветљен ум, непрестано се сећати Бога, познавати духовна дела и Св. Писмо и „бити у стању да созерцава унутрашња начела свих створених ствари“, док епископ треба да има опит мистичког богословља, која га оспособљава да „објави реч истине народу Божјем“. Митрополит Јеротеј Влахос тиме жели да нагласи не моралистичку, већ подвижничко-литургијску праксу Источне Цркве када су у питању структурни чинови свештенства Цркве. Видети о свему томе детаљно код Влахос (2007: 54).

²²⁵ Појава on-line учешћа на литургијским службама или пак on-demand преузимања садржаја службе има директну информациону основу, али је додатно треба проучавати из аспекта утицаја временско-просторне компресије на црквену свест хришћана.

²²⁶ У овом погледу је важно нагласити да је непосредни смисао грчког термина „ἡ ἐκκλησία“ (Црква) сабрање народа Божијег *ради служења* Богу, односно *директној* и *нејасредној* учешћа у служењу (АФАНАСЈЕВ 2001: 39).

народа) и то поставља као једну од својих примарних делатности, онда Црква у свести једног дела лаоса постепено прераста у духовни информативни услужни сервис ван живе везе са литургијским сабрањем и без есхатолошког етоса, при чему се заборавља на апел готово свих савремених теолога да ниједна активност Цркве не сме бити науштрб Литургије. Литургијска пасивизација лаоса која прати такав ток иде упоредо уз његову „световну“ активистичку настројеност, идеално се уклапајући уз њу као својеврсно оправдање свести. „Немајући времена“ за физичко присуство на евхаристијском сабрању, уз упоредни покушај супституције живог учешћа информативном партиципацијом, тај део лаоса све више губи своју активну и аутентичну структурну улогу у Цркви. Он се у том случају можда редовно информира о својој локалној Цркви, одазива се њеним финансијским и другим потребама, али суштински престаје да буде њен живи и активни део. Тако би функција лаоса, која се састоји у учешћу на евхаристијском сабрању, посредно била стављена упоредо са активним учешћем у информисању о „црквеним стварима“. Томе наруку иде и учење о лаицима као онима који немају улоге у богослужбеном животу, које је настало под утицајем различитих историјских околности (уп. АФАНАСЈЕВ 2003: 81–111).²²⁷ Савремене информационе технологије на тај начин некритичком употребом доводе до етоса који је у великој мери супротан подвижничком, литургијском и еванђелском,²²⁸ што директно угрожава аутентичну поставку функционалне сфере постојаности црквене структуре.

3.2.3. Утицај глобалне информативне сфере на службе презвитера и ђакона

Служба презвитера је глобалном информативном сфером погођена посредно, преко утицаја на службу лаоса. У том смислу, презвитер је често принуђен да се прилагођава савременим информативним „потребама“ лаоса, при чему у не-

²²⁷ Теолошка струјања 20. века су донела афирмативан приступ служби лаика, дајући јој конкретну улогу у оквиру Тела Христовог, а не само одречни статус у контексту бити или не бити клирик. Пионир у том погледу је био римокатолички теолог Ив Конгар, чија је теологија знатно утицала и на неке православне теологе (ср. GIBELLINI 1999: 206–210). У пракси, међутим, тај теолошки напредак није оживео у конкретном литургијском животу на нашим просторима. Овде је (за разлику од приступа Римокатоличке Цркве) потребно нагласити и то да активно учешће народа Божијег у богослужењу подразумева и подвижнички начин живота, иманентан етосу Православне Цркве. У супротном активнија улога лаоса у литургијској служби не доноси жељене резултате и води спољашњем учешћу, али без адекватног унутрашњег преображаја личности

²²⁸ Доминик Волтон (Dominique Wolton), директор комуникационо-информационих наука и технологија на Француском националном центру за научна истраживања (CNRS) говори о томе да информационо-комуникационе технологије, посредно или непосредно, промовишу (између осталог) „култ суперчовека, новац као врхунску вредност, губитак индивидуалног идентитета“ уз истовремену појаву вишеструких идентитета (у виртуелном простору), као и „одбијање да се прихвате границе времена и простора, одсуство осећаја за историчност...“ (нав. према BAZIN&COTTIN 2004: 6).

ким случајевима то прилагођавање иде директно на штету основних еклисиолошких постулата, пре свега код питања учешћа лаоса на Евхаристији.²²⁹ Додатно томе, тежиште односа свештеник-парохијан се са живог контакта премешта у информативну сферу, што има последице и по пастирску улогу.

Са друге стране, служба ђаконата би требало да буде природно обогаћена употребом информационих технологија. Тачније, сви послови у вези са информисањем верника требало би да буду у оквиру службе ђаконата, јер она рег се представља неку врсту помоћне службе, док све остало (тј. суштински део учешћа лаоса у Евхаристији, живи однос презвитера и лаоса и афирмисање улоге епископа као литурга) требало би да има доминантно не-информативни карактер, чиме би се указивало на далеко дубљи доживљај Цркве. У том погледу би се задржао и подвижничко-литургијски етос Цркве, сачувао би се природни однос међу службама и аутентична свест њених носилаца када је реч о улози информативне сфере, а били би испраћени и искоришћени савремени информациони токови.

Улога ђаконата би у том погледу такође била велика, поготово у праћењу различитих медијских информација везаних за Цркву, посебно из спољашњег окружења. Он би у том погледу требало да имају и техничку подршку посебно обучених лаика.

3.2.4. Утицај глобалне информативне сфере на службу епископа

Информациона инфлација може имати утицаја и на функцију епископа као учитеља. Наиме, полако се ствара друштво такозваних „генерализованих комуникација“ у коме нови путеви комуникације омогућавају свакоме да комуницира са свима, уз упоредну релативизацију разлике између истине и лажи (LOCHHEAD 1997: 103–106). Поставља се питање на који начин је могућ надзор од стране епископа у погледу електронских информација које су везане за црквени живот, а потичу из његове епархије.²³⁰ То представља велики проблем, јер са једне

²²⁹ Видети, с тим у вези, електронски материјал Одељења за Интернет службу Грчке архиепископије у Америци (The department of Internet Ministries of the Greek Orthodox Archdiocese of America). Технолошки гледано, тај електронски материјал је потпуно у равни са световним институцијама. Пројекат свакако има своје добре стране, у смислу корисних текстова за хришћане. Међутим, гледано у тоталитету, он конвергира ка приступу који Цркву у свести лаоса своди на информативни сервис, што се посебно види у рекламној брошури Одељења. У њој се свештеницима нуде различити електронски алати за што активнији електронски контакт са својим парохијанима, чиме се несвесно сугерише замена живог додира. Неки од тих сервиса, додуше, имају своју праву, критички одређену меру, попут парохијског сајта или мејлинг листе, али понуда израде технолошке подлоге за директан пренос служби или преузимање аудиовизуелног садржаја за уређаје који се користе упоредо са неким активностима, као и начин на који се рекламирају „православни производи на дохват руке“ говоре о подилажењу секуларизованој свести савременог човека уместо њеном преображају. Брошура се налази на адреси: paul.goarch.org/en/archdiocese/departments/internet/brochures/imBrochure_lowRes.pdf.

²³⁰ За решавања тог проблема у оквиру Римокатоличке цркве, бискупима је дато упутство у 20. члану INTER MIRIFICA (1963), донетом на Другом ватиканском концилу. Решење се донекле

стране савремене информационе технологије омогућавају да реч епископа лако и брзо допре до свих верних његове епархије, а са друге да реч јереси исто тако лако (и у информационом смислу потпуно равноправно) допре до тих истих људи. Истину од лажи је у том погледу често тешко раздвојити, поготово уколико узмемо у обзир да је главни „производ“ информационе инфлације у ствари информациони нихилизам и да у електронском простору важе другачија правила од оних установљених код папирног медијума. У овом погледу би од помоћи било праћење најприсутнијих хетеродоксних учења и расколничких деловања у информативној сфери, што треба да је функција ђаконата који би од епископа били посебно задужени за тај задатак и за подношење сажетих извештаја. Тиме би се и додатно оснажила природна веза епископата и ђаконата у ери глобалних комуникација.

Треба такође имати у виду и наведени утицај технологије на одсуство реалног присуства на ехаристијском сабрању, у оквиру кога и учитељска функција добија свој пуни смисао – ван те везе постаје оно што смо окарактерисали као „једна од...“ информација. На тај начин, епископска функција учитељства, чак и ако опстаје и добија неке нове могућности, ослабила би своју срж (додатно ослабљену у претходним епохама), а то је њена веза са литургијским сабрањем.²³¹

3.2.5. Императив критичког приступа информационим технологијама

Манихејска крајност потпуног одбацивања глобалне информативне сфере није адекватно решење за црквени живот – проблем није у коришћењу глобалних медија, већ у њиховом некритичком коришћењу и изостанку проучавања њихове концептуалне стране и ширих импликација.²³²

види у 21. и 22. члану наведеног документа, који налажу оснивање специјалног тела у коме би били бискупи одређене државе, а таква тела у различитим државама би међусобно сарађивала. Суштински проблем који је иницирао овакво решење јесте управо чињеница да се информација у електронском облику не може вештачки ограничити на одређени простор. Појавом сателитских видова комуникације овај проблем је добио још више на изражају, с обзиром да се тиме позиција предајника и слушаца практично релативизује. Оне су разлог да је после документа *Communio et Progressio*, којим се разрађује и допуњује основни концилски документ, Римокатоличка црква донела још једно упутство, под називом *Aetatis Novae* (уп. *Aetatis Novae* (1992)), који представља разраду *Communio et Progressio*. Видети критичку опсервацију сва три документа код ROLFES (2007).

²³¹ Не треба превидети да је катихеза увек литургијска из два разлога: због чињенице да Литургија представља њен извор и циљ, али због тога што је у првим вековима хришћанства катихеза била нераздвојиво везана пре свега за поучавање катихумена на литургијским сабрањима. Данас је у пракси та веза најчешће формализована.

²³² Осим православних теолога, на критичко коришћење савремених информационо-комуникационих технологија позивају и римокатолички теолози, што се види и у трећем поглављу *Aetatis Novae*, једном од званичних докумената Римокатоличке цркве. Чини се, ипак, да је Римокатоличка црква данас далеко снисходљивија према савременом човеку и његовом начину живота, док Православна Црква у оквиру начелно посматраног контекста има јаче изражен

Многе црквене заједнице нажалост немају осећај за проблематику искушења информисаности верника у ултимативном погледу. Неретко телевизијски пренос информација у вези са животом Цркве отварају додатна питања, пре свега код начина преноса поруке, типа коришћених информација, њиховог комбиновању са „световним“ садржајем... (в. СЕРГЕЕВА n. d.). Упоредо са тим процесом, јављају се у траговима и други видови девијације хришћанске поруке преко информативних средстава које превазилазе оквири овог истраживања јер нису везани за постојаност структурних аспеката Цркве, али имају додатни утицај на слабљење црквене свести.²³³ Таква искушења актуализују питање да ли је у условима глобализације потребно поновно успостављање *disciplina arcani*.²³⁴

У категорију утицаја информационих технологија на функционалну постојаност црквене структуре могли бисмо сврстати и покушаје стварања модела „електронске цркве“.²³⁵ Иако је тај феномен везан за информационо окружење и његов утицај на структуру Цркве, треба га превасходно испитати из аспекта утицаја временско-просторне компресије као специфичне пројаве глобалних информационо-комуникационих мрежа и технизације човековог окружења.

3.3. Утицај временско-просторне компресије на функционалну постојаност црквене структуре

Временско-просторна компресија, као једно од специфичних обележја процеса глобализације, може утицати на функционалну постојаност црквене структуре променом перцепције литургијског времена и простора у свести једног броја савремених хришћана. То је веома значајно питање с обзиром да се у оквиру свештеног времена и простора реализује сотириолошка димензија живота у Цркви. Правилна перцепција литургијског времена и простора представља једну од кључних одредница када је у питању литургијска свест – слабљењем те перцепције посредно долази и до поремећаја на функционално-структурном плану,

критички став према овој области (мада не и формално дефинисан у виду званичних докумената, осим у случају Руске Православне Цркве и њене социјалне концепције).

²³³ То је, примера ради, коришћење хришћанске поруке (макар у виду религијског симболизма) као средства за рекламну убеђивање приликом куповине производа, што се не може избећи јер се користи од световних компанија независно од Цркве (уп. MAQUIRE & WEATHERBY 1998: 171-178). Можда би законским нормама било могуће прописати забрану профанисања верских симбола, поготово у рекламне сврхе, али тиме сам проблем профанизације еванђелске поруке не би био решен у потпуности.

²³⁴ Сличан захтев је у непосредно предглобализационом времену, то јест средином двадесетог века, поставио Дитрих Бонхефер, не у смислу изградње изолованог религиозног простора од света, већ у погледу заштите интегритета заједнице у њеном светотајинском животу „из кога она црпи снагу за живот у свету“ (ср. GIBELLINI 1999: 117-118).

²³⁵ У неким деловима света, међу неправославним деноминацијама, одавно су актуелизоване молитвене заједнице у којима се дешава да се људи окупљају једном седмично на молитву преко радио или телевизијске везе (в. PLOU 1996: 57).

према готово идентичној матрици као у случају утицаја потрошачког етоса и глобалне информативне сфере.

Најочигледнија карактеристика времена као таквог, како у литургијском контексту тако и у свакодневном животу, јесте покрет, динамика (Јеџек 2004: 51). Та динамика се дешава искључиво у простору – време и простор су две нераздвојиве реалности. Литургијско време као време Цркве, ипак се у много чему разликује од класичног, „световног“ времена, превасходно због његове онтолошке везе са вечношћу. Време за савременог човека јесте простор деловања и покрета, али и смрти – карактеристика живота савременог човека који нема лични однос са Богом јесте променљивост и пропадљивост у времену коме он постаје потчињен (Јанарас 2003: 45). Хришћани, са друге стране, благодарећи управо литургијском поимању времена и простора, имају другачији приступ животној динамици у оквиру своје улоге у Телу Христовом – у том погледу је потпуно адекватно поређење које каже да „што је Црква за свет, то је литургијско време за световно“ (в. Мандзаридис 2003: 158).

Још од најранијег периода устројства Цркве живот Хришћана се одвијао према ритму богослужења, то јест према литургијском ритму. Тај ритам је одређивао догађај Васкрсења Христовог као најбитнији догађај у хришћанској историји – то је за формирање богослужбеног круга била и остала централна тачка око које се равна цео богослужбени живот (Шмеман 2007б: 106–107).²³⁶ За аутентичну хришћанску свест је одувек од особите важности било да цео животни ритам буде управљен ка том празнику (Schmemmann 1974: 91). Покретни и непокретни циклус празника Цркве, омеђен на годишњем нивоу Васкрсом и на седмичном нивоу недељом (као „малим Васкрсом“), време преображава и даје му атмосферу вечности (Јанарас 2003: 46), у чему се и види основна разлика у односу на пуко световно време. „Обједињујуће својство времена“ могуће је једино кроз Христову победу над смрћу која се актуелизује увек изнова кроз Његову Цркву – у супротном, време у коначној инстанци раздваја и води ка смрти, као у случају световног доживљаја времена (Мандзаридис 2000: 40). „Искупљење времена“ је могуће једино победом над смрћу, кроз Евхаристију, односно уласком Будућег века у нашу реалност и садашњицу (Зизјулас 2003: 86–86). Домострој Божијег спасења у времену се тако савршава кроз литургијско време обележено празницима и богослужењима, којима се свакодневно време освећује и преображава уз његово усмеравање ка Будућем веку (есхатону) (Мандзаридис 2003: 133).

Поред догађаја Васкрсења, највећи значај за литургијско време и простор има догађај Оваплоћења. Савремена хришћанска философија је то изразила реченицом да је „надмоћ тренутка надвладана догађајем Оваплоћења“ (в. Јанарас 2003: 47). Време и простор у Цркви тим догађајем задобијају нови карактер, јер предуслов за обожење човека представља догађај Оваплоћења,

²³⁶ Шмеман запажа да „ми свагда живимо после Васкрса и да се свагда крећемо ка Васкрсу“.

уласка бесконачног и неограниченог у времено и ограничено (МАНЗАРИДИС 2000: 39).²³⁷ Православна теологија на тај начин афирмише историју, али у исто време је надилази, трансцендира есхатолошком актуализацијом кроз Евхаристију, у којој „овде и сада“ узимамо учешће у будућем веку који долази (в. ЈЕЖЕК 2004: 47–49). На тај начин време бива освећено, преображено, испуњено. То освећење времена у хришћанској свести подразумева његов преображај у време односног карактера, кроз литургијски живот Цркве и перспективу Другог Христовог доласка (SCHMEMANN 1974: 87). Литургијски доживљај времена стога није и не може бити комеморација или просто понављање ритуала већ живо учешће у Телу Христовом, у заједници са живима и мртвима и свима светима (ЈАНАРАС 2003: 45–46).

Све што је карактеристика времена у Цркви има сличне конотације и када је реч о простору – у Цркви се догађа превазилажење простора, како профаног, тако и оног свештеног у старозаветном смислу, јер је она место превазилажења смрти (МАНЗАРИДИС 2000: 39). Црква са једне стране живи на разним странама света и оквирима историје, док са друге има предукус есхатолошког јединства народа Божијег (ЗИЗЈУЛАС 2001: 33). То есхатолошко јединство се чува кроз литургијско сабрање *ἐπί τῷ αὐτό*, које је икона есхатолошког сабрања Будућег века којим ће време и простор као категорије раздвајања и смрти бити коначно укинута.²³⁸

3.3.1. Утицај временско-просторне компресије на перцепцију света, човека и литургијске заједнице

За хришћанску свест је због свега наведеног од изузетног значаја правилна перцепција литургијског времена и простора, како у смислу њиховог освећења тако и у погледу конкретног учешћа у животу Цркве. На тај начин се потврђују функције сваког структурног чина у оквиру кога хришћанин треба активно да узима учешће у освећењу кроз живу и активну припадност Телу Христовом.

Временско-просторна компресија прети да измени такав став код огромне већине хришћана, а тиме и да посредно утиче на функционалну раван црквене структуре. Утицај технике на перцепцију простора се првенствено огледа у начину на који она одваја човека од органског положаја у односу на природу, при чему је често „неизбежан прелаз од организма на организацију“ (БЕРБА-

²³⁷ На проблем раздвајања и супротстављања посвећеног од световног простора, односно хришћанског, духовног простора од простора света и времена (што је поготово актуелно у времену глобализације) указано је од стране хришћанских мислилаца и у непосредно предглобализационом периоду. О томе је на свој начин говорио Дитрих Бонхефер, наводећи да између та два простора не постоји истоветност, али не сме постојати ни раздор, већ да ту постоји „јединство у различитости“ омогућено Христовом личношћу. Бонхефер то „јединство у различитости“ назива „полемишким јединством“, које надилази једноставно „да“ и „не“ према свету, уводећи етику одговорности „која живи у напетости“ (ср. GIBELLINI 1999: 111).

²³⁸ О томе детаљно у студијама митрополита Јована Зизјуласа, коришћеним у овом раду.

ЛЕВ 2002: 365–366).²³⁹ Класична парадигма времена, у којој је оно подељено на аутономизоване и фрагментарне подцелине прошлости, садашњости и будућности, ипак није превладана технолошким средствима – она јесу дала илузију превладавања, али нису донела „искупљење времена“ (Зизјулас 2003: 86). Од породичног дома до канцеларије тренд технизације и пандигитализације налаже да се зарад komodитета све радње врше што брже, аутоматски и „на дугме“, са што мање додиром са човеком и природним окружењем. То је савремени плод науке, која са своје стране није само утицала на измењену слику о Богу, већ и на однос човека и природног окружења којима посредник постаје техника (CLEMENT 1966: 121). У великој мери је јасно да савремене технологије на тај начин могу променити начин мишљења, деловања, али и односа према другом човеку, свету и Богу (ERICKSON 2002: 309). Упоредо са тиме, техника је феноменом временско-просторне компресије дала неку врсту психолошког привида и обмане превазилажења времена и простора. Како је добро примећено, покушај бекства из времена на психолошком плану не решава проблем времена јер последице смрти остају (Зизјулас 2003: 87).²⁴⁰

Посебан проблем који искрсава код феномена временско-просторне компресије омогућене вртоглавим успоном науке и технике у 20. веку јесте чињеница да су раздаљине практично нестале. Брз и удобан прелазак великих раздаљина је реалност, због чега је модерни човек све време у покрету (Мандзаридис 2003: 54–55).²⁴¹ Бити савремен управо значи бити константно у покрету. Ту се на првом месту поставља питање везаности за, просторно гледано, конкретну литургијску заједницу, што треба додатно проучавати из организационог аспекта. Проблем са таквом парадигмом настаје и због чињенице да су време и простор међусобно повезани и представљају односне категорије, због чега се брзина преласка просторних баријера у свести савременог човека рефлектује и на временске баријере које такође жели што пре да пређе, градећи притом својеврсни „етос нестрпљења“ (Мандзаридис 2003: 55–56), насупрот литургијско-подвижничком етосу који сам по себи захтева стрпљење. Уз то, невиђена мобилност људи и капитала доводи до онемогућавања изградње било каквих дубљих међуљудских односа и све више води ка новом врхунцу индивидуализма (TRAKATELLIS 1981: 186). У ову категорију спада и проблем слојевитости везане за друштвени статус, моћ, знање, положај од чега зависи колико одређена група људи припада „згуснутом времену

²³⁹ Берђајев, додуше, наводи да је организација постојала и у ранијим епохама, али да „никада принцип техничке организације није био господарећи и свеобухватајући“, при чему он не позива на повратак старини, већ на креативан однос према новој парадигми. На проблем одвојености човека од природе у савременом добу и престанак доживљавања природе као створења Божијег је указивао и Романо Гвардини (ср. GIBELLINI 1999: 134).

²⁴⁰ Зизјулас даље наводи да тежња за бекством од времена бива обесмишљена (ма у ком виду да се пројављивала) управо кроз есхатолошку свест и учешће у ванвременом.

²⁴¹ Мандзаридис примећује да такав човек „лако мења место јер се свуда осећа као странац и бескућник“.

и простору“²⁴², прочитаном кроз непрекидну активност (BAUMAN 2003: 261). То може довести до слојевитости и подвојености у степену индивидуалне припадности просторно удаљеном евхаристијском сабрању. Тиме се понављају стара индивидуалистичка искушења у погледу литургијског учешћа које и на овај начин иде ка томе да буде индивидуалан чин независно од осталих (за које се такође претпоставља да су стално у покрету, у различитом простору, а условно узевши и у различитом времену). Посебан проблем настаје код професија које су по природи везане за непрестана путовања, код којих је само по себи проблем наћи модус литургијског функционисања у оквиру конкретне литургијске заједнице.²⁴²

3.3.2. Феномен „литургијског саastaјања на даљину“

Највећи проблем код питања утицаја временско-просторне компресије у еклисиолошком погледу јесте некритички приступ могућности „саastaјања на даљину“ коју омогућавају савремена информационо-комуникациона средства. Са једне стране, тиме је омогућено да просторно (али не у тој мери и временски) удаљени људи, готово тренутно, превазиђу баријере географских растојања успостављањем интерактивног аудио-визуелног контакта преко информационо-комуникационе технолошке инфраструктуре. Реалне физичке позиције субјеката се притом фактички задржавају, али се технолошки гледано премошћавају. Овај приступ, додуше, може имати веома позитивну улогу у административно-организационом погледу. Такође је веома користан у случајевима стручних конференција на којима није могуће остварити физичко присуство неког од чланова. Са друге стране, контекст који треба испитати код перцепције литургијског времена и простора, а самим тим и у погледу црквене свести, првенствено постоји на релацији парохија – презвитер – литургија.

Иако информационо-комуникационе технологије потенцијално омогућавају бољу комуникацију унутар парохијске заједнице на поменутој релацији, на овај начин се отвара опасност од нагињања ка замени класичне комуникације и преласку на неки вид виртуелне парохије која би била опслуживана електронски (BAZIN&COTTIN 2004: 68).²⁴³ Таквим конформистичким изласком у сусрет потребама савременог човека свештенство би дефинитивно изневерило вековни етос преображења времена и простора, што би била капитулација пред световном логиком. Основни проблем лежи у чињеници да ниједна функција било ког структурног чина у Цркви не може бити активна и афирмисана ван реалног евхаристијског сабрања односно реалног учешћа у заједници Тела и Крви Хри-

²⁴² На овом месту треба поставити сасвим сувисло питање: на који начин тим људима омогућити литургијско сабрање за које ће везивати свој идентитет и у коме ће пројављивати своју структурну улогу? Чини се да то питање треба разматрати појединачно и из аспекта организационе структуре Цркве.

²⁴³ С тим у вези, на датом месту свештеник Луј Перно (Louis Pernot) правилно примећује да би ова врста комуникација са парохијанима требало да буде само увод ка директном контакту, а никако да замени реалну парохијску заједницу виртуелном.

стове. У домену хришћанског доживљаја времена и простора, то значи реално и конкретно присуство на црквеним богослужењима у оквиру циклуса празника којима се освећује време и простор. У случају „присуства на даљину“ литургијско време и простор губе своју важност и постају релативни појмови – време и простор се надилазе, али се не преображавају, у чему је суштински проблем временско-просторне компресије примењеног на литургијски живот.

Формирање психолошког привида учешћа на евхаристијским сабрањима из тоpline свога дома, седиштва воза или авиона, коришћењем савремених информационо-комуникационих технологија представљало би најжалоснији вид девијације црквене свести и угрожавања функционалне постојаности црквене структуре. Временско-просторна компресија би у том случају нарушила правилан литургијски ритам чланова Цркве, тачније правилну перцепцију литургијског времена и простора. Суштински проблем лежи у чињеници да би функције црквених чинова у том погледу биле одвојене од реалног учешћа у Тајни Тела и Крви Господње, ван ког оне губе сваки смисао и пуноћу.²⁴⁴

Литургија се, захваљујући широкопојасним мрежама, данас може „одслушати и одгледати“ интерактивно (online) или накнадно (offline). Заборавља се притом да без живог и активног учешћа народа Литургија напосто није могућа, јер она и јесте његово сабрање, нити је то могуће без физичког присуства осталих структурних чинова: епископа као предстојатеља, презвитера и ђакона. „Присуство“ (како обично тако и на даљину) и „учешће“ у Литургији у том смислу нису и не могу бити исто (уп. Биговић 2000: 313). Поред очигледних конотација са феноменом потрошачког друштва, проблем је далеко већи јер представља директан атак на перцепцију литургијског времена и простора.

Приказивање литургијских служби на даљину, интерактивно (а тиме несвесно и сугерисање замене за физичко учешће на сабрању), постоји у одређеној мери у неким православним епархијама у свету.²⁴⁵ Лаос интерактивним on-line праћењем литургијских служби помоћу широкопојасних мрежа тако може покушати да премости просторне баријере са својом парохијском заједницом у случају да је физички одсутан или онемогућен да присуствује служби. Такав вид присуства на даљину не би могао да се назове литургијским учешћем, а самим тим ни потврдом своје литургијске функције у оквиру црквене структуре.

²⁴⁴ Поред чињенице да се хришћани у таквој парадигми фактички не причешћују Телом и Крвљу Господњом, тиме се гради и етос комодитета уместо етоса подвижништва.

²⁴⁵ Једна од најбољих црквених електронских презентација на свету у техничком погледу јесте електронска презентација Грчке архиепископије у Америци, на адреси www.goarch.org. Са једне стране, та презентација је изузетан извор информација, поготово за новокрштене и уопште оне који желе да се ближе упознају са православним хришћанством, кроз текстове, музику, видео материјале... Са друге стране, у електронском материјалу сајта пружа се и огроман број савремених електронских сервиса, међу којима је и интерактивни пренос (Live Audio & Video Streaming) одређене службе, уз рекламни слоган попут светских организација („Broadcast your Church services and other events online!“), што је прилично проблематичан приступ узевши у обзир претходно изнето разматрање.

Могуће је да би се временом развио и етос „литургијских посматрача из даљине“, који би се наметао као замена аутентичног литургијског етоса и правилног доживљаја литургијског времена и простора. То би дефинитивно било и закључно одвајање великог дела лаоса од Причешћа, што је проблем који је у хроничној фази и без утицаја временско-просторне компресије. Црквени пастири стога морају бити чврсти у очувању свог вековног приступа онима који су одсутни са службе: хришћанима који су спречени на да буду на литургијском сабрању можемо донети плодове сабрања, али не и само сабрање медијским или другим информационим путем (Зизјулас 2004: 13). Код евхаристијског сабрања кључни параметар је стога физичко, реално сабрање на једно место – учешће „на даљину“ је непојмљиво и недопустиво из еклисиолошког аспекта (в. Зизјулас 2004: 13).

3.3.3. Концепт „електронске Цркве“ и „виртуелних парохија“

Поред класичног премошћавања просторних баријера реалног света, глобална интернет инфраструктура отвара могућност стварања потпуно новог, виртуелног простора и времена. У њему се различити учесници са различитих места могу састајати у сасвим новом просторно-временском амбијенту са измишљеним идентитетима који сви заједно заправо постоје само у имажинацији. То је посве нов изазов за еклисиологију. Пројекат такозване „електронске Цркве“ и њене импликације потребно је озбиљно размотрити и у социолошком погледу (уп. SCHROEDER 1998), али суштински проблем за хришћане се види тек из угла еклисиологије. У погледу таквог процеса пандигитализације поставља се питање до које мере се може ићи у замену реалног света виртуелним и на који начин то утиче на црквену свест савремених хришћана и функционалну сферу структуре Цркве?

Директан идејни удар на структуру Цркве представљају експериментални покушаји стварања виртуелних парохија који су приметни у неким западним срединама, пре свега протестантским.²⁴⁶ То је и логично с обзиром на доктри-

²⁴⁶ Концепт виртуелне парохије која постоји само у сувер-простору и црквеног сабрања на даљину је првобитно зачет на протестантском простору и, технолошки гледано, данас је веома актуелан због широког пропусног опсега информационо-комуникационих мрежа. Корени тог приступа међу протестантским деноминацијама стари су већ неколико деценија. О почетном развоју тог концепта међу протестантским деноминацијама на Западу видети код Лоснелд (1997: 48-54). Званично отварање виртуелне „Интернет-Цркве“ (I-Church) марта 2004. године у реалном простору оксфордске епархије Англиканске цркве је први историјски подухват те врсте. Оксфордска дијецеза је обзнанила да је отворила прву виртуелну парохију на адреси <http://www.i-church.org> тражећи заинтересоване за службу Интернет-пастора. Као разлог за отварање виртуелне парохије наводи се потреба да се изађе у сусрет људима који често путују и имају доста активности и који не могу редовно да посећују црквену службу. Њима се излази у сусрет омогућавањем сабрања у виртуелном простору и месту сталне духовне подршке. Цео сајт функционише по принципу једног савременог сервиса за религиозне потребе, без условљавања за физичким присуством на реалном црквеном сабрању. Пројекат је добио велики медијски публицитет и о томе

нарне ставове већине протестантских деноминација који се заснивају пре свега на проповеди, мада постоје случајеви креирања виртуелних парохија на Интернету и у римокатоличком свету.²⁴⁷

На просторима који традиционално припадају Православној Цркви, такве иницијативе (и то од стране лаоса) су се појавиле тек у последње време (уп. Sivov 2007).²⁴⁸ Такозване „виртуелне парохије“ не функционишу у реалном простору, у смислу да немају прецизно одређену територијалну границу у оквиру неке епархије већ су смештене у виртуелном интернет простору односно виртуелној реалности. Ова проблематика би донекле могла да се посматра и кроз призму промене спољашње (административне) организације Цркве, јер се од стране лаоса предлажу потпуно нови модели функционисања парохије. Суштински гледано, међутим, у овом погледу је битније указати на проблем замене реалног општења на конкретном црквеном сабрању ἐπί τὸ αὐτό – на једном месту и у једном времену, те је потребно да се посматра превасходно у домену утицаја на црквену свест и функционалну постојаност унутрашње структуре.

Поред очигледног утицаја на спољашњу структуру Цркве, временско-просторна компресија има далеко веће импликације на литургијски живот и перцепцију литургијског времена и простора. Хришћанима секуларизоване свести се додатно удовољава тиме што Литургију и Цркву могу имати у сваком тренутку, у оквиру свог радног или породичног окружења, на „клик“ дугмета. Иако су иницијативе за формирање виртуелних парохија, односно виртуелних црквених сабрања ретки изузеци од аутентичне праксе, не треба их занемаривати као појаву која покушава да се наметне под различитим претпоставка-

видети: „Church plans parish in cyberspace“ на адреси: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3534017.stm и „Church of England creates virtual parish“ на адреси: <http://www.msnbc.msn.com/id/4458082/>. Сличних пројеката виртуелних парохија у протестантском свету има више, али сви су базирани на истом „услужно-религијском“ принципу. Видети, примера ради, сличан пројекат под називом Virtual Church на адреси: <http://www.virtualchurch.com/>.

²⁴⁷ Такав је случај са виртуелном епархијом под називом Партенија (име дато по седишту древне северноафричке епископије, уништене у петом веку), која је настала под вођством бискупа Жака Галоа (који, додуше, у то време није имао канонске везе са Римом), на адреси <http://www.partenia.org>. Та виртуелна епархија која постоји у Интернет простору је креирана 1996. године као „епархија без граница“. Видети детаљно о стварању те виртуелне епархије детаљније код STARRS (1997: 193-197).

²⁴⁸ Аутор наводи да је око стотину православних Бугара тражило од својих свештеника оснивање виртуелне Цркве у познатом Интернет-пројекту под називом *Second life*. Идеја *Second life* пројекта је у формирању потпуно виртуелног места у Интернет простору у коме свако може да се пријави као „виртуелни грађанин“, да изабере свој виртуелни идентитет, закупи виртуелни стамбени простор, почне да се бави виртуелним послом... У овом контексту је битно запазити проблематични аспект „виртуелне цркве“ не само у погледу литургијског времена и простора, већ и у случају конкретног идентитета сваке личности која учествује у том пројекту, с обзиром на могућност коришћења вишеструких идентитета од стране једне исте особе. Сматрамо да је о штетности таквог приступа сувишно расправљати јер је очигледна.

ма. Суштински проблем код „виртуелних парохија“ је у чињеници потпуног и крајњег одсуства сабрања на реалном месту у простору – код „присуства на даљину“, то место сабрања реално постоји, али се технолошки гледано „преноси“, док у овом случају реални простор сабрања, макар као референтна тачка у простору, уопште не постоји. У екстремним случајевима међу западним хришћанским деноминацијама експериментише се са коришћењем виртуелних идентитета на потпуно виртуелном сабрању, чиме се доводи у питање не само функционална постојаност црквене структуре, већ и конкретни идентитет сваке од личности која учествује на таквим виртуелним сабрањима.²⁴⁹ Идеја „виртуелне Цркве“ је стога сама по себи директно супротстављена основним еклисиолошким постулатима, те је као нуспродукт процеса временско-просторне компресије треба недвосмислено одбацивати.

3.4. Упоредно-историјска анализа утицаја глобализације на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве

Посматрано упоредно-историјски, потребно је приметити да су економија и тржишна размена одувек играли велику улогу у цивилизацијским токовима, али никада није била њихов *raison d'être* – увек је постојало нешто узвишеније што је давало смисао животу. Са друге стране, корен кризе хришћанске свести код већине савремених хришћана остао је исти као и у претходним епохама: недостатак есхатолошког духа и његова замена овосветским мерилима. Тај дух је у оквирима РOMEЈСКОГ царства код многих био замењен земаљским царством као „благословеном царевином“; у време просветитељства се појавило искушење етнофилетизма и национализма; а у случају глобалног потрошачког друштва изазов је хедонистичка логика заодевена чак и у рухо индивидуалних духовних потреба. На тај начин је сама срж потрошачког менталитета прожета индивидуалистичким духом који представља директну спону са претходним историјским епохама у смислу утицаја спољашње средине на црквену свест и функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве.

На проблем утицаја потрошачког друштва на функционалну постојаност црквене структуре директно се наслања и утицај процеса глобалне технизације и њених деривата на човеков живот, пре свега у погледу позитивних и негативних последица које глобално информационо окружење са собом носи за црквену свест савремених хришћана. У вези са упоредно-историј-

²⁴⁹ Примера ради, Church of Fools, интернет пројекат провокативног имена, је у току тромесечног експерименталног пројекта, 2004. године омогућила присуство виртуелној служби коришћењем тродимензионалних модела црквеног простора. У том простору су cyber-хришћани учествовали у заједничком певању и комуницирали са осталима на виртуелној служби. Посебно запањује податак да је у првих 24 часа ова виртуелна црква имала 41 хиљаду посетилаца (о томе код: CAMPBELL 2005: 16).

ском анализом, немогуће је пронаћи адекватну паралелу због специфичности дигиталних информационих система, пре свега у погледу могућности тренутног преноса огромне количине информација у најудаљеније крајеве света. Осим тога, информација за човека који је живео у ранијим епохама и за савременог човека не представља истоветну вредност нити јој се приступа на исти начин, због чега је још теже направити адекватну аналогију.

Временско-просторна компресија своју рудиментарну историјску аналогију има у транспортним средствима насталим после индустријске револуције. Она, међутим, нису извршила драстичнији утицај на постојаност унутрашње црквене структуре, осим што су олакшала пробијање неких просторних баријера и довела до већих миграција, што треба посматрати из организационог аспекта и постојаности спољашње структуре Цркве. Потпуно нова могућност присуства на даљину која рађа својеврсни етос „посматрача“ литургијског сабрања, потреба за информисањем без обавезе за учешћем и све приметније везивање младих за виртуелне хришћанске заједнице са којима се ствара већи осећај блискости и јединства него са локалном литургијском заједницом јесу кључну разлику у односу на претходне епохе, у којима су физичко присуство и учешће на Литургији били незаменљиви у сваком погледу. Временско-просторна компресија, омогућена турбулентним напретком науке и технологије по први пут доноси могућност учешћа на потпуно виртуелним електронским сабрањима и то са имагинарним идентитетом учесника. То је феномен своје врсте и не може бити упоређиван са досадашњим искуствима, а последице могу бити далекосежне и још увек су недовољно сагледиве.



ЧЕТВРТИ ДЕО

Утицај глобализације на постојаност спољашње структуре Цркве

Спољашња структура Цркве је сама по себи променљива, с обзиром да служи бољем функционисању у различитим друштвеним околностима. Притом, промене у спољашњој структури Цркве могу се вршити искључиво уколико су у складу са евхаристијским устројством односно унутрашњом структуром.

За свест хришћана ране Цркве није било спорно да се у свакој локалној Цркви заправо пројављивала целокупна Црква Божија (АФАНАСЈЕВ 2003: 471–472).²⁵⁰ Може се претпоставити да је еклисиолошки постулат да организациона структура мора бити у сагласности са евхаристијском за њих било нешто што се такође није доводило у питање. У овом погледу, оно што мора бити доследно одржано јесте однос према Цркви као Телу Христовом – хришћански етос преображења и личног сведочења у Христу је категорички императив невезан за друштвено окружење у коме Црква обитава, те у том правцу треба да буду усмерене и евентуалне промене у организационој сфери.

Како је показано у оквиру првог дела студије, организациона структура Цркве је током историје показивала значајне промене које су углавном биле узроковане различитим спољашњим утицајима. Те промене, богословски посматрано, никада нису биле спорне када су биле усклађене са темељним еклисиолошким поставкама, што у неким случајевима, нажалост, није био случај.

Утицај процеса глобализације на постојаност спољашње (организационе) структуре Цркве је у свом једном делу упоредив са утицајем државно-административних промена некадашњих империја у оквиру којих је Црква егзистирала. У том погледу, утицај глобализације на организациону структуру Цркве се може пратити преко измене концепта државности и суверенитета на глобалном нивоу, што је нераскидиво везано за појаву глобалне економије (пре свега у погледу масовне мобилности људи и капитала), као и у вези са глобалном културном хомогенизацијом. Утицај временско-просторне компресије на организациону структуру Цркве је, сам по себи, изазов *sui generis*.

Утицај глобализације на постојаност спољашње структуре Цркве је у великој мери директан, што је разлика у односу на њен утицај када је реч о функционалној постојаности унутрашње структуре. Потребно је обратити посебну

²⁵⁰ Наравно, не аутономно, већ у заједници са осталим Црквама са којима се дели исти доживљај Христа. Учешће локалне Цркве у заједници свих осталих Цркава подразумева заједничко исповедање вере.

пажњу на ту специфичну разлику, с обзиром да је у случају функционалне постојаности утицај индиректан (јер се одвија посредно, преко утицаја на црквену свест).²⁵¹ Свакако да и глобализациони процеси попут културне хомогенизације или измењеног концепта државности итекако могу утицати и на црквену свест хришћана, али је њихов утицај превасходно везан за директне импликације на организациону сферу. Осим тога, неки од процеса глобализације који су назначени као они који могу утицати на функционалну постојаност унутрашње структуре (попут временско-просторне компресије) имају нарочито великог утицаја и на промену спољашње структуре. Стога, сваку строгу подвојеност на подељене „сфере утицаја“ глобализационих процеса на унутрашњу и спољашњу структуру Цркве треба узети само условно, ради потребе систематизације у оквиру ове студије.

Питање ефикаснијег функционисања организационе сфере Цркве у условима савременог света су разматрали еминентни богослови у другој половини 20. века, примећујући да нова светска реалност сама по себи захтева неки „саборнији“ облик црквене управе“ (ШМЕАН 1997: 189). Заиста је могуће да глобализациони процес са својом снажном динамиком промене целокупне друштвене парадигме на глобалном нивоу утиче на појаву нових идеја и организационих предлога. Међутим, не треба заборавити да би се простим угледањем на светске интеграције у наведеном смислу тешко избегло посветовњачење.

Ништа мањи није ни проблем постојаности самог глобализационог процеса у времену, с обзиром да постоје одређене компоненте, везане за природне ресурсе, али и структурне нестабилности тржишта и валута, које имају огроман утицај на његов развој. С тим у вези је и глобална финансијска криза која се појавила на самом почетку 21. века (а која још увек траје). Њене размере нико не може у довољној мери да процени, што најбоље говори у прилог чињенице да је будући развој глобализације немогуће предвидети. Стога у одређивању овог утицаја треба бити максимално критичан у истраживању позитивних и негативних страна, избегавајући крајности и узимајући у обзир динамичност глобализационог процеса.

Утицај глобализације на спољашњу структуру Цркве се потенцијално испољава како у могућим новим административно-организационим решењима, тако и у побољшањима постојећих модела функционисања. У том погледу, процес глобализације на црквену структуру врши директан утицај, омогућавањем нових промена у организационом погледу.

²⁵¹ Прецизније, преко утицаја на свест хришћана о Цркви – аутентична црквена свест је постојала увек, али проблем настаје онда када свест *већине* хришћана није у складу са њом. Тако и данас највећи број оних који себе називају хришћанима аутентичну црквену свест заправо немају, што не значи да она као таква не постоји јер су њени носиоци у мањини.

4.1. Утицај глобалне промене концепта државног суверенитета на спољашњу структуру Цркве

Црква и држава су два одвојена ентитета са различитим устројством, при чему се основна разлика између њих очитује у томе да је Црква натприродног, а држава природног порекла (Фидас 2001: 29).²⁵² То суштинско раздвајање Цркве и државе не значи и немогућност њиховог међусобног односа, напротив: грађани одређене државе су у исто време чланови помесне Цркве која, историјски гледано, обитава у оквиру граница конкретних држава. Важи и обротно: чланови Цркве су у исто време грађани одређене државе, са свим правима и обавезама које из тога проистичу у правном погледу. Црква и држава су, на тај начин, у свом функционисању директно упућене једна на другу.

Црква препознаје правни систем у оквиру државе у којој пребива и у настојању да афирмише права личности заинтересована је за његово унапређивање.²⁵³ У зависности од државног устројства, то најчешће значи сарадњу у оквиру различитих модалитета, мада у одређеним случајевима може значити и (не)посредну конфронтацију.²⁵⁴ Црква у суштини не негира право, али ипак призива човека на превазилажење права као несавршене творевине, ради постизања закона љубави као савршенства (АФНАСЈЕВ 2003: 490). Суштински посматрано, не постоји проблем уколико држава Цркву посматра као правни субјект – то је чак и природно са њеног становишта – но није добро уколико чланови саме Цркве такву правну регулативу прихвате за меру јер се тиме у црквени живот неминовно усељава административни дух (АФНАСЈЕВ 2003: 123–131).

²⁵² Фидас притом истиче и да је мисија и послање Цркве у спасењу људских личности, а улога државе у осигуравању општег добра грађана, њихових права и материјалног благостања

²⁵³ Занимљив став је у овом погледу имао кардинал Жан Данијелу, који је тврдио да „вера не може истински бити укоренења у некој земљи уколико не продре у цивилизацију“ и „не створи хришћанско друштво“. Он је био веома благонаклон према „константиновском току“ у оквиру лаичких држава које подразумевају верске слободе (в. GIBELLINI 1999: 146-147).

²⁵⁴ У правном систему земаља данашње Европе постоје три основна модалитета сарадње цркве и државе (реч „црква“ је на овом месту наведена у оквиру правне терминологије и означава традиционалне хришћанске верске заједнице на простору једне државе – у нашем раду се под „Црква“ подразумева Православна Црква): концепт државне цркве (Енглеска, Норвешка), систем стриктне одвојености цркве и државе (Француска, Холандија) и модел „кооперативне одвојености уз беневољентну сарадњу“ (Немачка, Аустрија, Италија, Шпанија) (в. АВРАМОВИЋ 2003: 49). Наведени случајеви нису монолитни и строго фиксирани јер у оквиру истог система могу постојати значајне разлике у реализацији односа цркве и државе, при чему одвојеност цркве и државе у савременом добу у пракси више подразумева сарадњу него класично одвајање уз недодиривање наведених ентитета (Аврамовић 2003: 50-52). У једном број европских земаља Православна Црква има статус државне религије, као што је то случај у Грчкој, Финској и на Кипру. Статус државне религије се у наведеним земљама разликује у практичном спровођењу (в. СОЦИЈАЛНА КОНЦЕПЦИЈА 2007: 34-45).

На исти начин је неприхватљиво и уколико држава директно утиче на организацију Цркве, ма у ком погледу се то односило.²⁵⁵ Држава се не сме мешати у унутрашњи живот Цркве, осим у случајевима када Црква стаје пред државу у својству правног лица (в. Социјална концепција 2007: 36–45). Следствено томе, организација и уређење државе и Цркве треба да буду одвојена питања, иако су у пракси двосмерни утицаји у овом погледу били и остали неизбежни.

Историјски развој односа Цркве и државе је био особито важан приликом конституисања најбитнијих модела њене организације. Несумњиво је да су геополитички фактори (посебно у периоду РOMEЈСКОГ царства) у великој мери утицали на административну структуру Цркве, као и у случају њеног бивствовања у оквиру других империја током историје, о чему је било речи у првом делу студије. То је стога што Црква историјски постоји и делује у оквиру државних граница, те их због тога узима у обзир приликом конституисања својих организационих схема, али једино под условом да тим границама није строго детерминисана нити стешњена у свом литургијском животу и евхаристијском поретку.

4.1.1. Утицај суверених држава на црквену организацију у непосредно предглобализационом периоду

Уплив државних структура у организацију црквеног живота у 20. веку се по правилу редовно завршавао лошим исходом. У окружењу где државни и црквени апарат функционишу према систему државне религије, политичке нестабилности су се често одражавале на функционисање спољашње структуре Цркве.²⁵⁶ Поремећаји у црквеном животу и организацији су се јављале и у слу-

²⁵⁵ Приступ у коме држава има улогу у доношењу унутрашњег законодавног оквира за Цркву није у складу са еклисиолошким поставкама јер о томе треба да одлучује Црква унутар свог организма, а не спољашњи ауторитет. Таква регулатива се данас може срести код Англиканске цркве, која је саставни део правног система Енглеске, при чему је Англиканска црква најчешће само у формалном смислу подређена Парламенту, мада постоје и случајеви директног мешања државе у англиканско црквено законодавство, као што је био случај са доношењем закона о увођењу жена свештеница (в. Аврамовић 2003: 52-53). Наведени приступ је далеки плод протестантског виђењу државног суверенитета који се простире на верске заједнице у оквиру одређене територије, што је страно православној еклисиологији (в. Социјална концепција 2007: 41-42). Наметање политичког модела демократије црквеном устројству је данас посебан изазов за црквену структуру. У том погледу постоје многа проблематична питања за људе ван Цркве, попут наведеног „права“ рукополагања жена и томе слично, у домену глобално признатих људских права по којима жене и мушкарци треба да су изједначени и где не треба да постоји никакав вид дискриминације. За аутентичну црквену свест ту не постоји никакав проблем, јер сви представљамо делове једног Тела иако су нам функције у оквиру Њега различите. У веку глобализационих процеса такав став се често тумачи као нека врста анахронизма или конзервативизма, али Православна Црква је свесна да мора остати чврсто доследна свом вековном етосу. У супротном би њена институционализација по световном моделу била неизбежна, што би било деструктивно по црквени живот.

²⁵⁶ У Грчкој су својевремено честе политичке нестабилности имале негативан утицај на покушаје унапређења црквене организације (в. ERICKSON 1975: 14). Ериксон на датом месту наводи пример плана реорганизације из 1967. године који је због нестабилног окружења довео

чају радикалних промена на државном плану, при чему су се догађала огромна одступања од канонског предања међу неким заједницама.²⁵⁷ Притом се често заборављало да се границе Цркве могу поклапати са границама држава, али да у случајевима пропасти држава то аутоматски не повлачи и ревидирање граница помесних Цркава, што је изразито утицало на расколничке тенденције и поставило посебно уочљиво после пада СССР-а (Алфеев 2005).

Велике промене на геополитичком плану крајем 20. века и настанак нових држава допринели су да се питања црквене организације у неким случајевима подреде јачању државног суверенитета. Етнофилетизам се тиме још више учврстио и направио додатне проблеме организационој структури Цркве. Један од највећих изазова за организацију Цркве данас у том погледу представља питање аутокефалије као једног од основних организационих механизма Цркве, иако су канонски предуслови за давање аутокефалије добро познати (ср. Гардашевић 2002: 276–283; Фидас 2001: 127–128; Џупин n. d.: 147–148). Посебан проблем је чињеница да класични систем аутокефалних цркава који је у прошлости давао резултате у оквирима глобализованог света не успева да одговори на нове изазове (уп. ERICKSON 1975: 11; Афанасјев 2003: 473).

4.1.2. Утицај феномена транстериторијалности на спољашњу структуру Цркве

Суштинска одредница организације Цркве у глобализационом периоду јесте да се њене организационе границе не морају поклапати са границама државе, мада се исте узимају у обзир. Потреба да се државне границе уважавају као фактор са једне стране, а слобода Цркве у конституисању својих организационих граница са друге, представљају основно полазиште и парадигму за решавање питања унапређења организације Цркве у оквиру глобализованог света. Решавање тог питања је страховито важно у условима глобализационих процеса који радикално мењају класични концепт државног суверенитета.

Глобализовани свет је радикално другачији у односу на Средњи век, у коме је „Црква живела као *civitas fortificata*, а хришћанин размишљао у затвореном простору“.²⁵⁸ Православна Црква постаје свесна огромног утицаја глобали-

готово до „канонског хаоса“. Са друге стране, у Грчкој су све израженије тежње да се ревидира однос Цркве и државе по принципу секуларних земаља, мада постоје и супротне тенденције, које су за сада снажније и које се изјашњавају за повезаност Цркве и државе по ромејском узору (Зизулис 2003: 84–85).

²⁵⁷ Најочигледнији проблеми у том погледу у наше доба су питање нових расколничких групација на Балкану и земљама бившим чланицама СССР-а. Савремени период после пада комунизма тако није довео до зближавања православних хришћана на Истоку, већ до актуелизације расколничких тензија (в. ERICKSON 2002: 312).

²⁵⁸ Мисао Урлиха фон Балтазара, наведена према GIBELLINI (1999: 240). Фон Балтазар говори о томе да се свет радикално променио и да Црква мора бити свесна те чињенице, при чему она не може бити у одбрамбеном положају, већ „мора ући у стање осмозе, ако жели бити квасац земљи“.

зационог процеса на промену традиционалних начина организовања друштва и остваривања власти који у великој мери редефинишу класични државни суверенитети (в. Социјална концепција 2007: 198–201). Утицај глобализације у том погледу зависи од величине, моћи и ресурсних капацитета конкретне државе, али је у сваком случају непобитан. Слабљење и трансформација међународно признатих правних суверенитета и легитимитета националне државе спадају управо под доминантне политичке димензије процеса глобализације у нашем времену (TRKULJA 2003: 14–15).²⁵⁹ Са друге стране, превазилажење територијалних граница је нешто што се сматра једном од универзалних вредности које глобализација доноси (КНЕЖЕВИЋ 2003: 241). Поред процеса десуверенизације држава, изазов је додатно усложњен постојањем огромног броја нових транстериторијалних феномена који непосредно утичу на живот људи који су њима обухваћени (КНЕЖЕВИЋ 2003: 244).²⁶⁰ С тим у вези је нераздвојно питање економско-финансијских фактора, с обзиром да када је глобална економија у питању, једно од најупечатљивијих њених својстава је управо транстериторијалност (КНЕЖЕВИЋ 2003: 243), што је кључни фактор оспоравања класичне форме државног суверенитета. С тим у вези је нераздвојно повезана и повећана мобилност људи и капитала, што само по себи захтева нове организационе схеме.

Одређивање става према феномену транстериторијалности је најбитнији за испитивање постојаности организационе структуре Цркве у условима процеса глобализације и евентуалну разраду нових организационих схема. Историјски гледано, неспорно је да је управо територијалност била једна од кључних одредница за црквену организацију током векова. Црква се првобитно прилагођавала административним територијалним границама РOMEЈСКОГ царства, а потом и територијама новостворених држава у његовом суседству. Слично организационо прилагођавање државним границама је било потпуно валидно и у послевизантијском и у послетуркократком периоду.

Поставља се питање: да ли је могућ (и да ли је уопште сврсисходан) покушај одржавања канонске традиције из периода РOMEЈСКОГ царства и његова примена на свет који је идентификован сасвим другачијим вредностима (Зизјулас 2003: 84)?²⁶¹ Десуверенизација и транстериторијалност у том погледу представљају посве другачији изазов на који није лако пронаћи одговор, поготово не ако се користе просте аналогije са претходним историјским епохама. Про-

²⁵⁹ Аутор чак говори о „инвазији ауторитарног светског поретка на националне државе и разарању ембрионалних елемената мултицентризма и аутономије“.

²⁶⁰ Кнежевић наводи, између осталог, следеће транстериторијалне феномене: општа и посебна светска тржишта и берзе, међународне финансије, трансконтиненталне нафтоводе, регионалне електросистеме, копнене саобраћајнице, железнице, авио саобраћај, међународни туризам, економске миграције, глобалне ТВ мреже, Интернет.

²⁶¹ Митрополит Јован Зизјулас на наведеном месту додатно поставља сасвим умесно питање: да ли се може Црква, „у основи конституисана у једној културно гледано унификованој 'икумени'“ прилагодити друштву које негује плуралистичке вредности?

блематику додатно условљава чињеница да аутокефалне цркве углавном имају позитиван став према очувању начела територијалног интегритета и суверенитета држава, сматрајући га често као „угаони камен међудржавних споразума и свеукупног међународног права“ (Социјална концепција 2007: 190–196), што је у великој мери оправдано уколико се у обзир узму догађаји из последњих деценија и штетне тенденције стварања униполарног света под утицајем једног војнополитичког савеза (Северноатлантског). Такав афирмативни приступ класичном државном суверенитету је и ограничавајући фактор, али и фактор стабилности, зависно од праваца развоја глобализационог процеса.

4.1.3. Утицај глобално промењеног концепта државног суверенитета на питање древног поретка аутокефалних Цркава

Православна црква данас обухвата девет патријаршија (сходно поретку диптиха): Цариградску, Александријску, Антиохијску, Јерусалимску, Московску, Грузијску, Српску, Румунску и Бугарску, као и шест аутокефалних цркава на челу којих су архиепископи (Кипарска, Јеладска и Албанска) или митрополити (Православна црква у Пољској, Чешкој и САД-у) (Џџпин n. d.: 153). Једно од најчешће постављаних питања у погледу организационе структуре Православне Цркве данас јесте питање промене древног поретка који се односи на древне патријаршије. Питање евентуалне промене древног поретка је актуелно низ векова уназад и није везано искључиво за процес глобализације, с обзиром да Цариградска патријаршијска катедра после пада Цариграда представља само сенку некадашње улоге у сваком погледу. Таква ситуација је још очигледнија код Антиохијске и Александријске патријаршијске катедре, којима је вековима уназад од древне славе практично остало само име.²⁶² Беспоговорно очување древног поретка може бити веома штетно за црквену организацију у условима глобализационих процеса који су сами по себи динамични и увелико превазилазе статичне форме. Упорно задржавање старих форми и односа између аутокефалних Цркава на глобалном нивоу кочи напредак црквеног деловања у свету, а у случајевима етнофилетистичких тежњи га и онемогућава. То не значи да су односи функционисања сами по себи лоши, већ да нису примерени нашем времену. Чињеница да управо ригидне форме спречавају већу црквену мисију треба да је довољан подстрек да се крене у разматрање унапређења организационих схема у глобализованом свету.

Чак и уколико за почетну опсервацију искључимо проблем транстериторијалности и десуверенизације, а узмемо у обзир искључиво актуелне геополитичке факторе као одлучујуће, ниједна од наведених катедре у систему Пентархије не би могла да одржи своје првенство у оквиру пентархијске организационе схеме која је још увек формално валидна (са изузетком Римске

²⁶² Треба, међутим, приметити да и поред тога Антиохијска патријаршија данас представља прави узор другим патријаршијама у погледу хришћанске мисије у Северној Америци.

катедре, која не припада православном свету), осим Јерусалимске патријаршије чији положај у диптиху ионако никада није био утврђен политичким факторима. Проблем у том случају настаје уколико би геополитички фактори (односно државна моћ и њене границе) постали нормативни елемент приликом разматрања црквене организације. У том погледу би својеврсна ревалоризација првенства части епископских катедри у складу са геополитичким стањем (и бројем верника као додатним фактором) лако могла да наметне Цркви принцип обавезног прилагођавања црквене организације према световној моћи (ЈАНАРАС 2004: 198–199).²⁶³ Такав развој догађаја би и као идеја био опасан, с обзиром да би црквену свест свео на безусловно праћење и прилагођавање овоземаљским категоријама које су саме по себи пролазне. У том смислу, организација Цркве би поклекла пред овосветским мерилима која се на глобалном нивоу смењују из деценије у деценију. Глобализациони процеси у том погледу веома убрзавају геополитичке смене, што додатно поставља питање сврсисходности такве оријентације на дужи временски период.²⁶⁴ То не значи да Црква не треба да прати те врсте промена, али још више значи да нема безусловног повиновања њима – „просијавање богословских дарова“ одређене катедре је основни нормативни елемент за организацију Цркве (уп. ЈАНАРАС 2004: 191–218), док су остали пратећи и помоћни, што је парадигма која треба да важи и за организацију Цркве у оквиру процеса глобализације. Једино у случају када би се државна моћ поклапала са очигледним богословским значајем одређене катедре, ревалоризација првенства и части би у наведеном погледу имала смисла. У данашњој ситуацији, таква условна промена долази у обзир искључиво у случају Московске патријаршије.²⁶⁵

²⁶³ Јанарас наводи да је у случају РOMEЈСКОГ царства митрополитски, а потом и пентархијски систем следио политичку парадигму друштва, али да је то било стога „што је у истим административним центрима *органски* и *неусиљено* био устројен и унутрашњи живот католичанског црквеног тела“.

²⁶⁴ Већ данас се поставља питање непорецивог примата Сједињених Америчких Држава на глобалном нивоу. Регионалне силе какве су Русија, НР Кина и Индија већ у наредној деценији могу бити на месту на коме су САД данас, па би у том погледу везивање црквене организације за тренутно актуелну геополитичку констелацију било не само потпуно погрешно, већ и кратког домета.

²⁶⁵ Руска Федерација на глобалном нивоу има неспоран и јак суверенитет, а то је одлика само неколико држава света. Московска патријаршија има вишевековну историју, а однос Цркве и државе у оквиру Руске империје је увек био посебан, уколико изузмемо период 20. века у коме је револуционарним превратом на власт дошла отворено антицрквена политичка структура. У богословском смислу, Московска патријаршија је у великој мери успела да обнови свој потенцијал после страховитих разарања у наведеном периоду. Не треба заборавити ни огроман допринос православном богословљу који је током прошлог века дала управо руска богословска емиграција. Са друге стране, било би неумесно правити потенцијалне паралеле између данашње Руске Федерације и некадашње Царевине на том простору, с обзиром да је у оквиру прве Православље само једна од вера (додуше помоћна од стране државе и препозната као религија већинског становништва, са историјски гледано највећим доприносом за руско друштво и културу) док је у оквиру друге оно била државна вера. Такође је нереално актуелизовати богословску идеју Трећег Рима (и

Супротни пол крајњег екстрема била би својеврсна идолатрија и апсолутизација историјских првенстава части, што не би било у складу са аутентичним приступом функционисању Цркве и тиме би окамењене структуре одне-ле превагу над животним изазовима и мисионарском потребом Цркве (ЈАНАРАС 2004: 200–201).²⁶⁶ Такав приступ би подредио организационој форми оно због чега она постоји и био би наставак нечега што се карактерише као „организа-они номинализам“ који је иначе болна тачка Православља у савременом свету. У контексту глобализационих процеса данашњице то би значило губљење по-тенцијалних шанси за ширење еванђелске благовести.

Унутрашње управно устројство аутокефалних цркава не би требало дово-дити у питање у тој мери. У случају некадашњих патријаршија из времена Пен-тархије оно се данас разликује по формама и ингеренцијама односних субјеката (ср. МАЈЕНДОРФ 1998; ПОПОВИЋ 1999; PATSAVOS 1995: 76–91), али то суштински не утиче на њихово функционисање нити на сарадњу са осталим помесним црква-ма. У аутокефалним црквама, које су настале касније управни систем се такође разликује од случаја до случаја.²⁶⁷ У неким случајевима постоји и велики утицај презвитера и лаика на црквену управу,²⁶⁸ што донекле подсећа на црквено-на-родне саборе из окупационих времена.²⁶⁹ У том погледу је понегде очигледно да утицај демократских начела прихваћених на глобалном нивоу доводи до тога да лаици често траже права која му по природи ствари не припадају, као што је учешће у управној функцији (ШМЕМАН 1997: 196).²⁷⁰

у великој мери би могло бити и штетно), с обзиром да је Руска Федерација секуларна држава – у њој, између осталог, постоји и велика муслиманска заједница са којом су односи већ оптерећени из више разлога. Оно што је реално и за мисију Цркве свакако корисно јесте да се на друштвеном нивоу у оквиру Руске Федерације хришћанске вредности поставе на један далеко виши ниво него што је то присутно на Западу, који је данас „хришћански“ по имену, а пагански по вредностима. У том случају би у Руској Федерацији православни хришћани били неупоредиво мање изложени утицају духовно-схизофреног окружења него што је то случај са хришћанима на Западу.

²⁶⁶ Аутор даље наводи да „као што је Цариград органски преузео место и улогу Рима, исто тако нека историјски каснија патријаршија може органски и неусиљено да надокнади евентуално отпадање неке од најстаријих патријаршија“

²⁶⁷ Руска Православна Црква је, рецимо, пример потпуне централизације, где патријарх има далеко шира овлашћења у односу на остале епископе него што је то случај са већином помесних Цркава, док се друга разлика очитује у малом броју епископија које су територијално огромне (в. МАЈЕНДОРФ 1998: 125; MAYENDORF 1960: 2).

²⁶⁸ Такав је пример Грузијске цркве у којој законодавну власт има Црквени сабор, сачињен од стране презвитера и представника лаоса (в. ПОПОВИЋ 1999: 195).

²⁶⁹ Попут сабора карактеристичних за живот СПЦ на просторима Аустроугарске монар-хије после Велике сеобе Срба 1690. године и формирања Карловачке митрополије.

²⁷⁰ Шмеман наводи тужну слику западне дијаспоре из његовог времена, у којој лаикат често сматра да је клир потребно да се потчини оном виду саборности (тј. синодалности) „у којем би верници равноправно учествовали, а можда, чак, и водили главну реч“. Ово је, по нашем мишљењу, један од најозбиљнијих проблема црквеног живота данас у домену функционалне рав-ни црквеног живота.

Јасно је да проналажење адекватних организационих форми не треба тражити ни у виду безусловног прилагођавања глобално променљивој моћи одређених држава, нити у формалном и крутом задржавању постојећих односа међу патријарашким катедрама, већ у што бољем идентификовању суштине процеса глобализације као таквог, специфичности његовог утицаја и последицама на светском нивоу, као и његовом сталном праћењу. У том погледу су десуверенизација држава и транстериторијалност главне одреднице за проучавање.

Додатно, у глобализованом свету, народни суверенитет се убрзано замењује грађанским суверенитетом (Биговић 2000: 307). Луцидно је примећено да је нови облик суверенитета наддржавног карактера, при чему се Империја „не ослања на чврсте границе“ и „не успоставља територијално средиште“ (Коциланчич 2003: 72–73).²⁷¹ То не значи да је државни суверенитет потпуно укинут (поготово не у случају војно, економски и ресурсно најмоћнијих држава света), али је суштински редефинисан (чак и у случају најмоћнијих). Питање које је кључно у овом погледу је до које мере се Црква може прилагодити таквој трансформацији државног суверенитета на глобалном нивоу ради својих потреба и бољег функционисања, а да притом не наруши суштинске елементе свога живота и бића. Највећи проблем у праћењу и прилагођавању глобализационим процесима у том погледу лежи у чињеници да се промене генеришу брже него што је одговор на њих објективно могуће дати, а нико са сигурношћу не може рећи колико ће сам процес глобализације у овој форми опстати и убудуће. То је довољан разлог због чега не треба давати брзоплет одговор, с обзиром да он можда већ у следећој деценији неће бити адекватан.

4.1.4. Утицај постојања међудржавних регионалних савеза на промене у организационој структури Цркве

Постојање јаких и кохерентних државних савеза (попут Европске Уније) који донекле чувају границе својих ентитета, али које у пракси често не постоје унутар самог савеза, додатно усложњава комплетну парадигму. То је додатни изазов за осмишљавање адекватне организационе структуре Цркве у наше време и отвара питање њеног функционисања и у оквиру наддржавних структура.²⁷²

²⁷¹ На истом месту аутор наводи да је савремена Империја „децентрализовани, детериторијализовани апарат власти, који постепено уобличава целокупно глобално подручје унутар својих граница које се непрекидно шире и премештају“. Она „не овладава неким местом, атопична је, али уобличује своје место – читав свет у коме се обрела, у коме дубински структурира свој предмет: целокупан друштвени живот“.

²⁷² Пример Европске Уније је веома битан. У оквиру тог ентитета 28 држава чланица делом задржавају свој суверенитет, а делом га преносе на ниво Уније, с тим што за грађанина сваке од тих држава то није релевантно, с обзиром да он не познаје ограничења у кретању унутар поменутих ентитета. Тако грађанин може имати место рођења у једној земљи-чланици, место боравка у другој, а пословне везе у трећој земљи. Црквена организација стога мора пронаћи начина да се прилагоди новонасталој ситуацији. Једно од решења би било стављање

У том погледу, можда је потребно осмислити регионалне системе функционисања Цркве, који би превазилазили државне границе. Оно што олакшава питање црквене организације у оквиру регионалних међудржавних савеза јесте пропустљивост граница међу државама-чланицама, што олакшава деловање већ постојећих аутокефалних Цркава чија се јурисдикција простире на неколико држава-чланица савеза.

Са друге стране, феномен (не)постојаности самих регионалних савеза је готово непремостив проблем за формирање стабилније организационе структуре Цркве у регионалном погледу.²⁷³ Додатни проблем у том случају би представљало врло вероватно оживљавање идеје универзалистичке еклисиологије, која је иманентна западној теологији, али потпуно страна источној.

На проблематику организације Цркве у контексту утицаја феномена транс-територијалности и десуверенизације се директно наслањају утицаји феномена културне хомогенизације и временско-просторне компресије.

4.2. Утицај културне хомогенизације на организациону структуру Цркве

Тенденција културне хомогенизације на светском нивоу није нешто ново – постојала је у готово свим историјским епохама, али никада није била реализована глобално, на простору целокупне земаљске кугле. У наше време по први пут у историји света један културни образац успева да постигне глобалне размере. Такав преврат на културолошком плану десио се пре свега захваљујући глобалном економском повезивању, технолошком напретку и геополитичким факторима који су обележили 20. век. Глобализација је учинила да веза између локације и културе (односно места и идентитета) убрзано нестаје, што се терминолошки карактерише као детериторијализација (негде се користи термин: ретериторијализација) (RENNIE et al. 2001: 2–3). Глобализациони процес показује да „оно што је децентрализовано хомогенизује и кондензује време и простор“, водећи ка „глобалној унификацији човечанства“ (BALAŽIC

становништва ЕУ под јурисдикцију неке „спољашње“ патријаршије (углавном се спомиње Цариградска патријаршија, с обзиром да већ има јурисдикцију над делом дијаспоре на Западу), али ту настају различити проблеми, пре свега културног и политичког карактера. Друго решење би се могло тражити у успостављању аутономне Цркве на простору ЕУ, али и ту се као проблем јавља конкретна јурисдикција, што је стара организациона бољка када је реч о Православној Цркви. Додатни проблем који би искрсао у том погледу је везан за постојаност Европске Уније као савеза у будућности, с обзиром да он нема сопствене енергетске ресурсе и да један део земаља тог савеза нагиње ка билатералним односима са иностранством, а то значи и већој аутономији унутар савеза.

²⁷³ Генерално гледано, Европска Унија данас представља једини релативно постојан регионални савез, мада је и та постојаност условног карактера. Остали регионални савези, попут Шангајске организације за сарадњу (ШОС), немају довољну кохезивност и пропустљивост међудржавних граница.

2006: 132). Истине ради, треба навести да постоје и феномени који се противе парадигми културне хомогенизације и да се појављују очити знаци партикуларитета свих врста који се опиру овом тренду – исламске заједнице широм западног света, које одлучно чувају свој културолошки модел одличан су пример за отпор унификацији по западном моделу живљења (ERICKSON 2002: 309).

У погледу живота Цркве, културна хомогенизација се углавном посматра из проблематичних аспеката који се односе на примере плански вођене културне унификације. Она је страна духу православља које се одувек труди да очува културне особености различитих народа. Проблематични аспекти културне хомогенизације су вишеструки, али се у оквиру процеса глобализације најчешће манифестују у виду глобалног етоса конзумеризма којим се хедонистичка логика намеће као општи културолошки обрасац. Пропагирање универзалне хедонистичке културе слободне јединке без икаквих ограничења као апсолутне вредности је с правом истакнуто као савремена аналогија градњи својеврсне Вавилонске куле (Социјална концепција 2007: 199, 201),²⁷⁴ што води ка урушавању аутентичних институција друштва, попут брака и породице (TRAKATELLIS 1981: 186). Паралелно са таквим процесом унификације тече и процес релативизације јер глобализација у великој мери уноси индиферентност у животну етику (уп. SANKS 1999: 636). Тај вид културне хомогенизације је противан етосу Цркве и разорног је утицаја на свест савремених хришћана.

Црква је по својој природи наднационална и обухвата све народе независно од њихових културних особености (ср. 1 Рим 10, 12; Кол. 3,11). Иако њена дужност није да буде чувар културних тековина одређеног народа већ да спасава конкретне личности, она се противи културној хомогенизацији израженој у негативном смислу. То противљење изражава тако што се у оквиру сопствене организационе структуре залаже за различитост култура, које представљају „средство којим човек узима свет у своје руке“ (Зизјулас 2003: 90).²⁷⁵ Православна Црква се у том погледу одлучно противи тоталној унификацији у било ком погледу (Социјална концепција 2007: 198–201),²⁷⁶ не желећи са

²⁷⁴ У овом документу РПЦ се напомиње и то да су многе националне културе у основи хришћанског порекла, те да савремени хришћани треба одлучно да се супротстављају тенденцијама „антикултуре“.

²⁷⁵ Начелно гледано, постоји неколико историјских модела односа хришћанства и културе. Ричард Најбур наводи пет таквих модела, зависно да ли је у питању став конфронтације, прихватања, превазилажења, антиномије и преображаја културе, уз додатни модел продубљивања културе (ср. GIBELLINI 1999: 100–101).

²⁷⁶ На датом месту, између осталог, стоји: „Духовној и културној експанзији, обременењој тоталном унификацијом, неопходно је супротставити заједничке напоре Цркве, државних структура, грађанског друштва и међународних организација у циљу афирмисања истински равноправне, узајамно корисне културне и информативне размене у свету, спојене са заштитом самобитности нација и осталих људских заједница“.

друге стране да намеће нешто што би се могло назвати ултимативна „хришћанска култура“ (в. Доброхотов 1999).²⁷⁷ То противљење би, начелно гледано, било противљење свакој култури која је некорисна и недостојна човека и која се у крајњој инстанци претвара у антикултуру (Социјална концепција 2007: 181). Као противтежа глобалној културној унификацији се појављује и идеја „културне екологије“, у контексту признавања непоновљиве вредности свих врста културних образаца и рад на њиховом очувању и развоју (БЕРЕСТОВСКАЯ 2003: 100).

Иако су ефекти културне хомогенизације у највећој мери негативни, поставља се питање да ли постоје позитивни аспекти овог процеса данас, који би можда отворили нове могућности за функционисање Цркве? Конкретно, да ли процес културне хомогенизације може бити преусмерен ка рушењу етнофилетистичких тежњи или се целокупна проблематика суштински само са националног шири на регионални план (то јест утицај међудржавних савеза) и међународни утицај, при чему би етнофилетизам био замењен супротним процесом глобалне асимилације (глобалног *melting pot*-а), а глобализациони процес био маска за себичне интересе највећих држава и корпорација? Суштину проблема етнофилетизма не треба везивати искључиво за припадност према нацији која превазилази припадност Христу односно Цркви – уколико би се иста таква и тако доживљена припадност нацији трансформисала у припадност неком наднационалном ентитету (регионалном или континенталном) коме би била подређена и црквена организација и живот, онда проблем етнофилетизма не би био решен већ би се само трансформисао у идеолошког двојника.

4.2.1. Културна хомогенизација и организациони проблем православне дијаспоре

У организационој сфери црквеног живота која је повезана са културним особеностима различитих народа, вишевековни проблем за Цркву представља феномен хришћанства сведеног на националности. Он је почео да се актуализује већ у позновизантијско време (стварањем аутокефалних цркава на границама РOMEЈСКОГ царства), а огроман замах је добио у времену просветитељства и националног ослобођења од Отоманске империје. Концепција хришћанске нације у свом аутентичном виду у већој мери јесте позитивна, али је показивала и девијантне облике, доневши велики број искушења за еклисиологију (ШМЕМАН 1997: 117–118).

Иако су под утицајем фактора глобализације својевремено постојала теолошка мишљења да је „етноцентризам“ у хришћанству и религији генерално

²⁷⁷ Постоје и теорије прожетости религије и културе – такозвану тезу о „теономији културе“ која заступа прожетост културе и религије посебно је темељно обрадио западни теолог Пол Тилих, за кога је „религија бит културе, а култура облик религије“ (ср. GIBELLINI 1999: 88-89).

гледано ствар прошлости (ср. STACKHOUSE 1989), стварност у домену Православља још увек говори другачије. Проблем етнофилетизма је данас актуелан и код неких традиционално православних земаља, не само у дијаспори.²⁷⁸

Оно што је карактеристично за православну дијаспору јесте њена расцепканост на различите јурисдикције које се најчешће преклапају у простору, што се раније често објашњавало потребом очувања „културних особености“ KLEMAN (2001: 12–13).²⁷⁹ Поред очигледне подвојености у етничком смислу између помесних цркава у дијаспори, фактор етничитета се посредно или непосредно брани и различитим теолошким аргументима.²⁸⁰ Са друге стране, однос дијаспоре и матице је данас умногоме промењен у односу на само неколико деценија уназад и то треба имати у виду приликом разрађивања нових модела функционисања Цркве: постојање јаче и разгранатије везе између матице и дијаспоре на глобалном нивоу, космополитизам, могућности глобалне комуникације, губљење интереса новијих генерација за придржавање старих модела функционисања... се умногоме односи и на поимање самог верског идентитета (VERTOVEC 2000: 26–34).

Православни хришћани у дијаспори живе у мешовитим срединама, са људима који припадају различитим религијама и традицијама и то често ствара готово нерешиве проблеме уколико се инсистира на припадности нацији као затвореном систему (уп. YANNOULATOS 2004: 12). У том погледу они често не успевају да се уклопе у савремени систем вредности, при чему увек постоје

²⁷⁸ Случај Србије се често наводи као пример земље у којој народ доживљава Православље готово исто као и етничку припадност због историјских разлога, што је у великој мери тачно, мада у томе постоје претеривања од стране западних аутора, поготово у вези са ратним дешавањима у последњој деценији 20. века (уп. KLEMAN 2001: 26).

²⁷⁹ Међу римокатоличким теолозима има оних (попут Карла Ранера) који су чињеницу расутости хришћана у дијаспори видели као „историјски императив спасења“, с обзиром да је на тај начин хришћанство присутно међу свим народима (ср. GIBELLINI 1999: 144–145). У том погледу дијаспора за Римокатолике не представља организациони проблем. У обзир, међутим, треба узети централистичко устројство Римокатоличке цркве (које се у организационом погледу веома разликује од Православне Цркве јер не постоји проблем преклапања јурисдикција с обзиром на универзалну јурисдикцију Рима), а исто тако и схватање васељенскости код римокатолика које у великој мери има конотације географског карактера. Православни решење јурисдикционог проблема дијаспоре морају тражити у складу са сопственом еклисиологијом која има начелне разлике у односу на римокатоличку.

²⁸⁰ У материјалу који се налази на званичној интернет презентацији Грчке архиепископије у Америци се, између осталог, говори о „Грчкој (Источној) Цркви“. Назив се објашњава у контексту чињенице да је грчки био језик древних хришћана, на коме се вера ширила, на коме су написани Свето Писмо и светоотачка дела, указујући да се придев „грчки“ не користи само за грчки народ, већ пре свега за хришћане који деле веру древне Цркве у наведеном погледу грчког језика. Тек после тога се наводи „Православна Црква“ и „Источна Црква“, као синоним за претходно (ср. STERHANPOULOS 2003). Поред несумњивог доприноса који је грчки језик дао за теолошку мисао, сматрамо да су таква пренаглашавања и изједначавања штетна из аспекта покушаја синхронизације организационог устројства помесних цркава у дијаспори и борбе против етнофилетизма.

препреке када се покушава направити разлика између „универзалне вере и одређене културе“ која се у оквиру ње пројављује (СЈОВОТЕА 1989: 122–123). Овакво стање је изнедрило парадокс постојања више епископа који своју јурисдикцију обављају на истом простору.

Еклисиолошка девијација постојања два епископа у једном месту који обављају јурисдикцију на истом простору и појава до сада невиђеног развоја паралелних црквених структура и јурисдикција у западном свету представља проблем без преседана у историји црквене организације. Тај јурисдикциони проблем је изражен пре свега у САД и Западној Европи (в. Џџпин n. d.: 143). Канонско предање је, о питању географских граница цркава, изричито и јасно – у једном граду (области) не могу бити два епископа (ср. MEYENDORF 1961: 54). Ова канонска регулатива је веома наглашена у канонском предању, уз забрану паралелних црквених структура на одређеној територији у начелном смислу, те је парадокс да је управо то чињенично стање које одликује православну дијаспору данас (в. MEYENDORF 1961: 56, 60).²⁸¹ Жалосна ситуација да у једном граду постоји више православних епископа (српски, руски, грчки, бугарски...) којима се јурисдикције преклапају представља свакодневицу црквеног живота и (дез)организације у дијаспори на коју су се сви навикли. Та појава, додуше, не прекида међусобно литургијско општење међу помесним црквама,²⁸² али представља проблем који компликује црквени живот. Парадокс је да православни хришћани у дијаспори живе заједно једни са другима, док постојећа организациона парадигма више одговара „гетоизираном“ начину живота и својеврсној „духовној сегрегацији“, са којом је васељенски етос хришћанства апсолутно неспојив и супротстављен.

Овај проблем се покушава решити на више начина. Један од предлога јесте да целокупна дијаспора буде под ингеренцијом Цариградске патријаршије, при чему се као основа најчешће помиње 28. канон Халкидонског сабора, тумачен у једном ширем контексту. У оквиру глобализованог света, улога Цариградске патријаршије се аргументује историјским правима и заслугама, уз чињеницу да је у 20. веку њен међународно-правни статус загарантован од стране великих сила, што говори и о њеном ширем цивилизацијском значају (ср. CONSTANTINO 2003). Додатно се истиче њена улога и у оквиру међухришћанског и међурелигијског дијалога и активности у решавању неких проблема које је глобализација изнедрила, попут еколошке кризе (ср. TRAKATELLIS 2005). Чини се, ипак, да су нереалне претензије Цариградске патријаршије да, уз позивање на поменути канон, под своју управу добије целокупну дијаспору како би се тај

²⁸¹ Аутор у овом чланку аргументовано показује да је то стање очигледно и поред апсолутног правила „један епископ у једном граду“ и „један синод у свакој области“, указујући на то да је недопустиво имати две заједнице и два епископа у једном истом месту, из простог разлога што је Христос један.

²⁸² Видети тумачење 8. канона I васељенског сабора у СВЕШТЕНИ КАНОНИ (2005: 73).

проблем решио. Таквим претензијама се данас отворено супротставља Московска патријаршија (ср. Џипин n. d.: 143).

Постојале су и иницијативе за формирање аутокефалних цркава на простору дијаспоре, узимајући у обзир пре свега Сједињене Америчке Државе као најважније питање.²⁸³ На територији САД свака помесна Црква има своју јурисдикцију, која се најчешће преклапа са јурисдикцијом друге помесне цркве у тој земљи (в. ШМЕАН 1997: 104). Због тога се понекад констатује да ће таква ситуацији опстати у наредним деценијама, али да треба ићи ка јединственој црквеној структури у будућности (уп. MEYENDORF 1961: 62). С тим у вези, поставља се питање „да ли ће икада бити истинског америчког израза Православља“, као што је то било у случају осталих помесних цркава у историји? (ср. ERICKSON 2002: 310). Проблем лежи у чињеници да на Западу помесне цркве у пракси улажу далеко више напора у решавање проблема који се тичу живота у оквиру њихове аутономне области него што се баве питањем православног јединства (ERICKSON 2002: 312). Искуство Православља у Америци стога показује да су покушаји креирања јединствене аутокефалне Цркве на другим основама уместо етничким по правилу завршили или неуспехом или великим проблемима (ШМЕАН 1997: 100–102).²⁸⁴

Треба имати у виду да будућност Православља у великој мери зависи од његовог развоја у дијаспори, односно од могућности ширења мисије међу аутохтоним становништвом и истовременим радом на смањењу дисхармоније међу помесним црквама (МЕЙЕНДОРФ 1995). Начелно посматрано, решење за јурисдикциони проблем дијаспоре би се једино могло пронаћи синергистичким деловањем свих помесних цркава, у оквиру Свеправославног сабора.²⁸⁵

²⁸³ У САД су пре Првог светског рата све православне парохије биле под јурисдикцијом Руске Цркве, при чему је седиште епископа било у Њујорку, после чега се догодило раслојавање на појединачне епархије под јурисдикцијом националних Цркава у матици (в. ШМЕАН 2007г: 196).

²⁸⁴ Изгледа да се ипак и на том плану нешто коренито мења. Још пре неколико деценија о. Александар Шмеан примећује следеће: „Наше парохије су, поред своје религијске функције, дуго имале своју природну основу: етничку, националну, језичку. Оне су биле средство обједињавања досељеника и у функцији задовољавања потребе за заједничким идентитетом и опстанком унутар америчког друштва... Сада се овај 'досељенички' период у историји наше Цркве убрзано приближава своје свршетку... етничка основа се убрзано разграђује и ишчезава“ (в. ШМЕАН 2007з: 178, 182).

²⁸⁵ Одржавање таквог сабора је интензивно припремано у раздобљу од 60-тих до 90-тих година прошлог века, али је та идеја једно време била суспендована због разлика у ставовима неких помесних цркава, а пре свега Московске и Цариградске патријаршије (в. АЛФЕЕВ 2004). Последња деценија је донела напредак на том пољу, а током припрема овог издања књиге одржавање Великог сабора Православне Цркве је заказано за 2016. годину у Цариграду.

4.2.2. Утицај језичке глобализације на организациону структуру Цркве

Процес хомогенизације је видљив и у форми прагматичног уједначавања матерњих језика зарад ефикаснијег комуницирања међу људима (РАКОЋЕВИЋ 2003: 19). Глобализација у том „језичком“ погледу доноси низ противречности: у исто време се нуди могућност свеопште комуникације и укидања језичких баријера (што је за мисионарске потребе Цркве веома корисно), али са друге стране то ствара културну једнообразност по западном културном моделу уз упоредни губитак идентитета читавих народа, што је изразито негативна појава (КОНЧАРЕВИЋ 2003: 97, 100).²⁸⁶

Управо на примеру САД, земље која представља генератор процеса глобалне културне хомогенизације, могу се увидети и искористити и позитивни аспекти тог феномена, уколико би за то постојала добра воља и уколико би тај процес био критички разматран. Основни проблем за решавање лежи у чињеници да је учешће у животу великог броја православних цркава у дијаспори готово немогуће без познавања језика који се користи у матичној Цркви.²⁸⁷ Критичко усмеравање процеса културне хомогенизације у том погледу значи проналажење заједничког културолошког обрасца који би омогућио правилно функционисање Цркве и обављање њене мисије на простору дијаспоре, а у исто време очување културног идентитета у мери која ту мисију не би отежавала. Примера ради, иако је употреба енглеског језика једно од првих ствари, не треба правити грешке ултимативног служења Литургије на том језику и борбе против етничких обичаја, јер би то било контрапродуктивно (в. ШМЕ-МАН 2007в: 128). Могуће да је двојезични приступ нешто што би могло дати резултата у овом погледу.

У погледу функционисања организационе структуре Цркве на глобалном нивоу у међуцрквеној комуникацији, језичка хомогенизација у погледу енглеског језика као глобално препознатог средства комуникације има више позитивних него негативних страна, ма колико процес унификације на бази семантички гледано сиромашног језика сам по себи имао својих мана. Брже и стабилније успостављање комуникације на локалном и глобалном нивоу је благотворно за сваки вид организације, па тако и за организацију црквеног живота.

У оба случаја, неизбежно је да се Црква нађе у својеврсном антиномијском положају јер са једне стране благонаклоно гледа на културне особености

²⁸⁶ Ауторка додатно наводи да Православна Црква „...наглашава неопходност поштовања идентитета људи и народа, вишеобразности и сапостојања култура и језика“ (КОНЧАРЕВИЋ 2003: 102).

²⁸⁷ Примера ради, у случају грчке дијаспоре у САД, грчки језик је једно од основних везивних ткива, а Литургија се готово искључиво служи на њему (PREVELAKIS 1998: 9). Слична ситуација је присутна и у другим помесним црквама у дијаспори.

различитих народа, док јој са друге процес културне хомогенизације омогућава да се потпуно новом снагом усмери на проблем етнофилетизма и организационе пометње у дијаспори и отвори нове мисионарске могућности. Могућност да се православни народ у дијаспори хомогенизује зарад решавања начелних организационих проблема је у том погледу примамљива, али у пракси ипак тешко остварива. Притом, веома је важно увођење прецизне разлике између асимилације (која није прихватљива јер значи потпуно сједињење за западним друштвеним моделом у коме би се изгубио културни идентитет) и интеграције (која је прихватљива јер значи уклапање у целину без губљења културног идентитета).²⁸⁸ То полазно разликовање би, бар за почетак, омогућило исправан однос према процесу културне хомогенизације.

²⁸⁸ Видети детаљније о том приступу код NICOZISIN (2003). Овај приступ је одговарајући, с тим што се чини да није довољан да би се у потпуности отклонио проблем постојања црквеног партикуларизма базираног на етничитету у свести православних хришћана у дијаспори.

4.3. Утицај временско-просторне компресије на организациону структуру Цркве

Поред индиректног утицаја на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве, временско-просторна компресија врши директан утицај на њену спољашњу, организациону структуру. За правилно разматрање тог утицаја потребно је узети у обзир саборну природу Цркве и концепт синодалности.

Етимологија речи Црква у изворном облику (ἡ ἐκκλησία) означава сабрање, заједницу позваних,²⁸⁹ при чему је средиште саборне (католичанске) свести Цркве одувек било локално евхаристијско сабрање (в. Смирњанима: 262). У том смислу, локална Црква у конкретном простору је „пуна“ (саборна) Црква, управо као што је и васељенска Црква саборна, при чему локална црква своју пуноћу остварује у заједници са осталим локалним Црквама које исповедају исту веру и са којима дели исти доживљај Христа. Локалне цркве, притом, не могу замењивати једна другу у времену и простору – оне се само могу препознати „у истој вери, пуноћи и светом животу“ (MEYENDORF 1962: 61). Процес временско-просторне компресије у том погледу просторно може приближити локалне цркве, али их никако не може поистоветити или територијално преклопити.

Сабор епископа локалних цркава одређеног простора представља највиши ауторитет у Православној Цркви у погледу догматских или канонских питања (MEYENDORF 1962: 62). У овом погледу треба избећи искушење географског одређења католичности јер то у контексту васељенскости није одлучујуће, што показује и историја Цркве (Флоровски 2005в: 429).²⁹⁰ Црква је саборна не због географске распрострањености већ због њене природе јер је она Тело Христово (Флоровски 2005в: 430).²⁹¹ Наведено, наравно, не негира потребу за конкретним простором на коме се остварује живот локалне Цркве и простор је у том погледу нешто што се подразумева.

Свест о потреби јединства свих локалних цркава са различитих простора је и довела до сазивања Саборâ (Зизјулас 1997: 257). Епископ је на Сабору истовремено представник своје Цркве и веза која је повезује његову Цркву са осталим просторно удаљеним хришћанским заједницама које су такође биле

²⁸⁹ Видети одређење овог термина у односу на глагол καλέω код Брига (1999: 564). Реч ἡ ἐκκλησία је у вантеолошким списима означавала скуп сазваних грађана, народну скупштину (SENC 1988: 263). У новозаветном контексту, ἡ ἐκκλησία није људска, већ богочовечанска заједница и, према речима оца Георгија Флоровског, „нови Изабрани народ Божији“ (в. Флоровски 2005ђ: 416; Флоровски 2005ж: 373).

²⁹⁰ На датом месту, аутор објашњава да реч καθολική долази од καθ' ὅλου, што пре свега означава *унушарњу целовитости и интјеритет*, што ни у ком случају није исто као Κατὰ παντός.

²⁹¹ У вези са тим, отац Георгије Флоровски наводи да се хришћани примајући Свете Тајне сваки пут када се служи Света Литургија „сједињују у једно и католичанско Тело“ (Флоровски 2005е: 398).

представљене у личностима својих епископа (MEYENDORF 1960: 3).²⁹² Најочигледнији утицај временско-просторне компресије у том погледу јесте управо у омогућавању једноставнијег учешћа на саборима епископа који су просторно веома удаљени.

4.3.1. Утицај повећане мобилности људи на организациону структуру Цркве

Већ у првим вековима црквене историје, канонско право говори о некој врсти првенства части међу епископима, помињући „главу“ епископа у одређеном подручју, без чијег знања не треба предузимати „ништа важније“, односно ништа што се не односи искључиво на појединачне епископије.²⁹³ Први епископ треба да сазива и предводи сабор епископа, али ништа не може чинити без других епископа и нема ингеренције да се меша у живот било које помесне Цркве.²⁹⁴ Сва питања се таквим приступом решавају саборно са осталим епископима. За такав еклисиолошки приступ у Цркви користи се термин синодалност – свака црквена пракса која није резултат синодалности односно саборног одлучивања локалних Цркава представља еклисиолошку девијацију и неку врсту еклисиолошког индивидуализма (PATSAVOS 1995: 71).

Синодални систем је одиграо посебну улогу у организационом устројству Цркве током векова. Црква је током историје, у зависности од различитих фактора и практичних потреба, формирала различите синодалне структуре и форме (PATSAVOS 1995: 72). Синодални начин црквеног устројства се види и кроз различите организационо-управне аспекте: на првом месту кроз поглаваре аутокефалних цркава, затим у односима митрополита и епископа његове области, између епископа и презвитера, те између презвитера и пастве његове парохије (PATSAVOS 1995: 71)²⁹⁵.

Концепт синодалности се у историји показао изузетно важним приликом разматрања питања вере и црквених спорова, која се сама по себи тичу и околних епархија односно целе Цркве. О тим питањима се расправљало редов-

²⁹² Институција сабора је својим пореклом и развојем везана за институцију првог епископа у области, то јест потоњег митрополита у оквиру митрополитанског система (в. ЛЕБЕДЕВ 2002: 209-210). Лебедев на датом месту даје занимљиво запажање: „Укините саборе – и митрополитска власт неће имати где да се исказе; укините институцију митрополије – нестаће и сабора“.

²⁹³ О томе говори 34. правило светих Апостола, једна од најбитнијих канонских одредаба за организацију Цркве. Тим правилом се организације Цркве повезује са тајном Свете Тројице, у којој су: а) све три Личности равночасне и имају исту природу, б) од Оца полази иницијатива, в) воља се исказује саборно као једна (СВЕШТЕНИ КАНОНИ 2005: 45).

²⁹⁴ Православној еклисиологији је страно било какво наметање моћи једне цркве над другом, што се посебно односи на питање примата, који није субординационог карактера, већ се односи на координациону улогу у виду покретања питања од заједничког интереса (в. MEYENDORF 1962: 70).

²⁹⁵ Аутор на датом месту, у складу са свим што је речено, закључује да Црква на свим својим нивоима заправо функционише као Синод.

но²⁹⁶ или на ванредно сазваном сабору, што је у раној Цркви била чешћа појава (PATSAVOS 1995: 73). Као највиши ауторитет таквог система решавања спорних питања појављује се институција Васељенског сабора (ЗИЗЈУЛАС 1997: 258).²⁹⁷ Та институција се појавила упоредо са новим друштвеним положајем Цркве у РOMEЈСКОМ царству, када хришћански живот почиње да се организује управо на нивоу царства, а не на нивоу помесних јединица као пре цара Константина и Теодосија (ФЛОРОВСКИ 2005а: 442–444).

Временско-просторна компресија омогућава далеко лакше и брже сабрање епископа ради решавања спорних питања данас, а могућност „присуства на даљину“ даје могућност учешћа у дискусијама и њиховог праћења од стране епископа који су спречени у томе.²⁹⁸ Тиме се отвара други аспект утицаја временско-просторне компресије, у контексту коришћења глобалне информационо-комуникационе инфраструктуре. Та инфраструктура је природна опција у савременом свету у коме је човек далеко мобилнији него његови преци (в. ПЛТОЧКА 1995: 45). Гледано из хришћанске перспективе, та мобилност онемогућава формирање постојаних веза на одређеном простору и представља проблем пре свега у погледу повезаности са конкретном евхаристијском заједницом у простору (као што је указано у претходном делу студије) али исто тако отвара нове организационе шансе због укидања просторних ограничења која су постојала у ранијим временима и која су свој израз нашла у канонском предању.

Класични вид временско-просторне компресије (који се везује за физички транспорт људи и роба) релативизује проблем немогућности физичког присуства свештенства изазваног удаљеношћу. Ово се показује као веома битно не само за организациона питања Цркве у вези са сабором епископата, већ и за презвитерске саборе на челу са епископом и, уосталом, било које друго црквено саборавање. Примера ради, четврти канон Првог васељенског сабора говори о постављању епископа од стране свих епископа дате области, што може бити проблем и „због даљине пута“ – у условима данашњих интерконтиненталних транспортних средстава такво ограничење практично не постоји. Ово укидање просторних ограничења је посебно важно за организационо-управна решења

²⁹⁶ Оци су канонским одредбама у више наврата одредили редовно саборно састајање током године. О томе видети: правило 37. светих Апостола, 5. канон Првог васељенског сабора, 19. канон Четвртог васељенског сабора, 8. канон Трулског сабора, 6. канон Седмог васељенског сабора.

²⁹⁷ С тим у вези, сви црквени сабори нису исте важности и динамике сазивања: разлике у том погледу између Васељенских сабора и редовних помесних сабора су више него очигледне, при чему су се прво јавиле институције помесних сабора који су припремили појаву Васељенског. Приликом испитивања њихове појаве не треба занемарити ни чињеницу да су Васељенски сабори су били сазивани од стране ромејског цара, али да их је Црква преобразила у сопствени доктринарни израз (MEYENDORF 1960: 7).

²⁹⁸ Питање такозваног Великог сабора у коме би учествовале све Православне помесне Цркве и на коме би био разматран велики број важних проблема је пример где би епископат у тоталитету (макар консултативно) могао узети део учешћа употребом овог концепта.

Цркве, која су у великој мери још увек статична и опредељена ограничењима прошлости. То не значи да је потребно укидање канонских норми које су настале у времену које је познавало просторна ограничења, већ значи тумачење канона у складу са данашњом ситуацијом. Тако се, рецимо, поставља питање сврсисходности решења у коме један епископ замењује другог на сабору због даљине пута – могућност интерконтиненталних путовања у року од једног дана сама за себе је довољан разлог за разматрање нових организационих модалитета у том погледу. Са друге стране, нека друга ограничења у којима је потребна замена епископа и данас постоје, попут окупације територије епархије, болест епископа и слично.

4.3.2. Утицај глобалне информационо-комуникационе инфраструктуре на организациону структуру Цркве

Могућност директног и тренутног контакта епископа на глобалном нивоу уколико би било који био спречен да физички присуствује додатно афирмише концепт синодалности у 21. веку. У погледу решавања текућих питања потребно је одговорити да ли је суштински потребно физичко присуство епископа на сабору епископа шире области (митрополије, рецимо) или је та потреба условног карактера, зависно од питања које се решава. У том погледу, временско-просторна компресија итекако унапређује функционисање организационе структуре Цркве, у смислу коришћења савремених информационо-комуникационих технологија за успостављање тренутног и директног контакта са сваком тачком на планети (феномен опште информационе доступности).

Међу православним богословима већ неколико деценија постоје идеје да се савремене информационо-комуникационе технологије искористе за актуализацију презвитерских сабора на челу са епископом ради консултативних ствари и афирмације концепта синодалности (уп. ШМЕМАН 1997: 210). Све што је данас неопходно у том погледу јесте искористити постојеће комуникационе системе „сусрета на даљину“ (BAZIN&COTTIN 2004: 14).²⁹⁹ Информационо-комуникационе технологије тако омогућавају активнију комуникацију како између локалних цркава, тако и између чланова у оквиру најмање организационе целине - парохијске заједнице (BAZIN&COTTIN 2004: 77).

Постоји случај у коме примена аспекта виртуелног присуства у наведеном смислу (омогућеног временско-просторном компресијом) најпросто није допустива. Пример је обавезно присуство епископа шире области приликом посвећења епископа на одређену катедру, што је иначе била једна од првих и основних потреба за синодалним системом (в. PATSAVOS 1995: 73). Тако се још од времена ране Цркве приликом посвећења епископа од њега лично захтевало исповедање вере пред епископима који су били окупљених ради његовог посвећења (MEYENDORF 1962: 61). Епископи у том погледу морају бити физич-

²⁹⁹ Аутор наводи пример teleconferencing-а који омогућава одржавање аудиовизуелног контакта са било којом тачком у свету повезаном довољно брзом интернет везом.

ки присутни на евхаристијском сабрању – сваки други приступ би представљао некритичко снисхођење технолошкој ери и ударац на темеље црквене структуре.

4.3.3. Проблем релативизације просторних граница

С обзиром да је утицај временско-просторне компресије на организацију Цркве у доброј мери позитиван, поставља се питање негативних конотација. Чини се да проблем лежи управо у релативизацији граница у простору које представљају организациони темељ у канонском праву. Сасвим је јасно да појам границе подразумева просторне и временске параметре за своје одређење (BAUMAN 2003: 252). Са друге стране, глобализација процесом временско-просторне компресије доводи у питање саму суштину просторности у класичном погледу. С обзиром да многа просторна ограничења ранијих векова практично престају да постоје, те да упоредо тече и веома изражен процес миграција, због економских фактора и неједнаке развијености земаља света (в. СОЦИЈАЛНА КОНЦЕПЦИЈА 2007: 200), поставља се реално питање сврсисходности постојећих организационих схема, прилагођених пре свега статичној средњовековној парадигми.

Просторне границе које је Црква узимала у разматрање приликом своје организације су постављене не толико ради материјалних добара у њиховом оквиру, већ због људи који живе на том простору. Претпоставка статичности човека, везаног за одређено место у коме он успоставља породичне, пословне и све друге односе је била та која је определила организациона решења у своје време. Временско-просторна компресија, уз економску покретљивост капитала, појачава мобилност индивидуе на, до недавно, незамислив ниво – догађа се да једна иста особа има реализоване животне односе (породичне, пословне, пријатељске) на неколико различитих удаљених места на свету, док мобилност крупног капитала утиче на то да се тренд миграције са појединачна директно премешта на веће групе људи. Премештање комплетних индустријских постројења у друге делове света представља класичан пример.

Таква ситуација доводи у питање релевантност постојећих модела друштвене организације,³⁰⁰ а самим тим и црквене организације, фиксираних за статичне категорије простора. Посебан проблем је питање свештеног времена, с обзиром да велики број хришћана данашњице често мења временске зоне, што је проблем који додатно усложњен чињеницом да у православном свету постоји подвојеност када је реч о коришћењу богослужбеног календара, при чему није сасвим јасно на који начин реаговати у проблематичним ситуацијама.

³⁰⁰ У последњих неколико година се с тим у вези јављају озбиљне идеје за формирање Светске организације за миграције (в. ZAMAGNI 2001: 130-133).

4.4. Упоредно-историјска анализа утицаја глобализације на постојаност спољашње структуре Цркве

Као и у случају утицаја глобализације на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве, феномен глобалне информационо-комуникационе инфраструктуре и са њом повезане временско-просторне компресије представљају до сада невиђен изазов за организациону структуру Цркве. У односу на њихов утицај не могу се испитивати историјске аналогije, осим у случају непосредног предглобализационог периода. Утицај временско-просторне компресије у ужем смислу се не може посматрати у односу на прединдустријске епохе, с обзиром да је он условљен турбулентним развојем информационих и комуникационих технологија у 20. веку.

У погледу процеса десуверенизације, историјски пандан би могао да се пронађе у односу на раздобље функционисања Цркве у оквирима РOMEЈСКЕ империје, али само условно, пре свега с обзиром на разлику у положају Цркве у то време и данас. Приметно је да својеврсна „носталгија“ за констелацијом Цркве и државе у оквирима РOMEЈСКОГ царства у великој мери представља препреку за осмишљавање и спровођење решења адекватних за период глобализације (в. КЛЕМАН 2001: 13). Проблем настаје углавном због немогућности да се схвати разлика у односу на некадашњу Империју чврсто омеђену границама и са постојаним центром, док је данашња Империја детериторијализована и децентрализована. Неки православни теолози сматрају да у црквеном животу има доста историјског наслеђа из ромејског периода које данас губи смисао и представља својеврсни историјски нанос давно нестале империје (уп. АФАНАСЈЕВ 2003: 473), мада и у томе не треба бити једностран.³⁰¹ Решење свакако није у томе да се понављају стари обрасци по аутоматизму, осим када је реч о начелним и, историјски гледано, непроменљивим ставовима.³⁰²

У погледу културне хомогенизације, поређење са старогрчким језиком и језичком глобализацијом у оквиру царства Александра Македонског, затим

³⁰¹ Примера ради, ово историјско наслеђе итекако има своје позитивне стране, с обзиром да живимо у цивилизацији која прогони и обесмишљава сваку врсту историјског сећања.

³⁰² У контексту литургијског доживљаја Цркве, отац Николај Афанасјев сматра да иако не можемо да вратимо историју уназад нити је то у складу са домостројем спасења, морамо се враћати битисању Цркве Божије у раним епохама, јер је оно имало најмање историјских наноса и било најаутентичније и може бити право мерило и референтна тачка (АФАНАСЈЕВ 2003: 474). Мишљења смо да притом треба имати у виду то да је Црква жив организам и да је њен вековни развој управо у складу са том чињеницом. Иако је период раног хришћанства свакако остао својеврсна парадигма за углед, поготово у погледу жара вере и преданости самих хришћана, покушај спољашњег, аутоматизованог и формалног враћања на древне форме и начин функционисања не би донео жељени резултат. С тим у вези, оно што је несумњиво потребно за савремене хришћане јесте да се стално напајају начином живота и етосом првих Хришћана, који су свим својим бићем изгарали за Христа, што је задатак за сваку епоху, па и глобализациону.

Римске империје и, на крају, РOMEЈСКОГ царства, није потпуно, с обзиром на семантичко богатство старогрчког језика које је омогућило оригинално и дубокомисаоно изражавање богословских догмата. Са друге стране, сувисло је поређење са равни обичне комуникације, која је олакшана употребом универзалног глобалног језика, што олакшава и функционисање организационе структуре Цркве.





Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

ЗАКЉУЧАК

Глобализациони феномени који у највећој мери врше утицај на постојаност црквене структуре су потрошачко друштво, глобална информативна сфера, временско-просторна компресија, промена концепта државног суверенитета, наднационална економија и културна хомогенизација. Постојаност црквене структуре је под њиховим утицајем доведена у питање на двојак начин. На равни унутрашње структуре Цркве, коју представљају чиновни епископа, презвитера, ђакона и лаоса (делови унутрашње структуре Цркве) и њихове службе (функције), индиректно је доведена у питање функционална постојаност непроменљиве структуре. У погледу спољашње, организационе структуре Цркве, утицај глобализације је директнији и огледа се углавном у омогућавању нових организационих решења за функционисање Цркве у савременом свету.

Утицај глобализације на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве се врши посредно преко утицаја на црквену свест савремених хришћана. Резултати тог утицаја су веома слични историјским искушењима такозваног структурног номинализма, када су различити историјски чиниоци утицали на измену литургијско-подвижничке свести код великог броја хришћана и извршили утицај на функционалну раван, при чему је Црква задржала своје специфично унутрашње устројство. Разлика у односу на претходне историјске епохе је у чињеници да су глобализациони феномени данашњице у великој мери *sui generis*.

Глобално потрошачко друштво утиче на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве тако што литургијску свест код великог броја савремених хришћана обликује конзументистичким етосом који човека примарно ставља у улогу потрошача, макар и у духовном погледу. Под његовим утицајем, многи хришћани своју функцију у оквиру структуре Цркве све више поимају не само у крајње индивидуализованом смислу (што би био доследан наставак ранијег историјског искушења) већ у утилитарном погледу у коме Евхаристија постаје објекат задовољавања духовних потреба на прикривено конзументистички начин. Из таквог односа према евхаристијском животу следе последице по конкретне службе – пре свега је погођена служба лаоса. Улога оног дела лаоса који је под утицајем глобално наметнуте парадигме потрошачког друштва се своди на појединачну духовну корист од евхаристијског сабрања које нема много додира са његовим приватним животом. Утицај на лаос се по принципу комплементарности одражава и на службу презвитера која у свести верног народа све више добија сервисни карактер, управо према поставкама потрошачког друштва, док улога епископа као литурга под тим утицајем у свести највећег дела лаоса практично престаје да постоји, поготово узевши у обир то што је парохја вековима уназад оно што представља „видљиву“ Цркву за верни народ. До-

датни утицај који глобални конзумеризам врши јесте у супституцији аутентичних функција међу црквеним чиновима. Тако верни народ у неким срединама (пре свега у дијаспори) захтева управну функцију у Цркви (с обзиром да је он и финансира), што је последица директне аналогije са функционисањем свих институција у оквиру потрошачког друштва и примене тог модела на црквени живот. На тај начин глобално потрошачко друштво врши штетан утицај како на функционалну сферу унутрашње структуре Цркве, тако и на процес институционализације Цркве који је под утицајем западне теологије одавно присутан у свести многих православних хришћана.

Глобална информативно-медијска сфера утиче на проблем релативизације хришћанске поруке међу осталим порукама у медијском свету. На тај начин се Црква у свести једног дела лаоса своди на неку врсту духовно-информативног сервиса, што је доследно доктринарно наslaњање на утицај потрошачког друштва. Информативни приступ Цркви, у коме је битно имати информације духовног карактера, потискује значај конкретног учешћа на евхаристијском сабрању и испуњавања своје аутентичне литургијске функције. И у овом погледу је служба лаоса очигледно највише погођена. У случајевима у којима Црква (тачније, део њеног клира) покушава да безрезервно прати светске информативне токове кроз информисање верника и шире јавности, те да ту врсту информисања има у виду једне од основних делатности, проблем свести о Цркви као духовном сервису се још више појачава, а аутентичне функције структурних чинова још више се пасивизирају. У таквој парадигми презвитер покушава да се прилагоди информативним потребама литургијски пасивног лаоса.

Пред улогу епископа као учитеља и пастира информативна сфера ставља тежак задатак праћења и одговарања на лажна учења, што због феномена драстичне информационе пролиферације постаје готово немогућ задатак. Негативни утицај глобалне информативно-медијске сфере на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве би се могао ублажити тиме што би ђаконска служба била обogaћена употребом информационих технологија. То би било њено природно проширење, с обзиром на то да је она од својих историјских почетака представљала неку врсту помоћне службе. Тиме би и сам карактер информисаности верника задржао секундарни значај у односу на конкретно евхаристијско учешће, а Црква би адекватно отпратила медијско-информативне токове.

Временско-просторна компресија врши двојак утицај на црквену структуру. Она утиче на унутрашњу структуру Цркве посредно, преко утицаја на свест о литургијском времену и простору једног броја хришћана. Сам по себи, овај процес релативизује просторне даљине, а донекле и време, што може оставити последице по перцепцију литургијског времена и простора који представљају спону између ововременог и есхатолошког. У свом најједноставнијем виду, временско-просторна компресија утиче на проблем психолошке немогућ-

ности идентификације са конкретним евхаристијском сабрањем, с обзиром на огромну мобилност савремених хришћана. Нешто сложенији утицај се огледа код такозване виртуелне мобилности, у смислу коришћења глобалних информационо-комуникационих мрежа зарад пробијања баријера међу просторно (и у мањој мери временски) удаљеним људима. Тај вид глобалне аудио-визуелне комуникације актуелизује феномен литургијског састајања на даљину, у коме се ствара привид учешћа на литургијским сабрањима уз парадокс непричешћивања, што је делом омогућено и претходним историјским процесима у коме је лаос због више разлога одвојен од активнијег учешћа у Тајни Тела и Крви Господње. Крајња девијација која се јавља под наведеним утицајем јесте идеја такозване електронске Цркве и виртуелних парохија, које постоје у електронском свету ван конкретне временско-просторне реалности, што је, еклисиолошки посматрано, крајњи апсурд.

Са друге стране, иако је утицај временско-просторне компресије на функционалну постојаност унутрашње структуре у свом највећем делу негативан јер појачава анти-литургијску и анти-подвижничку свест, она може имати позитиван утицај на спољашњу структуру због отварања нових организационих могућности, пре свега у смислу коришћења савремених информационо-комуникационих технологија за успостављање тренутног и директног контакта са сваком тачком на планети, али и у могућности прости, физичке мобилности чланова клира на интерконтиненталном нивоу зарад саборског окупљања. То додатно афирмише пројаву синодалности на свим нивоима. Негативан утицај временско-просторне компресије у организационом смислу огледа се у другом виду укидања просторних баријера, с обзиром да просторне границе представљају један од административних темеља у канонском праву. То је особито проблем у случају хришћана који су због пословних обавеза физички присутни у неколико различитих епархија или помесних цркава на одређено време, посебно уколико постоји неусклађеност богослужбеног календара међу њима.

Глобална промена државних суверенитета врши утицај на постојаност организационе структуре Цркве, мада се она ни у ком случају не мора поклапати са државно-административним границама (упркос историјском искуству). Потреба да се државне границе уважавају као фактор са једне стране, а потпуна слобода Цркве у конституисању својих организационих граница са друге, представљају основно полазиште и парадигму за решавање питања унапређења црквене организације у оквиру глобализованог света. Слабљење и трансформација међународно признатих правних суверенитета и легитимитета националних држава поставља и питање сврсисходности функционисања древних историјских организационих форми, при чему процес десуверенизације и транс-територијалности представљају посебно важне изазове на које није могуће одговорити користећи просто историјско искуство развоја организационог устрој-

ства Цркве. У погледу древног организационог поретка међу патријаршијама, поставља се питање ревалоризације у складу са новим геополитичким реалностима и односима између аутокефалних Цркава. У том смислу пред Црквом стоје два искушења. Прво је проблем геополитичког фактора се намеће као нека врста нормативног елемента приликом разматрања црквене организације, што је старо искушење из средњевековног периода, при чему треба узети у обзир особености данашње глобалне Империје која није хришћанска. Упоредо са тим, Црква се налази пред наизглед нерешивим проблемом у погледу тога да најчешће подржава јаке националне суверенитете због очувања слободе народа у оквиру униполарног света, док са друге стране државни суверенитети често праве проблеме њеном животу, што је поготово очито у случају ауторитарних и тоталитарних режима или распада држава. Друго искушење је супротног карактера и своди се на својеврсну апсолутизацију историјских титула и првенстава части у немогућности да се нађе решење за функционисање у савременом свету, што је давно постојећи проблем организационог номинализма који се базира на неплодном *status quo* принципу.

Процес културне хомогенизације Цркву ставља у неку врсту антиномијског положаја, додуше не по први пут у њеној историји: она са једне стране подржава културне различитости, док са друге процес културне хомогенизације може да олакша мисију у комуникационом виду. Одређујући се према глобалној потрошачкој култури као нечему што је негативно и противећи се тоталној унификацији у било ком погледу, Црква ипак користи неке аспекте феномена културне хомогенизације који јој могу олакшати организационо функционисање. То је пре свега случај са језичком глобализацијом која олакшава комуникацију међу хришћанима који припадају различитим помесним црквама што је веома корисно у организационом смислу. Културна хомогенизација на глобалном нивоу такође може имати утицаја на решавање проблема етнофилетизма у контексту јурисдикционог проблема дијаспоре. Тај утицај не сме бити прихваћен у ултимативном погледу јер би резултати били супротни – уместо асимилације потребно је афирмисати интеграцију уз задржавање културних особености. За решавање тог проблема је, ипак, кључно синергијско деловање свих помесних цркава и критичко усмеравање процеса културне хомогенизације у погледу проналажења културолошког обрасца који би омогућио правилно функционисање Цркве и обављање њене мисије на простору дијаспоре.

Утицај наведених феномена глобализационог процеса се може узети у одвојеном виду само условно, с обзиром да су они потпуно испреплетени: феномен временско-просторне компресије је условљен глобалним информационом окружењем и напретком технологије, он сам по себи укида везу између локације и културе што представља основ за културну хомогенизацију, док потрошачко друштво представља катализатор техничких иновација потребних за одржавање процеса глобализације на постојећем нивоу.

Упоредно-историјска анализа утицаја процеса глобализације и различитих друштвених утицаја претходних епоха никада не показује потпуне аналогije. Некада су оне очигледне, али делимичне (као у случају културне хомогенизације, процеса робне размене, миграција и десуверенизације). Некада оне практично и не постоје, као у случају процеса временско-просторне компресије који су омогућиле технолошке иновације 20. века.

Испоставља се да је утицај глобализације у данашњем виду *у највећој мери нејативан* када је постојаност црквене структуре у питању, мада *постоје и позитивни аспекти* уколико се искористе на прави начин. У односу према процесу глобализације у будућности треба бити максимално критичан, узимајући у обзир његову ширину и динамичност, али и неизвесност његовог тока. Суштина критичког става Цркве према глобализацији треба да буде у што бољем идентификовању суштине тог процеса и његових специфичности са једне стране, као и у сталном праћењу његовог развоја са друге, при чему истраживање треба да се врши *sine ira et studio* уз упоредно уважавање историјских искустава и темељних еклисиолошких постулата када је реч о последицама које тај процес доноси у црквени живот.





Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

Додатак





Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

Црква у времену глобализације*

Расправа о глобализацији се у широј јавности углавном своди на економско-финансијски аспект и дискурс еколошких питања (обе теме су додатно актуелизоване због две кризе глобалног карактера: економске и еколошке). Ширина, слојевитост, па и противречности процеса глобализације ипак далеко превазилазе поменуте равни. У том ширем контексту глобализација се намеће као изазов Православној цркви, која већ неко време промишља решења за мисију и функционисање њених чланова у савременом свету.

Најједноставније је дати одговор на глобалне феномене попут система вредности потрошачког друштва. Он је због своје девијантности потпуно неприхватљив: конзумеристички начин живота је неспојив са подвижничко-литургијским етосом Цркве. Нажалост, у пракси већ имамо озбиљне назнаке агресије конзумеризма на хришћанску свест – огроман број верника одлази у храмове само да би „задовољили своје тренутне духовне потребе“ у крајње потрошачком смислу и без идеје за дубљу идентификацију, док се парохијски живот најчешће своди на традиционализам и својеврсни „духовни сервис“ (појава коју је још у прошлом веку осудио отац Александар Шмеман).

Знатно тежи задатак јесте у погледу дефинисања црквеног односа према феноменима глобализације који немају изражено вредносно усмерење. Један од таквих изазова је временско просторна компресија, *par excellence* феномен технолошке цивилизације који се односи на брзо прелажење огромних даљина помоћу савремених транспортних средстава, али и на виртуелно укидање просторних баријера коришћењем Интернета. У организационом смислу то је од велике помоћи, с обзиром на повећану динамику окупљања свештенства и могућност интерактивног контакта. Истовремено, међутим, литургијско функционисање верника који су стално у покрету постаје сложеније и слаби могућност њиховог дубљег везивања за конкретну литургијску заједницу. Посебне дилеме се отварају у погледу различитих интернет-заједница хришћана и евентуалног психолошког удаљавања од литургијског центра сабрања. Чини се да је код ових и сличних феномена најбоље придржавати се методологије афирмативно критичке селекције употребе технолошких средстава.

Најтежа питања за решавање су концептуалног карактера јер преливају противречности глобализације на древне проблеме црквеног живота. Одличан пример је концепт класичног државног суверенитета, који је процесом глобалног економског повезивања и стварања глобалних војнополитичких савеза практично суспендован (осим у случају неколико регионалних сила какве су Руска Федерација и НР Кина). Државни суверенитети и са њима повезано истицање припадности нацији науштрб припадности цркви (етнофилетизам) су у прошлом веку направили огромне проблеме Православној цркви – сетимо се само неканонских формација у земљама насталим распадом бившег Совјет-

ског Савеза и Југославије. На први поглед, Црква би зато свим силама требало да подржи даље слабљење суверенитета националних држава у корист глобалне надржавне парадигме. Дубљи увид у ову проблематику, међутим, показује управо супротно јер је искуство многих хришћанских народа у униполарном свету застрашујуће (пример православних Срба на Косову и Метохији је довољно речит). Сличан парадокс постоји и у погледу глобалне хегемоније западног културног обрасца. С тим у вези, Црква препознаје чињеницу да је енглески језик средство глобалне комуникације и то јој веома олакшава мисионарске активности. С друге стране, она је призвана да се одупре моделу тоталне културне унификације и подржи аутентичност сваке културе.

Ово су само нека питања која указују на потребу дубоког расуђивања да би се на изазове глобализације одговорило на прави начин – актуелизација древног Предања Цркве можда никада није била сложенији подухват него што је данас.

**Текст је првобитно објављен у Полицији
у рубрици Погледи, 24. децембра 2009. године.*



Етички корени глобалне финансијске кризе*

Пре разматрања конкретних етичких корена глобалне финансијске кризе претходно морамо да идентификујемо саме темеље савременог финансијског система. Глобални финансијски систем је (чак и у неким земљама чији се поредак сматра комунистичким, попут НР Кине) базиран на капиталистичком систему вредности и начину функционисања. Једна од најпознатијих (и најзанимљивијих) теза о историјском настанку таквог система је студија Макса Вебера под називом *Протестантска етика и дух капитализма*. Вебер је корен капиталистичког система пронашао у друштвеном утицају учења о предестинацији Жана Калвина, предводника једног од три доминантне гране раног протестантизма. Учење о предестинацији је значило фактичко предодређење за вечно спасење или пропаст, при чему су спољашња обележја нечије предодређености за спасење била, између осталог, материјално благостање и успех у животу. Зато су се протестанти који су следовали Калвиновом учењу одликовали великом активношћу на пољу поштеност и вредног рада, штедљивошћу и стицањем материјалних средстава, што је била иницијална акција за што већу акумулацију капитала.

Ова почетна фаза надахнута религијом се није дуго задржала у наведеном облику. Већ у 17. и 18. веку долази до одређених промена које доводе до система који у ужом смислу можемо назвати капиталистичким. Ерих Фром, у својој познатој студији *Здраво друштво*, капиталистички систем тог периода разлаже на неколико компоненти, наводећи да је исти био састављен од слободних људи у друштвено-правном смислу (односно људи који су имали слободу да свој рад понуде на тржишту рада), затим самог тржишта рада и производа на коме би се формирала и одређена цена, приватног власништва над средствима за производњу и још неких претпоставки, попут оне да ће конкуренција сама по себи допринети квалитету производа и бољитку свих, те да је профит коме теже и радници и они који их запошљавају нешто што ће свима донети благостање. То је била почетна парадигма у тренутку када Западну Европу још увек није заплуснуо талас атеизма. Тако је у то време још увек било срамота користити нелојалне методе конкуренције, те није било потребе за државном регулацијом таквих појава: гледано калвинистичким приступом, ако се неко на бескрупулозан начин на тржишту борио да покаже своју предодређеност за спасење, онда је заправо срљао у пропаст.

Међутим, како се Европа све више одаљује од хришћанства и полази путем рационализма, а потом и отвореног (па чак и борбеног) атеизма, тако и сама форма капитализма нагиње ка другом систему вредности и у складу са тим се трансформише у пракси. Већ у 19. веку добијамо један нељудски систем базиран на крајњој експлоатацији радника, који су принуђени да траже начина да се заштите у неравноправној борби са поседницима средстава за

производњу. Капиталисти тог времена нису гајили никакво саосећање према радницима нити су имали било какав осећај алтруизма, чему је сигурно у одређеној мери допринела и западна индивидуалистичка мисао пренета у подручје економије. У сваком случају, нељудска експлоатација радника у овом периоду је прво застрањење капиталистичког система. Ту се уочава и први етички корен глобалне финансијске кризе коју имамо данас, а то је одсуство осећаја за другог, за човека који је у немаштини и коме је потребна помоћ. Још један корен етичке кризе коју данас осећамо је разлика у односу на првобитни капиталистички систем који се у великој мери одражавао кроз етос штедње и нерасипништва уз марљив рад, како то добро примећује Фром, док већ у 19. веку расипништво поседника средстава за производњу веома долази до изражаја. Полако се зачињу и велике неправде капиталистичког система (о којима је сјајно писао Берђајев у 20. веку), огледане у томе да неко може да изобилује а да не ради, док са друге стране, они који највише раде често живе у веома тешким условима.

Тридесете године двадесетог века у економској сфери доносе Велику депресију, док се после Другог светског рата као посебан феномен глобалног капиталистичког друштва јавља такозвано потрошачко друштво. То је до тада био невиђен феномен – друштво у коме је сваки човек императивно и првенствено у улози потрошача. Човек је у таквом друштвеном систему постао потврђен ако је могао довољно да троши – степен потрошње је фактички изједначен са потврдом друштвеног статуса неке особе. За потрошачко друштво се углавном констатује да негује хедонистичке норме задовољавања различитих материјалних тежњи и потреба. Пољски мислилац Зигмунд Бауман, међутим, иронично примећује да суштина потрошачког друштва није у тренутном конзумирању одређених материјалних добара, већ прижељкивању будуће потрошње и доживљаја који стимулишу све јачу и јачу жељу за стицањем и потрошњом.

Ефекте идеологије потрошачког друштва, нажалост, осећају и православни хришћани јер је приметан покушај да се вреднују чак и духовне вредности. Тако многи хришћани секуларизоване свести наводе да одлазе у храм да би „задовољили своје личне духовне потребе“. То није исправно јер ми треба да долазимо на црквена сабрања са свешћу да смо део Тела Христовог, да би се преобразили у Христу и стекли нови Живот у заједници са осталима, а не просто да бисмо задовољавали своје духовне потребе у потрошачком маниру и користили Цркву као својеврсни духовни сервис.

Да сумирамо: три су основна етичка разлога и „пукотине“ на телу капитализма који су довели до глобалне финансијске кризе. Први етички корен глобалне кризе је етос расипништва који је посебно изражен у потрошачком друштву у коме је велики број потреба наметнут: човек више нема жељу да нешто другачије учини, већ је приморан да купи и потроши. Цео систем вас моделира тако да ви треба што више да трчите напред, стичете и трошите без потраге за

смислом свега тога. Не треба тражити смислен циљ, већ пратити mainstream – то је девиза савремене потрошачке цивилизације.

Други етички корен глобалне финансијске кризе је одсуство емпатије и елементарног осећаја за другог човека. У данашњем глобализованом свету један од најјачих центара моћи су мултинационалне компаније које саме по себи немају осећај за сиромашне и угрожене слојеве становништва. Тај недостатак осећаја за другог у матрици корпоративног капитала се прелама кроз бескомпромисну борбу на тржишту, а посредно се прелива на општедруштвене токове.

И трећи, кључни генератор кризе, јесте огромна похлепа чије размере нису виђене у историји света. Та похлепа је довела до тога да се кредитирају већ узети кредити и да се продаје оно чиме се још не располаже да би се то исто (и реално гледано непостојеће) још више увећало. Похлепа се више не испољава кроз наметање високих цена или монополистички положај на тржишту, већ кроз продају онога што се и не поседује. Та врста похлепе изражена кроз сумануту трку за профитом је и истовремено убедљиво најјачи генератор глобалне финансијске кризе.

Ма колико да је Калвинова теолошка платформа била девијација, циљ који су калвинисти имали приликом стицања материјалних добара је био племенит: људи су поштено и марљиво радили и стицали у жељи да постигну макар психолошко уверење о спасењу. У савременом капиталистичком систему не постоји циљ осим стицања профита као таквог – а када једном себи наметнете такав циљ, етика постаје беспредметна и сувишна и само успорава ваше кретање напред.

Целу причу можемо мало да апстрахујемо и генерализујемо и да кажемо да је глобална финансијска криза заправо глобална антрополошка криза. Човек је дошао у кризу, тачније, у кризу односа према себи, другоме, и наравно, према Богу. Човек је данас постао подређен стварима, постао је шраф у великој машинерији. У целом систему је замењено место субјекта и објекта, систем је дубоко дехуманизован и не види човека – осим када га користи. Професор Христо Јанарас с тим у вези одлично примећује да је у таквом систему функционисања сам човек објективизиран и сведен на чисто квантитативно одредиве категорије.

Православни хришћани треба да покушају оно што је Имануел Кант назвао новим коперниканским обртом, а то је да се константно боре да објекат (цео систем) прилагоде човеку, не супротно. Естаблишменти најмоћнијих земаља, међутим, на такав корак сигурно нису спремни. То значи да оно што Православна Црква може да понуди као решење није на макросоцијалној равни, у контексту глобалног уређивања институција, већ на микросоцијалној равни, усходним путем, од појединачних личности ка горе, тачније формирањем конкретних личности који ће већ сутра можда бити на челу неке важне институције. Како то лепо подвлачи епископ Анастасије Јанулатос, Православна Црква

не треба да се поводи за стратегијом Римокатоличке и такмичи са стручним институцијама у давању институционалних решења, већ првенствено треба да је верна вековном етосу преображења конкретних личности. Тиме ће кроз један одређени период Црква дати најбољи допринос решавању ове кризе. На сличан начин је Црква једну чисто паганску Римску империју успела да преобрази у хришћанско РOMEјско царство. У односу према свом ближњем православни хришћани ће тако дати главни допринос: свако од нас зна конкретног комшију, пријатеља, можда и непријатеља... угроженог овом кризом и према њима се треба односити по примеру Милостивог Самарјанина.

На крају крајева, као што један велики човек лепо рече, ако не можемо од овог света направити рајско место, можемо учинити да не постане паклено. Једино градећи оазе у својој личној околини и на свом личном примеру – штедљивошћу уместо расипништвом, емпатијом и алтруизмом уместо себичношћу и затвореношћу, неуморним стицањем врлина зарад спасења уместо неуморним стицањем новца зарад наметнутих потреба – на најбољи могући начин ћемо дати лични одговор на глобалну финансијску кризу – сада и убудуће.

** Ауторизовано предавање одржано 28. марта 2009. године при храму св. Александра Невског у Београду у оквиру циклуса предавања под називом Светска криза и православље*



Коперникански обрт у глобалној кризи*

Експертске анализе јасно предочавају да проблем глобалне финансијске кризе не може бити решен простим стимулансом посрнулог тржишта. Разлог је једноставан: генератор кризе на тај начин не би био уништен већ би временом само ојачао претећи још већим последицама. Потребна је промена у самој структури система који је дубоко дехуманизован с обзиром на то да се у његовом центру као врхунска вредност не налази човек већ профит. Иако је цео систем усмерен ка задовољавању потреба човека као јединке, управо је човек постао производ сведен на квантитативно одредиве категорије радног учинка у контексту остваривања нечијег профита. Од субјекта куповине он се суштински свео на објекат у једном немилосрдном систему у коме је богатство једина светиња. Ту је основни етички генератор кризе: похлепа невиђених размера.

Постоји и низ додатних проблема узрокованих суманутом трком за профитом. Узмимо пример информатичке области и фундаменталних софтверских решења чије сте нове верзије практично приморани да купите, иако постојеће подмирују потребе и добро функционишу. Тај гест принуде корисника био би разумљив да је мотивисан напретком, међутим, профит је тај који намеће кретање напред. О томе најбоље сведочи пораст броја „багова“, нестабилности система и сигурносних „закрпа“ нових верзија (истине ради, треба навести и то да постоје одступања од овог правила). То засигурно не би био случај да је технолошки напредак и квалитет производа на првом месту.

Овде лежи један дубљи проблем, а то је нестанак критичке свести купаца која би према основним економским постулатима требало да одређује понуду и тражњу на тржишту. Тачније, свест је из критичке трансформисана у конформистичку – императив времена постаје прилагодити се, а не одабрати; укључити се у нови ток уместо одредити га, поготово у случају монополистичких окружења. Имајући све то у виду, идеја саморегулаторних механизма одржања тржишта у условима дивљег капитализма (придев „дивљи“ је адекватнији од „либерални“, прим. аутора) чиста је бесмислица.

Мора се признати да се већина хришћана помирила са неправдом и парадоксима постојећег глобалног финансијског система. Но то није разлог да мањина престане критички да размишља и делује. Оно што „критичка мањина“ у том контексту може понудити није експертска анализа нити институционално решење (о томе треба да се брину „think tank-ови“ економиста) већ аутентични став према другом човеку. Вредносну алтернативу дивљем капитализму треба свакодневно показивати у сопственом животу: у кући, школи, на послу, улици... Доминантна равна црквеног одговора на глобалну кризу је у формирању антипрофитабилног односа хришћана према људима из своје околине који ће бити на директном удару кризе. Такав приступ, наравно, неће спасити берзе и

корпорације, али ни Христос није дошао у овај свет да би спасавао сличне институције, већ конкретне људе.

Оздрављење друштва од оваквих и сличних потреса није могуће одједном и нисходним путем, већ постепено и усходним приступом који иде од сваке појединачне ћелије – конкретног човека са именом и презименом. Коперникански обрт ће се тешко десити на макросоцијалном плану и ту ће по свему судећи опет бити пронађен неки систем моделиран према кроју најбогатијих. Упркос томе, увек је могућ преображај на микросоцијалном нивоу, а одатле и његов усходни пут ка макросоцијалном.

У том смислу, Црква је призвана да свој одговор пружи константним и упорним истрајавањем у формирању аутентичних личности које ће имати критички поглед на светске феномене, етос пожртвовања и осећај одговорности за своју околину. Историја раног хришћанства и његовог доприноса преображају посрнулог римског друштва нам даје наду за успех.

**Текст је првобитно објављен у Полицици, 19. децембра 2008. године.*



Видовдански етос у времену глобализације*

Често имамо прилику да чујемо констатацију да је време у коме живимо тешко. То није у потпуности тачно, поготово у односу на тежину времена косовских јунака и времена које је уследило после Косовске битке. Опет, не можемо рећи ни да живимо у лагодном времену – довољно је да се окренемо око себе и приметимо толико несрећних људи који живе на рубу материјалне егзистенције. Како онда можемо окарактерисати наше време? Прави одговор је да живимо у *сложеном* времену које одликује један изузетно сложен феномен глобализације. Тај феномен није могуће свести на једну раван, економско-финансијску, мада се то најчешће чини. Глобализација, међутим, не мења само нашу економско-финансијску сферу деловања, већ и културу, политику, начин размишљања, психолошки профил личности... За концепт глобалног повезивања људи, роба, услуга, информација не можемо рећи ни да је сам по себи лош ни добар, али је императив да његове примењене одлике што боље уочимо и јасно укажемо на позитивне и негативне аспекте у реалном животу.

За глобализациони феномен потрошачког друштва сасвим сигурно можемо рећи да је цивилизацијски разоран. У њему је човек пре свега и изнад свега стављен у улогу потрошача и поседника материјалних добара. И у ранијим епохама су материјална средства била важна, али никада нису представљала суштину нашег битовања, док је у потрошачкој цивилизацији човек остварен онолико колико поседује. У њој не постоји проблем греха и неморалности (у дневној штампи ћете редовно читати о „контроверзним бизнисменима“ који се не могу подичити моралним животом, али су ипак успешни), али постоји проблем неостварености каријере и материјалног богатства. Таквог финансијски неоствареног човека једноставно називају „губитником“.

Логика потрошачке цивилизације гута све на шта наиђе, па тако и самог човека, који желећи да у њој пронађе задовољавање својих материјалних потреба и сам на крају постаје сводив на економски одредиве категорије и постаје објекат у суровом систему. И то још није крај – у потрошачкој цивилизацији се и духовне вредности покушавају свести на потрошачке потребе: срећемо многе хришћане који кажу да не налазе свој идентитет у Цркви, али да у њу иду када осете духовну потребу, што је одраз типично потрошачког менталитета, само на духовној равни.

Потрошачко друштво је изнедрило велики број проблема, а један је у свој својој величини видљив управо сада – глобална финансијска криза. Она није ништа друго до производ девијације и утицаја конзумеризма на пољу људске личности – њен корен је у огромној, до сада невиђеној похлепи и себичности. Та похлепа је довела до тога да савремени човек покуша да умножи капитал који још увек није стекао, капитал који је само фиктивно његов. Финансијске анализе штуро указују да је то кредитна, дужничка криза, али у антрополошком

преводу то значи да је савремени човек желео да се обогати и умножавањем оног богатства које још није стекао. Тај вид похлепе се по први пут среће у људској историји.

Има ли какве везе видовданска етика са проблемом глобалног конзумеризма и глобалне финансијске кризе? Није ли беспредметно разговарати о видовданским вредностима у 21. веку? Одговор је једноставан: управо је видовданска етика кључ за решавање нагомиланих проблема и огромних девијација савременог друштва. Уколико смо напред констатовали да је основни проблем савремене цивилизације похлепа, себичност и крајњи индивидуализам, онда је решење за тај проблем једино у афирмацији *етоса жртве за друго*. Препознавања другог човека у његовом лику, личности, имену, а не у броју и квантитативно одредивим категоријама потрошачке цивилизације. Такав етос жртве за другог су управо показали косовски јунаци којих се сећамо ових дана, на челу са својим светим и честитим кнезом Лазаром.

Свети кнез је са својом војском кренуо на Косово поље не ради витешког обрачуна и ратничког похода. Не треба наседати на тезу да су православни Срби тобоже ратнички народ и да баштинимо ратничку традицију јер то просто није тачно – православни Срби су домаћински народ, везан за породицу, огњиште, родно место... Војска коју је водио часни кнез се састојала пре свега од људи који су пошли у бој да би заштитили породице и ближње, знајући да би их Отоманска империја поробила не само физички, већ и духовно. Са друге стране, кнез Лазар је могао, по принципима потрошачког друштва, да размишља само о свом интересу и склопи пакт са султаном, у ком случају би сугурно напредовао у земаљској служби (данас: „каријери“). Али честити кнез није размишљао на тај начин јер се није руководио етиком личне добити, већ етиком жртве за другог. То што му је Бог подарио службу да буде управитељ једног дела српске територије је схватао као одговорност за другог, а не као службу господарења над другим. И зато је толико велики у свести нашег народа, а његова жртва није само историјски важна, већ је актуелна до краја света и века.

У времену глобализације примећујемо колико је етос видовданске жртве важан. Неко ће можда упитати са киме то ми треба да се боримо у данашњем времену? Одговор је: највише против сопственог егоизма с обзиром да смо у великој мери постали баштиници потрошачке културе, а не етоса видовданских ратника. Баштиници културе идола и смрти, а не културе живота (вечног). Већина наших суграђана данас размишља на потрошачки начин: битно је за себе стећи и обезбедити, а није важно у каквом је положају онај други. То је оно што наше свете заступнике пред Престолом Господњим веома жалости, али они ипак не одустају од нас и једнако заступнички се моле и сада. А „ген“ видовданског етоса, тај дубоко укорени хришћански осећај жртве за другог још увек живи у овом народу – није преовлађујући у броју, али је моћнији. Као што мало соли да укус целом јелу, тако и тај мали број но-

силаца аутентичног етоса пожртвовања може учинити да Србија опет просија видовданским надахнућем.

Не треба да наседамо на лажи да ће нам бити боље за годину, две, пет... Не треба да се лажемо већ да говоримо отворено. Потребно је да се појаве људи који ће отворено рећи да је ово тренутак жртве за оне који долазе после нас, за нашу децу, и њихову децу, а да за себе лично не очекујемо бољитак. Када Господ пошаље такве људе који ће својим личним животом и пожртвованошћу показати да не треба да тражимо само за себе, већ и за друге, као што свети кнез Лазар и његова света војска нису тражили за себе, већ су себе дали у жртву за друге, то ће бити почетак преображаја Србије и у институционалном погледу. И тај тренутак ће, ако Бог да, доћи. Ипак, етос жртве за другог не треба да тражимо само од наших представника у институционалном систему и да пасивно чекамо да се ствари промене. Промена првенствено мора да се деси у нашем сопственом животу. То и јесте вечити одговор хришћана на изазове времена, одговор који није на равни институција, већ на равни личности. Ако свако од нас промисли колико има људи у својој околини који оскудевају у било ком другом смислу и ако било шта конкретно учини у том погледу, па нека је то удељивање и корице хлеба, Србија ће се преобразити. Морамо поћи сами од себе и не заборављати људе око себе, без чега не треба размишљати о неким великим „пројектима“ преображаја целог друштва. На Страшном Суду ћемо дати одговор за конкретне људе из своје околине, људе са именом и презименом. Сетимо се само приче о убогом Лазару и богаташу анонимном [= безличном – богаташ убогог Лазара није удостојио ни погледа, а Господ њега у еванђелској причи није удостојио ни имена]. Када се буду испитивале најтананије мисли сваког од нас, Господ неће постављати питање генијалних решења за глобалну финансијску кризу, већ ће нас питати за решавање кризе нашег личног живота и односа према другом човеку. Питаће нас колико смо у свом животу показали Видовдански етос жртве за другог, колико смо уопште видели човека са свим његовим потребама и патњама. И по томе ћемо се и овде и у Царству Божијем одмерити јесмо ли на страни честитог кнеза Лазара или на оној другој.

** Ауторизовано излагање приликом одржавања Видовданског сабора на Љубићу 2009. године.*



Парадокс отуђења у времену глобалних комуникација*

Глобалне електронске мреже су омогућиле милионима људи који су међусобно удаљени десетинама хиљада километара да на једноставан и економски исплатив начин успоставе комуникацију. Но истовремено се створила једна парадоксална ситуација – упоредо са све већим умрежавањем и повезивањем порастао је и степен отуђења међу људима. Наиме, како то да је решавањем проблема просторних баријера и контаката са онима који су, просторно гледано, удаљени дошло до појаве отуђења од оних који су у нашој непосредној близини?

Размотримо неколико простих примера тог парадокса. Најједноставнији је свакодневна слика у савременим породицама: родитељи који прате омиљене телевизијске емисије, док деца истовремено „сурфују“ на интернету. Ни трага од синергије и блискости директног односа, толико потребних у цивилизацији у којој је због пословних обавеза тако мало времена за окупљање породице. Други пример: популарна друштвена мрежа Facebook многим служи не само за успостављање комуникације са удаљеним личностима, већ и по правилу за контакт са онима који су у релативној близини (улица или кварт). Тако се млади све чешће поздрављају са „видимо се на Фејсу вечерас“ уместо са „видимо се у граду вечерас“. Шта тек рећи за пример наше црквене свакодневице и велики број хришћана који проводе сате на интернет форумима и друштвеним мрежама, окупљајући се око разних црквених тема, а одвајајући притом далеко мање времена за реална црквена сабрања у своме парохијском храму? Или за масовну појаву да се током службе у храму због „потребе“ доступности (која је у исто време одсутност са молитвеног сабрања) држи укључен мобилни телефон у цепу? А шта тек рећи за парадокс када у архиви интернет сајтова приметите да се неки хришћани укључују у електронске дискусије управо у време када би требало да су на недељној или празничној Литургији?

Не би било добро да на поменуте и сличне проблеме реагујемо бурно и детерминистички, окривљујући технологију као такву (чак су се и велики умови, попут Хајдегера, спотакли на томе камену). Исто тако не треба да прихватимо ни површне теорије које савремену технологију пореде са ножевима и виљушкама и њиховом употребом/злоупотребом. Савремене информационо-комуникационе технологије се од рудиментарних техничких средстава суштински разликују по могућности креирања виртуелног света који има сопствену логику и тежњу да замени реално окружење и због тога је према њима потребно концептуално одређење. Чини се да је у случају проблема отуђења пројављеног употребом савремених технологија најједноставнији одговор у афирмацији подвига директног општења. За православног хришћанина тај подвиг се очитује у односу према Светој Чаши, тј. према литургијском сабрању као таквом. Тежња ка што приснијем сједињењу са Христом кроз Свету Тајну Причешћа у

реалној физичкој и духовној заједници са својим ближњима је најбољи одговор православног хришћанина на проблем отуђења у савременој технолошкој цивилизацији – нигде нема веће блискости од оне која се за вечност успоставља већ овде и сада у Цркви као Телу Христовом и која ће у свој пуноћи заблистати по Другом доласку Господњем, када смрт и свака даљина буду у потпуности надвладани. А такав литургијски етос треба да заблиста и ван храма, тако што ће људи за нас бити пре свега личности са именом и ликом, а не псеудоними са електронском IP адресом.

**Уреднички уводник из Православној мисионара бр 6/2010*



Човек, технологија и свет који нам измиче*

Професор Ентони Гиденс, некадашњи директор Лондонске школе економије и политичких наука (LSE) и један од најпознатијих социолога данашњице, у свом познатом предавању под називом „Свет који нам измиче“ (Runaway world) наводи да је савремени свет у коме живимо све, само не предвидљив. Гиденс притом примећује један парадокс: наука и технологија су везане за идеју да свет учине предвидљивијим, а управо су оне те које су га учиниле непредвидљивијим него икада до сада. Он јасно запажа да наука и технологија уводе неизвесности са којима се раније нико није ни морао суочавати, наводећи еклатантан пример еколошке кризе, настале управо кроз утицај науке и технологије на природни свет који нас окружује. Лорд Гиденс у складу са реченим отворено позива научнике и интелектуалце да се одрекну сна филозофа просветитељства, али да не напусте идеју позитивног утицаја на свет. Чини се да је у том погледу суштинска порука упућивање на критички однос према науци и технологијама којима је савремени свет прожет.

Критички став према свему што нас окружује је увек био својствен аутентичним академским круговима, при чему је незаобилазно питање било веза са етичким постулатима. У контексту проблематике технологије, најчешћи став је да постоји условна етичка индиферентност исте. То би једноставно речено значило да технологија сама по себи не може да се узима као етички прихватљива или неприхватљива, осим у циљно и концептуално тачно одређеним случајевима. Примера ради, технологија обраде нуклеарне енергије се не може оценити из етичког аспекта. На том нивоу проблема технологије као такве се може говорити о мање или више безбедној фази обраде. Уколико, међутим, прецизно одредимо циљ те обраде, то је могуће, уз ограду да понекад циљ формално може изгледати прихватљив, али да концепција на коју се ослања то није. У том погледу, нуклеарно наоружање у контексту доктрине тзв. нуклеарног одвраћања представља технолошку имплементацију која у етичком погледу представља катастрофу. Оправдању не помажу ни најбоље апологије из области одбрамбених доктрина нити чињеница да је циљ одбрана, а не напад – проблем је у самој концепцији нуклеарног наоружања, које је *per se* усмерено против цивилног становништва јер је средство масовног уништења. Нажалост, није реално очекивати да ће се светске нуклеарне силе одрећи својих нуклеарних капацитета због колизије са етичким принципима, иако се на исте позивају у забрани коришћења нуклеарне технологије од стране других земаља. Ту долазимо до хипокризије која затвара круг бесмисла тог „света који нам измиче“. За решавање ове проблематике потребно је поћи од тога да се суштински проблем савременог човека у његовом односу према технологији прелама на равни урушавања аутентичне личности и њеног идентитета и интегритета, одакле посредно слеђује проблем погрешног приступа технологији.

Савремени човек је изгубио правилан однос према Богу, другом човеку, природи и, у крајњој инстанци, према себи самом. Ту је основни проблем – човек је престао је да буде аутентична личност. На овом месту се накратко треба подсетити основне разлике између поимања личности Западне и Источне Цркве – прва је одувек полазила примарно од самосвести као конститутивног елемента личности, а друга увек од односа са другом личношћу. Из полазишта западне теологије се изродио индивидуализам, а из њега посредно и различите девијације којима технолошки напредак само даје замајац. Примера ради, чињеница самосвести и разума као суштинског одређења личности је од стране нациста искоришћења у свом крајње девијантном облику, као псеудодоктринарна подлога за уништавање људи ометених у развоју коришћењем научних достигнућа из области хемије. Ништа мањи није проблем и у случају савремених технологија које се користе за абортус, управо полазећи од тога да још увек физиолошки неразвијено дете у утроби мајке није потпуна личност, јер његове биолошке функције и самосвест нису довољно развијене. Све се то могло избећи да се полазило од односа са другом личношћу као кључне ствари, односу који постоји како у случају лица са посебним потребама, тако и у случају нерођених беба. Овај потоњи случај поготово треба истражити и из аспекта пренаталне психологије, која јасно показује да се личност детета формира још у утроби мајке, зависно од односа који мајка има према њему, чиме савремена психологија потврђује вековно искуство Источне Цркве. Нажалост, западни модел одређења личности је данас превладао. Не треба, притом, заборавити да Запад данас није географски појам, већ да је то начин мишљења независан за географски положај, релативизованог глобализационим процесом. Тај западни начин мишљења је утицао да наше време није време подвига и преображаја личности на боље, у односу са другом личношћу, већ индивидуоцентрично живљење. Тако за несебичност једне личности према другој читамо само у рубрикама „Подвиг године“, мада би то требало да буде редовна појава у друштву, поготово хришћанском. Ту се види суштински проблем, а то је изостанак подвижничког става који би уништио сваки егоцентризам и човека усмерио према потреби другог човека. Нажалост, данас смо сведоци сасвим супротног става – све је више егоманије у којој други човек и свет око нас представљају искључиво простор остварења себичних интереса. Дакле, кључни проблем јесте у губљењу аутентичног идентитета, док је технологија само катализатор који омогућава да се погрешна стремљења личности развију до крајњих граница. Наметање етичких постулата споља, ван преображаја човекове личности изнутра, води само даљој хипокризији.

Потребно је нешто рећи и о конкретним проблемима у вези са коришћењем савремених технологија. На пољу информационих технологија, које се најбрже развијају, чини се да су два главна изазова по том питању проблем тоталног надзора и концепција виртуелног света као супституента реалности. Први

проблем је везан за рушење приватности и слободе појединца кроз страховиту пролиферацију података, наметање културе безбедности и опортунизма и свођење људи на безличне индивидуе и бројке у централним регистрима. О концепту друштва тоталног надзора је доста добро писао Мишел Фуко, користећи Бентамову парадигму Паноптикона, затвора кружног облика у коме је могућ тренутан и тоталан увид у сваки затворску јединицу. Савремени свет, нажалост, све више клизи ка својеврсном Паноптикону, користећи савремене технологије за праћење позиције, асоцијације и трансакција сваког појединца, при чему се суштински јавља проблем слободе појединца у глобалном друштву под тоталним надзором.

Други изазов који можемо назвати концептом виртуелног света као супституента реалности представља покушај да се од овог света и његових искушења побегне у други, имагинарни свет. Напретком технологије обраде видео и аудио сигнала данас постоје комерцијално доступни системи који омогућавају реалистично урањање у виртуелне дигиталне светове. Жалосно је видети дете чији су мишићи атрофирали, а кичмени стуб искривљен, зато што више воли да игра FIFA фудбалски симулатор на рачунару, него да изађе напоље са својим вршњацима и на здравом ваздуху одигра партију фудбала, кошарке, одбојке... Видео игре су само површински слој тог приступа, који је почетна тачка беге од реалности и потраге за виртуелним идентитетом, у коме ће човек покушати да се оствари ако то већ није успео у реалном животу. Уместо да покуша да активно делује у свету који га окружује, да га преобрази изнутра и споља и то тако што ће почети од преображаја своје личности, савремени човек бира другу могућност, а то је имагинарни преображај свог идентитета из удобности кућне фотеље и пренос свог живота у виртуелни свет. Тиме се проблеми не решавају, већ се само увећавају, а човекова личност губи још једну битку за свој идентитет.

Наведени проблематични аспекти могу бити преображени уколико се заузме критички став. Примера ради, концепт виртуелне стварности се може искористити позитивно, уколико се веже за едукативне сврхе, или, рецимо, у контексту војске, уколико се искористи за војне симулаторе и слично, при чему би се уштедела велика средства и сачувала природна околина. Све је, дакле, могуће преобразити, само је питање да ли савремени човек има снаге за то и да ли поседује исправно настројење своје личности. Нажалост, узевши у обзир стање у коме се свет налази, нема пуно места за оптимизам на глобалном нивоу. Савремени човек је толико уронио у улогу потрошача, да му друга није ни потребна – бити пасивни конзумент и предати се трендовима је постало нормативни услов постојања, уместо да норма буде у активном осмишљавању и одређивању технолошких токова. Ми као да не желимо да будемо субјект који одлучује, већ објект над којим се одлучује. Људска воља као да је у неком погледу сломљена. Нема савременог Имануела Канта технолошке сфере који би извршио Коперникански обрт 21. века и технологију вратио на место објекта, а човека у центар,

на место субјекта коме објекат треба да се прилагоди, а не супротно. Посебну одговорност имамо према деци – уколико она буду одрасла уз ретроградне емисије попут „Великог брата“, а ми због наших обавеза не будемо имали довољно времена да им дамо макар мали критички коментар на њих и упутимо на праве вредности, тешко да их чека светла будућност.

Узевши све у обзир, улога Цркве је велика, пре свега у погледу сведочења етоса преображења. Она би данас, више него икада до сада, требало да подстиче критички поглед на свет око себе и пројављује незаменљиве људске личности преображене Христом. Иако је тешко бити оптимиста и надати се да ће цело друштво по инерцији поћи путем преображаја личности, на ове проблеме је потребно константно указивати и чинити све да бар у својој породици као својеврсној микросоцијалној заједници поставимо ствари на здраве основе. Пут стога није нисходан, већ усходан – некада победа личности над индивидуализмом у оквиру само једне породице може бити весник почетка преображаја целог друштва.

** Ауторизовано предавање одржано на Војној техничком институцији у Београду, 17. априла 2008. године.*



Хришћански етос у доба Фејсбука*

Пред којим се изазовима глобализације налазе чланови Православне Цркве у савременом свету и каква решења постоје за мисију Цркве?

Глобализација је у ужем смислу процес који настаје после Другог светског рата под утицајем формирања великих војно-политичких блокова, економских савеза, широком употребом интерконтиненталних транспортних средстава и развојем информационо-комуникационих технологија. Сматрам да је кључни глобализациони изазов за Цркву временско-просторна компресија, која се односи на превазилажење просторних дистанци и изражена мобилност људи, као и свеопште учешће у сфери глобалних комуникација. И други изазови, попут културне хомогенизације, транстериторијалности и слабљења суверенитета националних држава су важни, али су у неком виду постојали и у претходним историјским епохама, док је временско просторна компресија *par excellence* глобализациони феномен. Ови феномени несумњиво отварају нове могућности за мисију Цркве, али упоредо стварају и нове проблеме.

Како се дефинише црквени однос према аспектима глобализације који су неспојиви са покретничко-либералним етосом Цркве?

Претпостављам да сте мислили на феномене вредносног релативизма, хедонизма и нехуманог изабљивања сиромашних земаља од стране мултинационалних компанија? У том погледу нема потребе тражити неко посебно решење већ треба дати јасан и недвосмислен негативан став, по могућству у званичној социјалној концепцији. Велики проблем представља и глобални потрошачки етос, који је само споља гледано вредносно неутралан. Тај етос покушава да под своју логику сведе чак и духовни живот – колико само верника данас долази у храмове да би „задовољили духовне потребе“, а не да би остварили свој идентитет у Христу? Или се срећу са свештеником само за „водице“ и сличне требе? А то је ништа друго до верна пројекција потрошачког менталитета на црквени живот који на тај начин поприма сервисни карактер. Такво стање на дужи рок је веома штетно и захтева озбиљну критичку опсервацију.

На који начин се СПЦ одулире моделу глобалне културне унификације?

Она то чини самим својим бићем. Сетимо се да у историјском смислу Источна Црква никада није имала искушење културне унификације унутар свог организма, што се поготово види у погледу језика богослужења и културних особености сваке помесне Цркве. Наше крсне славе и хришћански обичаји су још једна потврда културне особености једне помесне Православне Цркве. Једино што је међу помесним Црквама на глобалном нивоу у неку руку „унификовано“ јесте исповедање вере – један Господ, једна вера (Еф. 4, 5).

Може ли се литургијски доживљај моделирати и у интернет простору, под условом да поуздано знамо да припада Цркви?

Литургијски доживљај се у виртуелном простору може само делимично пренети из једног једноставног разлога: човек се не може „виртуелно“ причестити. Интернет може помоћи да људе информишемо о литургијском животу, али искуство тог живота се стиче непосредно. Стога виртуелни простор треба јасно одвојити од реалног живота конкретне литургијске заједнице којој одређени хришћанин припада. Форсирање концепта тзв. „електронске Цркве“ који пропагирају неки модернистички кругови да би задобили што више младих је огроман промашај јер заводи људе од основног циља који је сједињење са Христом и активно учешће у животу Цркве.

Колико је примамљив електронски дневник, блој за хришћански ритам живота?

Лично поседујем електронску презентацију организовану у виду блога (на адреси www.covekitehnologija.com) на којој повремено објављујем своје чланке, предавања, мишљења о одређеним темама. У том смислу сматрам да форма блога може бити веома корисна за православне теологе који повремено треба да објављују своје мисионарске текстове. Свакако да се блог може искористити и за опсервације актуелних тема хришћанског живота које би биле поучне за друге хришћане.

Да ли Црква треба да користи Фејсбук социјалну мрежу и да ли је она погодна за пренос црквених порука и међуцрквену комуникацију?

Лично нисам склон овој нити сличним социјалним мрежама, из више разлога. Први је чињеница да је реч о пројекту који је у рукама једне корпорације, што ће рећи да она одређује не само садашњи изглед, правила, концепт... већ и будући развој. Да ли ћемо већ сутра поред Фејсбук профила имати, рецимо, рекламне банере на чији садржај не можемо утицати? То нико не може гарантовати. Друго, постоји и проблем креативности и површности комуникације с обзиром да се спроводи на уско конципиран начин који је творац мреже предефинисао. Треће, постоји проблем аутентичности – свако може под произвољним именом да отвори налог на Фејсбуку. Посебан проблем је парадокс повећања асоцијалности чланова социјалних мрежа, који се односи на истовремено приближавање људи који су просторно удаљени, а фактичко отуђење од оних који су у најнепосреднијој близини. Видећемо шта ће време показати у том погледу, али ми се чини да концепт социјалних мрежа већ сада има много недостатака.

Како ајеловати на хришћанску одговорност младих који се све више одлучују да буду ошћени акћери вирћуелних интернет сабрања, нећо акћивни литургијски чланови Цркве?

Једино развијањем здраве литургијске свести. Свештеници су прва и најважнија карика – Христос је тај који призива људе, а ми свештеници морамо

да им пружимо све од себе да у подвижничко-литургијском животу своје Цркве осете „Очев дом“ и пронађу свој идентитет. Ту имам и лично искуство – Господу сам благодаран што ми је у почетку хришћанског живота послао изузетног духовника у личности о. Бранка (данас архимандрита Нектарија) Татарина. Друга важна карика су вероучитељи који имају огромну мисију да својим ученицима не преносе само знање већ и један здрав однос према литургијском животу. Веронаука је велика шанса за нашу Цркву да младима пренесе аутентичан хришћански доживљај. Зато је важно да вероучитељ са ученицима, поред рад на часу, заједно буде у храму на молитви и на причешћу. А тек потом да оствари и неки вид електронске комуникације са њима, тиме се посредно даје до знања да је непосредан физички контакт незаменљив. И трећа важна карика јесу академске богословске установе које формирају свештенике и вероучитеље. Овде опет имам лично искуство у погледу огромног значаја Православног богословског факултета у Београду за сопствено теолошко образовање.

Можеће ли нам изнећи податке колико грађана Србије учествује у интернет комуникацији, а колико верника активно приступа савременим информационим технологијама?

Према прошлгодишњим истраживањима употребе информационо-комуникационих технологија које је спровео Републички завод за статистику, само половина домаћинстава Србије је поседовало рачунар, а четрдесет посто интернет прикључак. Свакако да је тако мали проценат условљен факторима различите врсте: вишегодишњом тешком економском ситуацијом у нашој земљи, старосћу нације (највећи број корисника интернета увек су млади људи), неадекватном институционалном подршком информатичком сектору. А што се тиче броја православних хришћана који су активни на интернету, субјективан утисак је да он у потпуности зависи од старосне доби: млади су потпуно активни, а старији готово неактивни.

СПЦ је аргументовано критиковала шзв. „чишвање Србије“, односно пројекат увођења биометријских система идентификације за све грађане, што је наишло и на подршку светских организација које се боре за право на приватност уз нескривено одушевљење што се српски народ, толико медијски оцрњен задњих година, бори са својом Црквом за своја електронска права. Зашто је ошасан шзв. „информациони шошализам“?

Не можемо говорити о тоталитаризму у историјском, правно-политичком смислу који је дефинисан помоћу тачно одређених друштвених параметара, али можемо у смислу тоталног покривања информационог спектра у једном друштву, било да је реч о тоталном електронском надзору популације, контроли над мас-медијском сфером или њиховој комбинацији. Биометријски системи које сте поменули су само једна карика у сложеном ланцу. Друштво под надзором не рађа слободне људе, већ конформисте и ту је осн-

овна опасност која се тиче слободе и дигнитета личности и могућности њене спонтане делатности у друштву.

Познајо је да је СПЦ Жичким айелом актиуелизовала њишање заштићене приватности и дигнитетна грађана Србије у контексту биометријских система идентификације. Да ли су ови закључци и данас актуелни и колико су утицали на недоумице верника и осталих грађана?

Закључци који су пре шест година донети у Жичи су и дан-данас актуелни уколико се контекстуализују. Велика Британија је, рецимо, пре неколико месеци после вишегодишњих дебата, притиска једног дела академске заједнице и невладиног сектора потпуно укинула биометријске личне карте и централну базу биометријских података, иако је то био пројекат који је лабуристичка влада годинама здушно пропагирала. Немачка је такође укинула обавезно узимање биометрије од грађана још пре три године. У Србији је стање у том погледу неодређено – СПЦ јесте извојевала једну важну битку на пољу приватности, али је свест о значају приватности међу нашим грађанима на веома ниском нивоу. Мишљења међу верницима се, нажалост, често крећу између два екстремна пола: један је површина релативизација значаја борбе за приватност, а други је подизање претеране панике без трезвог промишљања.

Може ли се појавити јасна граница када „електронска демократија“ престаје да буде један од саставних концепата информационог друштва, а када угрожава слободу и критичку мисао у технолошкој цивилизацији?

Мера је положај човека – уколико је он скрајнут, подређен неком безличном циљу или му се намеће неко технолошко решење, онда се налазимо на клизавом терену, ма чиме се исти правдао. Информационо друштво данашњице у великој мери постаје информационо-контролисано друштво под утицајем некритичког модернизма, процеса релативизације приватности, наметањем културе безбедности у императивном смислу, дехуманизоване рационализације и оним што неки аутори називају доктрином „фискалног детерминизма“, која се ослања искључиво на смањење трошкова. Потребно је вратити човеку место које му припада, а то није једноставан задатак, захтева мобилизацију свих мислених капацитета једног друштва.

Црква је преузела цивилизацијску одговорност и покренула њишање друштвене одговорности осталих институција и академске заједнице. Да ли је за проширивање базе података у Србији потребна масовна сагласност грађана, одвајање јавне дебате и дискусија, обзиром да се планирају масовне централизоване базе података у будућности?

Јавна дебата у погледу питања која сте навели је свакако потребна и логично је да постоји у свим савременим друштвима која негују права и слободе грађана. У Србији та јавна дебата још увек није на задовољавајућем нивоу, али је приметно да се појављује све више припадника академске заједнице

који препознају важност ове проблематике. Није наодмет поменути и огроман значај формирања Покрета за електронску приватност, који води познати информатички стручњак Александар Арсенин. Та грађанска иницијатива је покренула нека важна питања у широј јавности. Проблематиком афирмације и заштите приватности примарно и треба да се баве таква удружења и академска заједница, док је Црква ту да пружи подршку.

При Архиепископији београдско-карловачкој постоји Центар за проучавање и употребу савремених технологија, који је јединствен у православном свету. Које су досадашње заслуге овог Центра? Многи су били зашечени авангардним покретањем овог ишћања.

Чланови поменутог Центра су у протекле три године били активни на више поља. Поменућу само најважније: учешће у великом броју стручних скупова на тему употребе информационо-комуникационих технологија, стратегија сигурности и безбедности информација у савременом друштву, ангажовање у Радној групи за ћирилични интернет домен Србије, израде критичких опсервација у погледу предлога неких законских решења. Посебан куриозитет је што су наши стручни сарадници ангажовани на потпуно добровољној основи.

На који начин Црква може да уииче на поћешак преображаја Србије у инстићуционалном погледу погсећајући на ећос жрћиве за друћој који је вечићи одговор хришћанина на изазове времена? Како у поћрошачкој цивилизацији крајњеј индивидуализма афирмисаћи видовдански ећос?

О томе сам говорио пре две године на отварању Видовданског сабора на Љубићу. Глобално потрошачко друштво нас моделује као људе са својим потребама, материјалним и духовним, које је потребно задовољити, док се наш ближњи у тој поставци слабо примећује. Хришћанство, са друге стране, говори о ближњем као кључној шанси за спасење. Конкретан пример: свако од нас ће током седмице наићи на макар једног човека у оскудици, материјалној или духовној. Потрошачка свест ће поћи од тога да је то његов проблем, или у најбољем случају, да има неко други ко брине за социјално угрожене слојеве становништва. За хришћанску свест, међутим, тај човек је онај за кога ће се дати одговор на Страшном Суду и одмах се поставља питање шта смо учинили да га нахранимо, оденемо, заштитимо или макар утешимо. Заборавите велике институционалне „пројекте“ ако на микросоцијалном плану не изведемо ову кључну трансформацију на плану свести српског народа који себе у највећем проценту сматра православним. То је видовдански етос у времену глобализације – етос пожртвованости за ближњег у свакој животној ситуацији. Тај етос је гарант нашег опстанка овде, али и путоказ за живот вечни.

**Интервју објављен у Православљу бр. 1055/2011.*

Хришћански глобализам у времену глобализације*

За проблематику односа хришћана према глобализацији влада приметно интересовање, али су уочљиве и тешкоће када је потребно сучелити супротстављене ставове. Такво стање захтева елиминисање неколико препрека да би се успоставила квалитетна дискусија.

Прва препрека је термилошке природе, јер се основни појмови у овом домену често мешају. Примера ради, веома често се поистовећују термини *глобализам* и *глобализација*, иако су у питању две потпуно различите ствари – глобализам је доктринарни поглед на свет у целости, док је глобализација историјски феномен, процес глобалног повезивања који се у ужем смислу одиграва од краја Другог светског рата па наовамо. Дакле, на првом месту је потребно поћи од прецизне терминологије како бисмо знали о чему уопште говоримо.

Друга препрека за реално сагледавање изазова глобализације је свођење тог процеса само на економску и политичку раван. То је погрешан пут, с обзиром на то да је глобализација веома сложен феномен – није спорно да је глобално политичко-економско повезивање један од најважнијих фактора, но оно ни у ком случају није једино које је релевантно. Глобализација носи и културне, технолошке, религијске и многе друге конотације. Исто важи и за историјске аналогije: иако постоје очигледне сличности са древним епохама, савремени процес глобализације има доста тога јединственог што га чини несводивим на претходна историјска искуства.

Трећа препрека је субјективног карактера и односи се на острашћеност према овој теми. Ставови према глобализацији су често дијаметрално супротни, јер зависе од оног аспекта који се уважава, односно оног који се занемарује. Тако међу хришћанима постоје и огорчени противници глобализације и крајњи конформисти. Први превиђају мисионарске шансе и могућности за ефикасније деловање у организационом смислу које глобално повезивање света отвара, док други затварају очи пред проблемом глобалног потрошачког менталитета, еколошке катастрофе (еколошка криза је већ превазиђен појам), огромних друштвених неједнакости. Стога је објективност предуслов за квалитетну анализу и уважавање предности и мана које феномен глобализације носи.

Суштински одговор на процес глобализације је, међутим, дат вековима раније, и то од стране Светитеља Цркве – јединих истинских „глобалиста“ кроз историју. Ово стога што је једини аутентични глобализам онај који својим молитвеним ставом представљају управо Светитељи Христови: иако нису били светски путници, нити технолошки глобално умрежени, они су својом жртвеном молитвом обухватили *цео створени свет*, желећи да сви људи буду спасени у Христу. То је једини аутентични поглед на свет у целини, који је неупоредиво изнад интересних претпоставки које су данас доминантни покретачи

процеса глобализације. И ту је крст савремених хришћана који су у постојање призвани у времену глобализације. Тај крст се састоји у неговању *еѿоса хришћанскої глобализма* који се пројављује не само у жељи за глобалним повезивањем, већ пре свега у молитви за спасење некога ко је *ѿамо*. Тај крст је можда лудост за данашњи глобализовани свет који углавном почива на профиту и задовољавању личних потреба. Али тај крст је и *сила Божија нама који се сїасавамо* (1Кор 1, 18).

**Уреднички уводник из Православної мисионара 2/2011.*



ЧОВЕК И ТЕХНОЛОГИЈА
www.covekitehnologija.com

ЛИТЕРАТУРА

Извори

1. ТРАЛИЈАНЦИМА (Посланица Тралијанцима светог Игњатија Богоносца) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 248–253.
2. МАГНЕЖАНИМА (Посланица Магнежанима светог Игњатија Богоносца) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 242–247.
3. ЕФЕСЦИМА (Посланица Ефесцима светог Игњатија Богоносца) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 233–241.
4. СМИРЊАНИМА (Посланица Смирњанима светог Игњатија Богоносца) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 259–264.
5. ФИЛАДЕЛФИЦИМА (Посланица Филадельфијцима светог Игњатија Богоносца) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 254–258.
6. РИМЉАНИМА (Посланица Римљанима светог Игњатија Богоносца) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 227–232.
7. ФИЛИПЉАНИМА (Посланица Филипљанима свейої Поликарпа Смирнскої) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 275–281.
8. СВЕШТЕНИ КАНОНИ (Свештени канони Цркве) 2005. превод и коментар Атанасије Јевтић, Београд 2005.
9. КОРИНЋАНИМА ПРВА (Прва йосланица Коринћанима свейої Климентиа Римскої) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 173–210.
10. КОРИНЋАНИМА ДРУГА (Друга йосланица Коринћанима свейої Климентиа Римскої) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 211–223.
11. АПОСТОЛСКО ПРЕДАЊЕ (Айосћолско йредање свейої Йолипиа Римскої) 1999. у: *Дела айосћолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 427–458.
12. АПОСТОЛСКЕ УСТАНОВЕ, у енглеском преводу: *Fathers of the Third and Fourth Centuries: Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions*, ед. Philip Schaff. Електронска верзија књиге преузета са адресе: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.html>.

13. ЗЛАТОУСТ, Ј. (2000). „Беседа трећа“ у: *О свештѣнству*, у преводу са руског: *Узвишеності свештѣнослужења*, Манастир Хиландар. pp. 117–190.
14. КАВАСИЛА, Н. (2002). *О живоју у Христу*, превод са грчког изворника: С. Јакшић, Беседа, Нови Сад.
15. ДИДАХИ (Учење дванаесторице апостола) 1999. у: *Дела апостолских ученика*, превод и коментар Атанасије Јевтић. Манастир Хиландар, Врњачка Бања-Требиње. pp. 133–144.
16. НОВА ПАСХА (*Христос Нова Пасха – Божанствена литургија*) 2007. Књига 1, приређивач и коментари епископ Атанасије Јевтић, Београд-Требиње.

Студије и чланци

(ћирилични списак):

1. АФАНАСЈЕВ, Н. (2001). *Тријеза Господња*, превод са руског Ксенија Кончаревић. Друго допуњено издање. Светигора, Цетиње.
2. АФАНАСЈЕВ, Н. (2003). *Црква Духа Светага*, превод са руског Ксенија Кончаревић. ЕУО епархије банатске, Вршац.
3. БЕРЂАЈЕВ, Н. (2002). „Духовно стање савременог света“, у: зборник студија и чланака *Човек и машина*, Бримо, Београд.
4. БЕРЕСТОВСКАЯ, Д. С. (2003). „Глобализација и култура“, *Култура народів Причорномор'я*, No. 46. Кримський научний центр національної академії наук і міністерства освіти і науки України. pp. 100–102.
5. БИГОВИЋ, Р. (2000). *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд.
6. ВЛАХОС, Ј. (2000). *Болест и лечење душе у православној предању*. Светигора, Цетиње.
7. ВЛАХОС, Ј. (2007). *Православна психотерапија: наука Светих Отаца*, Образ светачки, Београд.
8. ГАРДАШЕВИЋ, Б. (2002). *Избор црквено-правних радова*, Богословски факултет СПЦ, Београд.
9. ДОБРОХОТОВ, А. Л. (1999). „Култура и хришћанство“, у: зборник *Хришћанство и култура*, Московский Патриархат, Отдел религиозного образования и катехизации.
10. ЗИЗУЛАС, Ј. (1997). *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у епископу у прва три века*. Беседа, Нови Сад.
11. ЗИЗУЛАС, Ј. (2001). *Екслиолошке теме*. Беседа, Нови Сад.
12. ЗИЗУЛАС, Ј. (2003). „Есхатологија и друштво“, *Видослов* 28. pp. 77–94.
13. ЗИЗУЛАС, Ј. (2004). „Евхаристија и Царство Божје“, *Беседа* 6. pp. 5–40.
14. ЈАНАРАС, Х. (2003). „Бог, време и човек“, *Видослов* 28/2003. pp. 45–47.
15. ЈАНАРАС, Х. (2004). *Истина и јединство Цркве*, Беседа, Нови Сад.
16. ЈАНУЛАТОС, А. (2002). *Глобализам и православље*, Хришћански културни центар, Београд.

17. Крстић, З. (2003). „Економија – нова Вавилонска кула“, *Бојословје* 1–2/2003, Богословски факултет СПЦ. pp.215–227.
18. ЛЕБЕДЕВ, А. П. (2002). *Светиштенство древне Васељенске цркве*, превод са руског Младен М. Станковић. Zepet world book, Београд.
19. МАНДЗАРИДИС, Г. (2003). *Време и човек*, Хиландарски фонд, Београд 2003.
20. МАНДЗАРИДИС, Г. (2000). „Време и простор“, *Видослов* 21/2000. pp. 38–41.
21. МАНДЗАРИДИС, Г. (2004). *Социологија Хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд.
22. МАЈЕНДОРФ, Ј. (1998). *Православна црква јуче и данас*, превод са француског др Радомир Поповић. Богословски факултет СПЦ, Београд..
23. МАЈЕНДОРФ, Џ. (1997). *Имјеријално јединство и хришћанске деобе: Црква од 450. до 680. године*, превод са енглеског Јован Олбина. Каленић, Крагујевац.
24. МЕЙЕНДОРФ, И. (1995). „Православное свидетельство в современном мире“, *Православие и современный мир: Лекции и сѣаїи*, Лучи Софии, Минск. pp. 2–15.
25. Мидић, И. (1995). *Сећање на будућност*, Повереништво манастира Хиландара у Београду, Београд.
26. МИЛАШ, Н. (2004а). *Правила Православне Цркве с ѿумачењима*, књига I истоимено фототипско издање (Нови Сад, 1895), Истина, Београд-Шибеник.
27. МИЛАШ, Н. (2004б). *Правила Православне Цркве с ѿумачењима*, књига II истоимено фототипско издање (Нови Сад, 1895), Истина, Београд-Шибеник.
28. ОСТРОГОРСКИ, Г. (1998). *Историја Византије*, Народна књига – Алфа. Београд 1998.
29. ПАТОЧКА, Ј. (1995). „Да ли је техничка цивилизација назадна и зашто?“, *Источник* 13. pp. 35–48.
30. ПОПОВИЋ, Ј. (1972). *Жиѿија светѿих за месец јануар*, манастир Ћелије.
31. ПОПОВИЋ, Ј. (1998). *Жиѿија светѿих за месец новембар*, манастир Ћелије.
32. ПОПОВИЋ, Р. (1999), *Православје на раскрићу векова*, Богословски факултет СПЦ, Београд.
33. ПЕРИШИЋ, В. (2007). „Претпоставке јединства и саборности Цркве по св. Игњатију Антиохијском“, *Видослов* 42. pp. 95–108.
34. ПЕТРОВИЋ, Б. Ј. (1997). *Теорија система*. Београд.
35. САНДО, Д. (2002). „Медији и савремена видео-средства и њихов утицај на васпитање“, *Бојословје* 2/2002, Богословски факултет СПЦ. pp.259–267.
36. СЕРГЕЕВА, Н. Н. (n. d.), „Религиозное сознание и средства массовой информации“, *Христианство и култура*.
37. СУБОТИЋ, О. (2006). *Човек и информационе технологије – ѿолед из православне ѱерсејекѿиве*, Православје, Београд.
38. ФИДАС, В. (2001). *Канонско ѱраво: бојословска ѱерсејекѿива*. Богословски факултет СПЦ, Београд.



39. Флоровски, Г. (1995). *Хришћанство и култура*, Логос Ортодос, Београд.
40. Флоровски, Г. (2005а). „Ауторитет древних сабора и предање Отаца“, у: зборник радова *Црква је Живој*, приређивач: Матеј Арсенијевић. Образ светачки, Београд. pp. 442–451.
41. Флоровски, Г. (2005б). „Изгубили смо библијски ум“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 120–126.
42. Флоровски, Г. (2005в). „Саборност (католичност) Цркве“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 427–441.
43. Флоровски, Г. (2005г). „Света тајна Педесетнице“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 548–554.
44. Флоровски, Г. (2005д). „Христос и његова Црква“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 380–389.
45. Флоровски, Г. (2005ђ). „Црква – њена природа и задатак“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 415–426.
46. Флоровски, Г. (2005е). „Црква – Очев дом“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 390–414.
47. Флоровски, Г. (2005ж). „Црква – Тело живог Христа“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 367–379.
48. Флоровски, Г. (2005з). „Consensus Ecclesiae“, у: зборник радова *Црква је Живој*. Образ светачки, Београд. pp. 555–556.
49. Цыпин, В. А. (n. d.). *Церковное Право*, PDF верзија, Holy Trinity Orthodox School.
50. ШМЕАН, А. (1994). *Историјски џуџ Православља*, превод са руског Мар-ија и Бранислав Марковић. Митрополија цетињска, Цетиње.
51. ШМЕАН, А. (1997) *Православље на Зајпаду*, превод са енглеског: Матеј Арсенијевић. Светигора, Цетиње 1997.
52. ШМЕАН, А. (2007а). „Богословље и Евхаристија“, у: зборник радова *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*, приређивач и преводилац: Матеј Арсенијевић. Образ светачки, Београд. pp. 461–476.
53. ШМЕАН, А. (2007б). „Васкрс у литургијској години“, у: *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 106–108.
54. ШМЕАН, А. (2007в). „Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа“, у: зборник радова *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 122–130.
55. ШМЕАН, А. (2007г). „Однос свештенства и верника у Цркви – питање које захтева хитно разматрање“, у: зборник радова *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 253–261.
56. ШМЕАН, А. (2007д). „Парохија и Црква“, у: зборник радова *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 266–270.
57. ШМЕАН, А. (2007ђ). „Православна Црква – јединство Вере и Љубави“, у: зборник радова *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 193–197.
58. ШМЕАН, А. (2007е). „Црква је јерархијска“, у: зборник радова *Наши живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 245–252.

59. ШМЕМАН А. (2007ж). „Размишљања о исповести“, у: зборник радова *Наш живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 167–174.
60. ШМЕМАН А. (2007з). „Исповест и причешће – Извештај Св. Синоду Православне Цркве у Америци“, у: зборник радова *Наш живој у Христју, Христјов живој у нама*. Образ светачки, Београд. pp. 175–190.

(латинични списак):

1. ARENS, E. (2006). „Noviji razvitci političke teologije: Kritička snaga javnoga govora o Bogu“, у: *Teološke perspektive za XXI stoljeće*, ur. Rosino Gibellini, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. pp. 73–92.
2. BALAŽIC, M. (2006). „Diskurs globalizacije“, *Filozofija i društvo* 1/2006, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд. pp. 131–151.
3. BAZIN, J. N. и COTTIN, J. (2004). *Virtual Christianity*, WCC Publications, Geneva.
4. BAUMAN, Z. (2003). „Turisti i Vagabundi“, у: зборник чланака: *Globalizacija – mit ili stvarnost*, приређивач Владимир Вулетић, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд. pp. 251–273.
5. KALDOR, M. (2003). „The idea of global civil society“, *International Affairs* 79/3, Royal Institute of International Affairs in London, Blackwell Publishers. pp. 583–593.
6. CAMPBELL, H. (2005). „Spiritualising The Internet: Uncovering Discourses And Narratives Of Religious Internet Usage“, Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1. pp. 1–25.
7. CARROLL, N. (2007). „Art and Globalization: Then and Now“, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 65, Number 1, Blackwell Publishing. pp. 131–143.
8. CASTLES, S. (1998). „Globalization and migration: some pressing contradictions“, *International Social Science Journal*, Volume 50, Issue 156. pp. 179–186.
9. СЮБОТЕА, D. (1989). „The tasks of orthodox theology today“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33/2. pp. 117–126.
10. CLAPHAM, C. (2002). „The Challenge to the State in a Globalized World“, *Development and Change* 33(5), Institute for Social Studies, Blackwell Publishers. pp. 775–795.
11. CLEMENT, O. (1966). „Science and Faith“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 10/3. pp. 121–127.
12. CHUDOBA, K. et al. (2005). „How virtual are we? Measuring virtuality and understanding its impact in a global organization“, *Info Systems J* 15. pp. 1–37.
13. CONSTANTELOS, D. J. (2003). „The Origins and Authority of the Ecumenical Patriarchate of the Orthodox Church“, Greek Orthodox Archdiocese of America, електронска верзија преузета са адресе: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8148>
14. CRAFTS, N. (2004). „Globalisation and Economic Growth: A Historical Perspective“, *The World Economy*, Volume 27, Issue 1 Blackwell Publishing. pp. 45–58.

15. DOBBIN, F. (2005). „Is Globalization Making Us All the Same?“, *British Journal of Industrial Relations*, 43/4. pp. 569–576.
16. ERICKSON, J. H. (1975). „Concrete structural organisation of the local church: The 1971 Statute of the Orthodox Church in America“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20/1&2. pp. 9–18.
17. ERICKSON, J. H. (2002). „Orthodox Theology in a changing world“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46/4. pp. 307–314.
18. DE FEIJTER, I. (2007). „The Concept of Dialogue and Its Ethical Implications: A Contribution to the Concept of Social Communication“, *Communicatio Socialis: Challenge of Theology and Ministry in the Church*.
19. FITZGERALD, T. (1994). „Conciliary, primacy and the episcopacy“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38/1. pp. 17–43.
20. GIBELLINI, R. (1999). *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
21. GREEN, D. и GRIFFITH M. (2002). „Globalization and its discontents“, *International Affairs* 78/1, Royal Institute of International Affairs in London, Blackwell Publishers. pp. 49–68.
22. GUTIÉRREZ, G. (2006). „Situacija i zadaće teologije oslobođenja“, у: *Teološke perspektive za XXI stoljeće*, ur. Rosino Gibellini, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. Gutierrez. pp. 93–111.
23. HELD, D. (2003). „Debate o globalizaciji“, у: *Globalizacija – mit ili stvarnost*. pp. 48–60.
24. HIRST, P. и TOMPSON, G. (2003) „Globalizacija – neminovani mit?“, у: *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Београд. pp. 113–128.
25. HOBBSBAWM, E. (1998). „The Nation and Globalization“, *Constellations*, Volume 5 Number 1, Blackwell Publishers. pp. 1–9.
26. HONGLADAROM, S. (2002). „The Web of Time and the Dilemma of Globalization“, *The Information Society* 18. pp. 241–249.
27. HUYSMAN, M. и WULF, V. (2005). „The Role of Information Technology in Building and Sustaining the Relational Base of Communities“, *The Information Society* 21. pp. 81–89.
28. JEŽEK, V. (2004). „Dimensions of Time in Orthodox Theology“, *Philotheos* 4/2-004. pp. 46–52.
29. KASSA, G. T. (2003). „Globalization And Progress (A multi-disciplinary Approach)“, *Slovenská politologická revue*, 2/2003. pp. 1–25.
30. KELLNER, D. (2002). „Theorizing Globalization“, *Sociological Theory*, 20/3, American Sociological Association. pp. 285–305.
31. KELNER, D. (2003). „Globalizacija i postmoderni svet“, у: *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Београд. pp. 61–70.
32. KLEMAN, O. (2001). *Pravoslavna crkva*, превод са француског Славица Милетић, Београд.
33. KNEŽEVIĆ, M. (2003). „Vreme i prostor globalizacije. Silicijumsko arhe čovečanstva“, у: зборник чланака *Vreme globalizacije*, приређивач: Милош Кнежевић, Дом културе „Студентски град“, Београд. pp. 216–252.

34. LOCHHEAD, D. (1997). *Shifting Realities: Information Technology and the Church*, WCC Publications, Geneva.
35. LEE, H. и WHITLEY, E. A. (2002). „Time and Information Technology: Temporal Impacts on Individuals, Organizations, and Society“, *The Information Society* 18. pp. 235–240.
36. MACDONALD F. и MIDGLEY J. (2007). „Introduction: Globalization, Social Justice, and Social Welfare“, *Journal of Sociology & Social Welfare*, Volume XX-XIV, Number 2, Western Michigan University. pp. 9–15.
37. MAQUIRE, B. и WEATHERBY, G. A. (1998). „The Secularization of Religion and Television Commercials“, *Sociology of Religion*, 59/2 1998. pp. 171–178.
38. MARKS, L. et al. (2006). „Images of Globalisation in the Mass Media“, *The World Economy*, Vol. 29, No. 5. pp. 615–636.
39. MARTIN, D. (2000). „Globalization In The Social Teaching Of The Church“, *The Social Dimensions Of Globalisation*, Pontificiae Academiae Scientiarum Soci-alium, Vatican City. pp. 82–93.
40. METZ, J. B. (2006). „Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije“, y: *Teološke perspektive za XXI stoljeće*, ur. Rosino Gibellini, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. pp. 395–407.
41. MEYENDORF, J. (1960). „Ecclesiastical organization in the History of Orthodoxy“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 4/1. pp. 2–22.
42. MEYENDORF, J. (1961). „One bishop in One City“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5/1–2. pp. 54–62.
43. MEYENDORFF, J. (1962). „The Orthodox concept of the Church“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 6/2. pp. 59–71.
44. MOLTMAN, J. (2006). „Korak dvijetisućite godine: Napredak i ponor“, y: *Teološke perspektive za XXI stoljeće*, ur. Rosino Gibellini, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. pp. 29–50.
45. NAUMENKO, G. (1997). „The Orthodox Christian in the Information Age“, *Orthodox Life*, Vol. 48, No. 1. pp. 9–30.
46. NICOZISIN, G. (2003). „The Mission of the Greek Orthodox Parish in America“, Greek Orthodox Archdiocese of America, електронска верзија преузета са адресе: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith7125>.
47. PATSAVOS, L. (1995). „The Synodal structure of the orthodox Church“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39/1. pp. 71–98.
48. PENROSE, J. (1997). „Construction, De(con)struction and Reconstruction. The Impact of Globalization and Fragmentation on the Canadian Nation-State“, *International Journal of Canadian Studies*.
49. PREVELAKIS, G. (1998). „Finis Graeciae or the Return of the Greeks? State and Diaspora in the Context of Globalisation“, Transnational Communities Programme, Working Paper Series WPTC-98–14.
50. RAKOČEVIĆ, Ž. (2003). „Globalizam i globalizacija u sferama ekonomije, politike i kulture“, y: *Vreme globalizacije*, Београд. pp. 18–24.
51. RENNIE, J. et al. (2001). „Cultural Globalization“, *Professional Geographer* 51/1. pp. 1–11.



52. RESTREPO, S. B. (2001). „An Ethical Assessment Of Globalization“, *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, Vatican City. pp. 73–79.
53. RESTREPO, S. B. (2000). „The Social And Cultural Dimensions Of Globalisation“, *The Social Dimensions Of Globalisation*, Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium, Vatican City 2000. pp. 56–71.
54. ROLFES, H. (2007). „Inter Mirifica, and What Followed: The Second Vatican Council as the Beginning of a New Era in the Relationship between Church and the Media“, у: зборник радова *Communicatio Socialis: Challenge of Theology and Ministry in the Church*, уредници Helmuth Rolfes и Angela Ann Zukowski, Kassel University Press. pp. 8–27.
55. PLOU, D. S. (1996). *Global Communication*, WCC Publications, Geneva.
56. SANKS, T. H. (1999). „Globalization and the Church's Social Mission“, *Theological Studies* 60. pp. 625–651.
57. SCHMEMANN, A. (1974). *Liturgy and life*, DEROC, New York.
58. SCHROEDER, R. et al. (1998). „The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality“, *Journal of Computer-Mediated Communication*, Volume 4 Issue 2, Blackwell Synergy.
59. SIMPSON, J. H. (2003). „'The Great Reversal': Selves, Communities, and the Global System“, *Sociology of Religion* 57/2. pp. 115–125.
60. SINGH, P. (2004). „Globalization and Education“, *Educational Theory*, Volume 54/1, University of Illinois, Blackwell Publishers. pp. 103–115.
61. SIVOV, P. (2007). „Bulgarians Build a Virtual Church, Look for a Priest“, <http://www.orthodoxlife.info/>.
62. SKLER, L. (2003). „Rivalska shvatanja globalizacije“, у: *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Београд. pp. 31–47.
63. STACKHOUSE, M. L. (1989). „The Theological Challenge of Globalization“, *The Christian Century*, The Christian Century Foundation. pp. 468–471.
64. STARRS, P. F. (1997). „The Sacred, the Regional, and the Digital“, *Geographical Review*, Vol. 87, No. 2. pp. 193–218.
65. STEPHANOPOULOS, R. G. (2003). „The Greek (Eastern) Orthodox Church and The Greek Orthodox Archdiocese Of America“, Greek Orthodox Archdiocese of America, 2003, електронска верзија преузета са адресе: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith7061>.
66. STEVENSON, N. (1997). „Globalization, National Cultures and Cultural Citizenship“, *The Sociological Quarterly*, Volume 38, Number 1, The Midwest Sociological Society. pp. 41–66.
67. STUPAR, M. (2005). „Liberalizam i globalizacija“, *Filozofija i društvo* 2/2005, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд. pp. 91–107.
68. TANU, C. (2007). „Orthodoxy And Globalisation“, *Romanian Military Thinking* 1/2007.
69. THOMSON, J. W. (1999). „Globalization: Obsession or Necessity“, *Business and Society Review*, 104/4, Center for Business Ethics at Bentley College, Blackwell Publishers. pp. 397–405.

70. THOMSON, J. W. (2002). „The future of globalization“, *Business and Society Review*, 107/4, Center for Business Ethics at Bentley College, Blackwell Publishers. pp. 423–431.
71. TOMAŠEVIĆ, L. (2007). *Crkva pred izazovom globalizacije*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
72. TRAKATELLIS, D. (2005). „The Ecumenical Patriarchate of Constantinople: A Ministry of Universal Reconciliation“, Greek Orthodox Archdiocese of America, електронска верзија преузета са адресе: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith9454/>.
73. TRAKATELLIS, D. (1981). „Suggestions for our theological task, today and tomorrow“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 25/3. pp. 183–190.
74. TRKULJA, J. (2003). „Globalizacija kao potčinjavanje ili šansa“, у: *Vreme globalizacije*, Београд. pp. 13–17.
75. TWIS, S. B. (2004). „History, Human Rights and Globalization“, *Journal of Religious Ethics* 32, Blackwell Publishing. pp. 39–70.
76. VALASKAKIS, K. (1999). „Globalization as theatre“, *International Social Science Journal*, Volume 51, Issue 160. pp. 153–164.
77. VERTOVEC, S. (2000). „Religion and Diaspora“, Transnational Communities Programme, Working Paper Series WPTC-01–01. pp. 1–45.
78. VOLERSTIN, I. (2003). „Globalizacija ili period tranzicije – pogled na dugoročno kretanje svetskog sistema“, у: *Globalizacija – mit ili stvarnost*. pp. 92–112.
79. VULETIĆ, V. (2003). „Globalizacija – pro et contra“, у: *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Београд. pp. 5–28.
80. ZAMAGNI, S. (2001). „Globalization And The New Migratory Question“, у зборнику радова: *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, Vatican City. pp. 118–134.
81. ZIZIOULAS, J. (1994). „The Church as communion“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38/1. pp. 3–16.
82. YANNOULATOS, A. (2004). *Rediscovering our apostolic identity*, St. Vladimir's Theological Quarterly 48/1. pp. 3–20.

Званична документа

1. СОЦИЈАЛНА КОНЦЕПЦИЈА (*Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*) 2007. Беседа, Нови Сад.
2. INTER MIRIFICA (*Decretum De Instrumentis Communicationis Socialis INTER MIRIFICA*) 1963. Други ватикански концил, 4.12.1963. Документ преузет са адресе: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html.
3. COMMUNIO ET PROGRESSIO (1971). пасторално упутство Римокатоличке цркве, 23. 5. 1971. Документ је преузет са адресе: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html.

4. AETATIS NOVAE (1992), пасторално упутство Римокатоличке цркве, 22. 2. 1992. Документ је преузет са адресе: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_en.html.

Ауторизована излагања

1. АВРАМОВИЋ, С. (2003). „Правни оквири односа Цркве и државе у Европи“, *Хришћанство и европске унијетације*, Хришћански културни центар, Београд. pp. 49–55.
2. АЛФЕЕВ, И. (2004), „Православие в новой Европе: проблемы и перспективы“, међународна конференција *Европа в XXI веке: перекресток цивилизаций*, Праг.
3. АЛФЕЕВ, И. (2005). „Принцип „канонической территории“ в православной традиции“, међународни симпозион „Территориальный и персональный принципы в церковном устройстве“, Будимпешта.
4. ERWIN, A. (2000)., „Developing countries and the globalization process – challenges for the Commonwealth“, *The Round Table*, 353/2000. pp. 27–30.
5. GIDENS, E. (2003). „Svet koji nam izmiče: prvo predavanje“, у *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Београд. pp. 143–154.
6. КОЦИАНЧИЧ, Г. (2003). „Интеграција: пут у тријумф или у кеноту?“, у: *Хришћанство и европске унијетације*, Хришћански културни центар, Београд 2003. pp. 69–79.
7. КОНЧАРЕВИЋ, К. (2003). „Православље и језичка глобализација“, у: *Хришћанство и европске унијетације*, Београд. pp. 81–107.
8. RAMACHANDRA, V. (2006). „Christian Witness in an Age of Globalization“, Leonard Buck Memorial Lecture, Melbourne.

Речници, енциклопедије и помоћна средства

1. БРИЈА, Ј. (1999). *Речник православне теологије*, Богословски факултет СПЦ, Београд.
2. ВУЈАКЛИЈА, М. (1996), *Лексикон старих речи и израза*, Београд 1996/97.
3. КЛАЈН, И. и ШИПКА, М. (2001). *Велики речник старих речи и израза*. Нови Сад.
4. МАРИЋ, С. (1991). *Филозофски речник*, Београд.
5. MERRIAM-WEBSTER (Merriam-Webster 11th Collegiate Dictionary) 2003. Електронска верзија 3.0.
6. СЕС (*Советский энциклопедический словарь*) 1989. редактор А. М. Прохоров, Москва.
7. СЛР (*Српско-латински и латинско-српски речник*) 2005. приређивач Алба Авис, Београд.
8. SENC, S. (1988). *Grčko-hrvatski rječnik*, reprint izdanje, Zagreb.
9. ЧОЛИЋ, Ј. Д. (1999). *Речник латинско-српско-хрватски*, фототипско издање, Београд.

Интернет презентације

1. *Грчка архиепископија у Америци*, <http://www.goarch.org>.
2. *On-line хришћанска заједница Англиканске дијецезе Оксфорда*, <http://www.i-church.org>.
3. *Partenia*, <http://www.partenia.org>.
4. *Virtual church*, <http://www.virtualchurch.com>.
5. BBC, „Church plans parish in cyberspace“, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3534017.stm.
6. MSNBC, „Church of England creates virtual parish“, <http://www.msnbc.msn.com/id/4458082/>
7. *Orthodox life*, <http://www.orthodoxlife.info>





Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

Биографија аутора

Презвитер Оливер Суботић је рођен 1977. године у Новој Вароши (Србија). У раној младости показује активно интересовање само за две области: борилачке вештине и информационе технологије. У родном граду завршава Природно-математичку гимназију, после које уписује студије на Одсеку за информационе технологије Факултета организационих наука (ФОН) у Београду.

Са православним хришћанством у његовој пуноћи долази у додир крајем деведесетих година 20. века, када се упознаје са светоотачким наслеђем Православне Цркве, што представља кључну прекретницу у његовом животу. У Васкрслом Христу, онако како га сведоче светитељи Православне Цркве, проналази одговор на сва своја животна питања, трагања и лутања. После неког времена одлучује да се посвети служби Цркви, те упоредо са студијама ФОН-а уписује и Православни богословски факултет у Београду. На ФОН-у је дипломирао 2004, а на Православном богословском факултету 2005. године, на коме је недуго потом и магистрирао (2008). Докторирао је на Катедри за социологију Филозофског факултета Универзитета у Београду 2011. године на тему „Информационо контролисано друштво и његове друштвене импликације“.

У чин ђакона рукоположен је 2008. године од стране митрополита црногорско-приморског Г. Амфилохија, а у чин презвитера на Богојављење 2011. године од стране Његове Светости Патријарха српског Г. Иринеја.

Током студирања једно време је радио као стручни сарадник Више електротехничке школе у Београду, на предметима Компјутерска графика и Компјутерска анимација. Потом се запошљава на Православном богословском факултету као стручни сарадник на информационим делатностима у оквиру Информационо-документационог центра. Од стране Светог Архијерејског Синода СПЦ крајем 2007. године постављен је за главног и одговорног уредника часописа *Православни мисионар*, званичног мисионарског гласила за младе. У исто време је постао члан Катихетског одбора Београдско-карловачке архиепископије и предавач верске наставе у Деветој београдској гимназији (2007–2009) и један краћи период у Рачунарској гимназији (2009) у Београду. У оквиру Катихетског одбора Архиепископије данас је ангажован у Одељењу за стручно саветовање катихета и на пољу унапређење квалитета верске наставе у београдским гимназијама. Управник је *Центра за истраживање и уједињење савремених технологија СПЦ*.

Учествовао је на више десетина стручних скупова, конференција, трибина и округлих столова одржаних у земљи и иностранству на теме односа Цркве према феноменима информационих технологија, мас-медија и глобализације. У неколико наврата је био званични представник Српске Пра-

вославне Цркве при иницијативама од ширег друштвеног значаја које су се односиле на употребу савремених информационо-комуникационих технологија. До сада је објавио седам књига.

Као презвитер служи при жарковачкој цркви Вазнесења Господњег у Београду.



Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

САДРЖАЈ

УВОДНИК ТРЕЋЕМ ИЗДАЊУ	5
УВОД.....	9
Структура и функција – значење и однос	9
Унутрашња структура Цркве.....	10
Служба апостола	12
Служба епископа	13
Служба презвитера	15
Служба ђакона	15
Служба лаоса - народа Божијег	17
Променљиве службе Цркве	18
Спољашња структура Цркве.....	20
ПРВИ ДЕО.....	23
Постојаност црквене структуре кроз векове	23
1.1. Историјски преглед функционалне постојаности унутрашње структуре Цркве.....	23
1.1.1. Функционална постојаност службе епископа кроз векове.....	23
1.1.2. Функционална постојаност службе презвитера кроз векове.....	28
1.1.3. Функционална постојаност службе ђакона кроз векове.....	29
1.1.4. Функционална постојаност службе лаоса кроз векове.....	30
1.2. Историјски преглед развоја организационе структуре Цркве.....	31
1.2.1. Организационо устројство ране Цркве	31
1.2.2. Митрополитански организациони систем.....	32
1.2.3. Егзархијски организациони систем	34
1.2.4. Систем Пентархије	34
1.2.5. Организациона улога цариградске патријаршије од 11. до 19. века.....	37
1.2.6. Црквена организација и изазови етнофилетизма и етатизма	38
ДРУГИ ДЕО	41
Глобализација.....	41
2.1. Значење појма глобализација	41
2.2. Основни глобализациони феномени и њихове импликације	44
2.2.1. Временско-просторна компресија и нова перцепција времена	46
2.2.2. Културна хомогенизација	47
2.2.3. Промена концепта државности и суверенитета	48

2.2.4. Антиглобализам и алтерглобализам.....	50
2.3. Теолошки приступи глобализацији	51
2.3.1. Мисиолошки приступ.....	51
2.3.2. Етичко-социолошки приступ западне теологије.....	53
2.3.3. Интегрални приступ православне теологије	54
ТРЕЋИ ДЕО	57
Утицај глобализације на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве.....	57
3.1. Утицај глобалног конзумеризма на функционалну постојаност црквене структуре	60
3.1.1. Утицај глобалног конзумеризма на службу лаоса.....	64
3.1.2. Утицај глобалног конзумеризма на службу презвитера.....	65
3.1.3. Утицај глобалног конзумеризма на службу епископа	66
3.1.4. Утицај на супституције службе различитих чинова.....	66
3.2. Утицај глобалне информативне сфере на функционалну постојаност црквене структуре	68
3.2.1. Утицај глобалне информативне сфере на институционализацију Цркве	71
3.2.2. Утицај глобалне информативне сфере на службу лаоса	73
3.2.3. Утицај глобалне информативне сфере на службе презвитера и ђакона.....	74
3.2.4. Утицај глобалне информативне сфере на службу епископа	75
3.2.5. Императив критичког приступа информационим технологијама.....	76
3.3. Утицај временско-просторне компресије на функционалну постојаност црквене структуре	77
3.3.1 Утицај временско-просторне компресије на перцепцију света, човека и литургијске заједнице.....	79
3.3.2. Феномен „литургијског састајања на даљину“	81
3.3.3. Концепт „електронске Цркве“ и „виртуелних парохија“	83
3.4. Упоредно-историјска анализа утицаја глобализације на функционалну постојаност унутрашње структуре Цркве	85
ЧЕТВРТИ ДЕО	87
Утицај глобализације на постојаност спољашње структуре Цркве.....	87
4.1. Утицај глобалне промене концепта државног суверенитета на спољашњу структуру Цркве	89

4.1.1. Утицај суверених држава на црквену организацију у непосредно предглобализационом периоду	90
4.1.2. Утицај феномена транстериторијалности на спољашњу структуру Цркве	91
4.1.3. Утицај глобално промењеног концепта државног суверенитета на питање древног поретка аутокефалних Цркава	93
4.1.4. Утицај постојања међудржавних регионалних савеза на организациону структуру Цркву.....	96
4.2. Утицај културне хомогенизације	97
4.2.1. Утицај културне хомогенизација на организациони проблем православне дијаспоре	99
4.2.2. Утицај језичке глобализације на организациону структуру Цркве	103
4.3. Утицај временско-просторне компресије на организациону структуру Цркве.....	105
4.3.1. Утицај повећане мобилности људи на организациону структуру Цркве	106
4.3.2. Утицај глобалне информационо-комуникационе инфраструктуре на организациону структуру Цркве	108
4.3.3. Проблем релативизације просторних граница	109
4.4. Упоредно-историјска анализа утицаја глобализације на постојаност спољашње структуре Цркве.....	110
ЗАКЉУЧАК	113
ДОДАТАК.....	119
Црква у времену глобализације	121
Етички корени глобалне финансијске кризе	123
Коперникански обрт у глобалној кризи	127
Видовдански етос у времену глобализације.....	129
Парадокс отуђења у времену глобалних комуникација	132
Човек, технологија и свет који нам измиче.....	134
Хришћански етос у доба Фејсбука	138
Хришћански глобализам у времену глобализације.....	143
ЛИТЕРАТУРА	145
БИОГРАФИЈА АУТОРА.....	156





Човек и технологија
www.covekitehnologija.com

БИБЛИОТЕКА ЗАКЛЕТВА ЖИВОТУ

ПРЕЗВИТЕР ОЛИВЕР СУБОТИЋ
ЦРКВА И ГЛОБАЛИЗАЦИЈА:
СТРУКТУРА, ОДНОС И ПОСЛЕДИЦЕ

ИЗДАВАЧ:
АГЕНЦИЈА ЗА ИЗДАВАЧКУ ДЕЛАТНОСТ
БЕРНАР
СТАРИ БАНОВЦИ – БЕОГРАД
agencijabernar@gmail.com
www.bernar.org
022.351.058 — 064.7034.904

за издавача:
Младенка Радојчић

уредник:
Никола Дробњаковић

ликовна опрема и прелом:
Слађана Николић

лектура и коректура:
Михајло Микић

штампа и припрема:
ФИНЕГРАФ, БЕОГРАД

тираж петсто примерака



CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-67:316.32

СУБОТИЋ, Оливер, 1977-

Црква и глобализација : структура, однос и
последнице / Оливер Суботић. - 3., побољшано
изд. - Стари Бановци ; Београд :
Бернар, 2014 (Београд : Финеграф). - 158 стр.
; 25 см. - (Библиотека Заклетва животу)

Тираж 500. Напомене и библиографске референце
уз текст.

ISBN 978-86-87993-25-9

а) Црква - Глобализација
COBISS.SR-ID 183537676

