

ET BAIULANSSIBICRUCE MEXIVIT-IM  
HEBRAICE AUTEM GOLGOTHA  
ΕΥΜ ΟΥΙ ΔΙCΙΤΥΡ ΚΑΛΒΑΡΙΑΕ ΛΟCΥΜ  
ΛΥΒΙ-ΚΡΥCΙΦΙΧΕΡΥΝΤ ΕΥΜ

# & Religija & Tolerancija

# ***RELIGIJA I TOLERANCIJA***

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

## *Izdavači:*

Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, [www.ceir.co.rs](http://www.ceir.co.rs)

Institut društvenih nauka, Beograd, [www.idn.org.rs](http://www.idn.org.rs)

## *Glavni i odgovorni urednici:*

prof. dr Zorica Kuburić, Univerzitet u Novom Sadu; CEIR  
dr Mirko Blagojević, naučni savetnik, Institut društvenih nauka, Beograd

## *Zamenik urednika:*

msr Ljiljana Čumura, CEIR

## *Izdavački savet:*

prof. dr Đuro Šušnjić, Univerzitet u Beogradu, Srbija  
dr Ana Kuburić Zotova, Filozofski fakultet u Beogradu, Srbija  
prof. dr Aleksandar S. Santrač, Loyola University Maryland, SAD  
prof. dr Srđan Simić, Bogoslovski fakultet u Foči, BiH  
prof. dr Željko Pavić, Filozofski fakultet u Osijeku, Hrvatska  
prof. dr Sergej Lebedev, Belgorodski državni Univerzitet, Rusija

## *Članovi redakcije:*

dr Goran Bašić, Institut društvenih nauka, Beograd  
dr Nena Vasojević, Institut društvenih nauka Beograd  
prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Univerzitet u Nišu  
prof. dr Milan Vukomanović, Univerzitet u Beogradu  
prof. dr Aleksandar Prnjat, Univerzitet Alfa BK, Beograd  
prof. dr Nonka Bogomilova, Bugarska Akademija nauka, Sofija  
prof. dr Sergej Flere, Univerzitet u Mariboru  
prof. dr Ivan Cvitković, Univerzitet u Sarajevu  
prof. dr Zoran Matevski, Univerzitet u Skoplju  
prof. dr Ankica Marinović, Univerzitet u Zagrebu  
prof. dr George Wilkes, King's College London, Velika Britanija  
prof. dr Miroslav Volf, Univerzitet Jejl, SAD

*Dizajn i tehnička priprema:* [lardanio.bg@gmail.com](mailto:lardanio.bg@gmail.com)

*Fotografija na koricama:* prof. dr Daniel Stojanović, Arkada i stepenište koje vodi do Golgote, unutar Crkve Svetog Groba, Jerusolim

*Tiraž:* 300

*Štampa:* Čigoja štampa, Beograd

*Objavljivanje ovog časopisa omogućilo je*

Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije

Sadržaj časopisa je dostupan u otvorenom pristupu

u skladu sa licencom CC BY 4.0



Časopis „Religija i tolerancija“ je dostupan u sledećim indeksnim bazama:  
CEEOL, doiSerbia, SciSpace, KoBSON, COBISS plus

UDC 316

ISSN 1451–8759  
e-ISSN 1821–3545 (Online)

# RELIGION AND TOLERANCE

Number 45



**INSTITUT  
DRUŠTVENIH NAUKA**

Institut od nacionalnog značaja  
za Republiku Srbiju

Novi Sad, Beograd, Vol. XXIV, N° 45, January – June 2026

# ***RELIGION AND TOLERANCE***

Launched as an anthology in the year 2002

Issued as a journal from the year 2004

*Publishers:*

Center for Empirical Research of Religion, [www.ceir.co.rs](http://www.ceir.co.rs)

Institute of Social Sciences, [www.idn.org.rs](http://www.idn.org.rs)

*Editors in Chief:*

Zorica Kuburić, PhD, University of Novi Sad; CEIR

Mirko Blagojević, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

*Deputy Editor in Chief:*

Ljiljana Čumura, MA, CEIR

*Advisory Board:*

Đuro Šušnjić, PhD, University of Belgrade

Ana Kuburić Zotova, PhD, Faculty of Philosophy, Belgrade

Aleksandar S. Santrač, PhD, Loyola University Maryland, SAD

Srđan Simić, PhD, Faculty of Orthodox Theology, Foča

Željko Pavić, PhD, Faculty of Humanities and Social Sciences, Osijek

Sergej Lebedev, PhD, Belgorod State University, Russia

*Editorial Board:*

Goran Bašić, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Nena Vasojević, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Dragoljub B. Đorđević, PhD, University of Niš

Milan Vukomanović, PhD, University of Belgrade

Aleksandar Prnjat, PhD, University Alfa BK, Belgrade

Nonka Bogomilova, PhD, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia

Sergej Flere, PhD, University of Maribor

Ivan Čvitković, PhD, University of Sarajevo

Zoran Matevski, PhD, University of Skopje

Ankica Marinović, PhD, University of Zagreb

George Wilkes, PhD, King's College London

Miroslav Volf, PhD, Yale University, USA

*Design:* [lardanio.bg@gmail.com](mailto:lardanio.bg@gmail.com)

*Cover Photography:* Daniel Stojanović, Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem

*Number of copies printed:* 300

*Printed by:* Čigoja štampa, Belgrade

The publication of this journal was made possible by  
The Ministry of Science, Technological Development and Innovation

The content of the journal is available in open access  
according to the license CC BY 4.0



Journal "Religion and Tolerance" is indexed in:  
CEEOL, doiSerbia, SciSpace, KoBSON, COBISS plus

## SADRŽAJ

### ISTRAŽIVANJA

- 007 | **Велько Биращ**  
УСВОЈЕНИ МЕСИЈА: ПОРОДИЧНИ ДИСКУРС И МЕСИЈАНСКИ ЈЕЗИК У РАНОМ ХРИШЋАНСТВУ
- 027 | **Златко Матић**  
ВЕШТАЧКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА И ЧОВЕК: УПОРЕДНА ХРИШЋАНСКА АНТРОПОЛОГИЈА У ДОКУМЕНТУ *ANTIQUA ET NOVA*
- 041 | **Александар Васиљевић**  
БИОЕТИЧКЕ ДИЛЕМЕ И ОДГОВОРИ ПРАВОСЛАВНИХ ЦРКАВА
- 057 | **Душица Ковачевић**  
АЛГОРИТАМСКО ПОСРЕДОВАЊЕ, ЉУДСКА АУТОНОМИЈА И СЛОБОДА ВЕРОИСПОВЕСТИ У ДИГИТАЛНОМ ДОБУ
- 069 | **Смиљка Кесић**  
ЕНГЛЕСКИ ЈЕЗИК У ТУРИЗМУ: РЕЛИГИЈСКА ПИСМЕНОСТ И ИНТЕРКУЛТУРНЕ КОМПЕТЕНЦИЈЕ
- 083 | **Slavoljub Vujović, Sara Stanić Jovanović, Milorad Šolević**  
NUŽNOST EKONOMSKOG RAZVOJA U SVETLU DUHOVNIH VREDNOSTI: MOGUĆNOSTI I IZAZOVI
- 099 | **Марко Трајковић**  
ХРИШЋАНСКА РЕФЛЕКСИЈА ФЕНОМЕНА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ И СЕКУЛАРИЗМА
- 115 | **Никола Бакић**  
КОНЦЕПТ „ЗАВЕТНЕ НАЦИЈЕ“ КОД ЕНТОНИЈА СМИТА И КОСОВСКИ ЗАВЕТ
- 135 | **Дарко Крсман**  
ПИТАЊЕ ЕВНУХА НА СВЕТОЈ ГОРИ У ХИ ВИЈЕКУ
- 159 | **Славица Петковић**  
ПОРТРЕТ ЖЕНЕ – УЛОГА МАЈКЕ У ВАСПИТАЊУ ДЕЦЕ У ЖЕНСКИМ И ФЕМИНИСТИЧКИМ ЧАСОПИСИМА КРАЈЕМ 19. И ПОЧЕТКОМ 20. ВЕКА
- 171 | **Tina Prvulović, Emilija Pantelić**  
RITUALNI PROCES U HRIŠĆANSKOJ ADVENTISTIČKOJ CRKVI: POSMATRANJE SUBOTNJEG BOGOSLUŽENJA
- 189 | **Славиша Костић**  
НЕКЕ НАПОМЕНЕ О ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ ИНВАЛИДИТЕТА

### FRAGMENTI

- 209 | **Ђуро Шушњић**  
VIDLJIVA I NEVIDLJIVA STVARNOST

### PRIKAZI I OSVRTI

- 223 | **Зорица Кубурић**  
О ЗНАЧАЈУ ХРИСТОВОГ ДОЛАСКА У СВЕТ
- 229 | **Биљана Анђелковић**  
РЕЛИГИЈА У СЕНЦИ СОЦИЈАЛИЗМА
- 233 | **Љиљана Ћумура**  
ОСМА БАЛКАНСКА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЈА „НАУКА – ОБРАЗОВАЊЕ – УМЕТНОСТ У 21. ВЕКУ“

### SEĆANJA

- 235 | **Ivan Cvitković**  
IN MEMORIAM: ZDENKO ROTER (1926-2025)
- 241 | **Мирко Благојевић, Љиљана Ћумура**  
IN MEMORIAM: ЕЛЕНА МИРАНОВНА МЧЕДЛОВА (1964-2026)

### NAJAVA

- 243 | МЕЂУНАРОДНА КОНФЕРЕНЦИЈА „РЕЛИГИЈА И КАПИТАЛИЗАМ У ГЛОБАЛНОМ ДРУШТВУ: ВРЕДНОСТИ, ИДЕНТИТЕТИ И ПОЛИТИКЕ“

# CONTENT

## RESEARCH

- 007 | **Veljko Birač**  
ADOPTED MESSIAH: FAMILIAL DISCOURSE AND MESSIAH LANGUAGE IN EARLY CHRISTIANITY
- 027 | **Zlatko Matic**  
ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND MAN: COMPARATIVE ANTHROPOLOGY IN THE DOCUMENT *ANTIQUA ET NOVA*
- 041 | **Aleksandar Vasiljević**  
BIOETHICAL DILEMMAS AND RESPONSES OF THE ORTHODOX CHURCHES
- 057 | **Dušica Kovačević**  
ALGORITHMIC MEDIATION, HUMAN AUTONOMY, AND THE FREEDOM OF RELIGION IN THE DIGITAL AGE
- 069 | **Smiljka Kesić**  
ESP FOR TOURISM PROFESSIONALS: RELIGIOUS LITERACY AND INTERCULTURAL COMPETENCE
- 083 | **Slavoljub Vujović, Sara Stanić Jovanović, Milorad Šolević**  
THE NECESSITY OF ECONOMIC DEVELOPMENT IN THE LIGHT OF SPIRITUAL VALUES: OPPORTUNITIES AND CHALLENGES
- 099 | **Marko Trajković**  
CHRISTIAN REFLECTIONS ON THE PHENOMENA OF SECULARIZATION AND SECULARISM
- 115 | **Nikola Bakić**  
THE CONCEPT OF “COVENANTAL NATION” IN ANTHONY SMITH AND THE KOSOVO COVENANT
- 135 | **Darko Krsman**  
THE ISSUE OF EUNUCHS ON MOUNT ATHOS IN THE 11th CENTURY
- 159 | **Slavica Petković**  
PORTRAIT OF A WOMAN – THE ROLE OF THE MOTHER IN CHILD-REARING THROUGH THE LENS OF WOMEN'S MAGAZINES IN THE BALKANS AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURY
- 171 | **Tina Prvulović, Emilija Pantelić**  
RITUAL PROCESS IN THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH: AN OBSERVATION OF THE SABBATH WORSHIP SERVICE
- 189 | **Slaviša Kostić**  
KEY PERSPECTIVES ON DISABILITY THEOLOGY IN ORTHODOX CHURCH

## FRAGMENTS

- 209 | **Đuro Šušnjić**  
VISIBLE AND INVISIBLE REALITY

## REVIEWS

- 223 | **Zorica Kuburić**  
ON THE SIGNIFICANCE OF CHRIST'S COMING INTO THE WORLD
- 229 | **Biljana Andelković**  
RELIGION IN THE SHADOW OF SOCIALISM
- 233 | **Ljiljana Čumura**  
VIII BALKAN SCIENTIFIC CONFERENCE “SCIENCE - EDUCATION - ART IN THE 21st CENTURY”

## IN MEMORIAM

- 235 | **Ivan Cvitković**  
IN MEMORIAM: ZDENKO ROTER (1926-2025)
- 241 | **Mirko Blagojević, Ljiljana Čumura**  
IN MEMORIAM: ELENA MIRANOVNA MČEDLOVA (1964-2026)

## ANNOUNCEMENT

- 243 | INTERNATIONAL CONFERENCE “RELIGION AND CAPITALISM IN A GLOBAL SOCIETY: VALUES, IDENTITIES, AND POLITICS”

## ADOPTED MESSIAH: FAMILIAL DISCOURSE AND MESSIAH LANGUAGE IN EARLY CHRISTIANITY<sup>2</sup>

**Abstract:** *Matthew's genealogy presents a puzzle: if Joseph is not Jesus's biological father, how can Jesus claim Davidic descent? This paper argues that the answer – legal adoption – is central to the formation of early Christian identity. Examining how early Christian writers synthesized Greco-Roman adoption practices with Jewish covenantal family language, the paper demonstrates that the messiah figure occupies a paradoxical position as both adopted (into the Davidic line through Joseph) and adopter (of believers into God's family). This "adopted adopter" embodies a fundamental transformation of ancient adoption logic: whereas Roman adoption served the adopter's need for an heir, Christian adoption discourse centers on the adoptee's need for belonging. The resulting vision of the Kingdom of God as an adoptive family, mediated by a messiah who is "firstborn among many brothers" (Rom 8:29), created new possibilities for communal identity beyond traditional kinship structures.*

**Keywords:** *adoption, messiah, early Christianity,  $\nu\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ , Roman family, Davidic descent, kinship*

## УСВОЈЕНИ МЕСИЈА: ПОРОДИЧНИ ДИСКУРС И МЕСИЈАНСКИ ЈЕЗИК У РАНОМ ХРИШЋАНСТВУ

**Сажетак:** *Матејева генеалозија поставља загонетку: ако Јосиф није Исусов биолошки отац, како Исус може полагати право на давидовско порекло? Овај рад тврди да одговор – правно усвојење – заузима централно место у формирању рано-хришћанског идентитета. Анализирајући начин на који су рани хришћански писци синтетизовали грчко-римске праксе усвојења са јеврејским породичним језиком савеза, рад показује да месијанска фигура заузима парадоксалну позицију – истовремено као усвојени (у Давидову лозу преко Јосифа) и као усвојитељ (верника у Божију породицу). Овај „усвојени усвојитељ“ собом оличава суштински преображај античке логике усвојења: док је римско усвојење служило потреби усвојитеља за наследником, хришћански дискурс усвојења ставља у средиште потребу усвојеника за припадношћу. Визија Царства Божијег као усвојитељске породице, посредоване месијом који је „прворођени међу многом браћом“ (Рим 8:29), до које се тиме дошло, створила је нове могућности за идентитет заједнице изван традиционалних сродничких структура.*

**Кључне речи:** *усвојење, месија, рано хришћанство,  $\nu\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ , римска породица, Давидово порекло, сродство.*

1 Stockholm School of Eastern Christian Studies, Sankt Ignatios College (Stockholm, Sweden), veljko.birac@sanktignatios.org, ORCID: 0009-0004-2960-7102

2 The first version of this article was presented at the conference "Marginalism in Religion, Science, Philosophy, and Art" ("Marginalizam u religiji, nauci, filozofiji i umetnosti"), organized by the Center for the Empirical Research of Religion (CEIR), Belgrade (May 17–19, 2025).

## 1. Introduction

In the opening passages of the Gospel of Matthew, a careful reader encounters an interesting anomaly. With the first sentence, the writer promises us a *genealogy* (βίβλος γενέσεως – book of origin) of *Jesus the Messiah, son of Abraham, son of David* (Matt 1:1).<sup>3</sup> For forty-one generations, the genealogy traces an unbroken line of fathers begetting sons, anchoring Jesus in the history of Israel through Abraham and *David the king* (Matt 1:6). Yet at the crucial moment when the messiah himself enters the genealogy, the pattern ruptures. Joseph, though identified as Mary’s husband, is conspicuously not identified as Jesus’s father. The text instead uses a passive construction – ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς – that leaves the question of paternity suspended (Matt 1:16). This creates a significant puzzle for Matthew’s narrative: If Joseph is not Jesus’s biological father, how can Jesus claim Davidic descent? And if Jesus cannot claim Davidic lineage, how can he be the messiah, given that Davidic royal imagery frequently shaped messianic discourse in ancient Judaism (Novenson, 2017, esp. 104–13)?<sup>4</sup>

The answer to this puzzle (as one can see only a few sentences later in Matt 1:18–25) lies in a legal institution well-known in the ancient Mediterranean world: adoption. Joseph’s decision to take Mary as his wife and his act of naming the child constitute legal adoption in the ancient Mediterranean context. Without this adoptive act, Jesus in Matthew’s Gospel would lack the genealogical credentials essential to messianic identity.<sup>5</sup> In that sense, the messiah who will mediate others’ incorporation into God’s family must himself first be incorporated into a human family. The one who offers belonging must first receive belonging. The one who will create a new family of the divine Father is himself dependent on a human father’s willingness to make him a son. This *adopted adopter* mediates the adoption of others. In early Christian literature, Jesus’s own experience of needing a family and being brought into one through Joseph’s act becomes the pattern and means by which believers are brought into God’s family.

3 All translations of the scriptural passages are mine unless stated differently. For the New Testament Greek text, I use Nestle-Aland 28 (Aland et al., 2012). For the Hebrew Bible, I use *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger and Rudolph, 1997). For the Septuagint, I use the Rahlfs-Hanhart edition (Rahlfs and Hanhart, 2006).

4 On messianic discourse as a flexible literary and political idiom rather than a fixed concept, see Novenson (2017, esp. p. 11–33), where he argues that “messiah” functioned as a living category of political and linguistic discourse rather than a static theological title. Hereafter, I use “messiah language” and “messianic discourse” in Novenson’s sense.

5 Noteworthy is a change that occurs in the Syriac Peshitta version of Matt 1:25 in which it is Mary (not Joseph) who gives the name to the child. It seems that the Syriac scribes were not concerned with the father’s naming of the child as the requirement for adoption. I owe a debt of gratitude to my dear colleague Johan Andersson for pointing this out and for helping me with the Syriac textual tradition.

This article focuses on the role of Jesus's human adoption in constructing early Christian identity, rather than on interpretations of his "divine adoption" at baptism or at the resurrection.<sup>6</sup> The former has received less attention as a significant component of early Christian literary discourse, despite its prominence in the infancy narratives that open two of the four canonical Gospels. Therefore, this paper aims to fill a gap in our understanding of how early Christian writers thought about adoption, family, and messianic identity.

The case of Jesus's adoption by Joseph is not an isolated peculiarity in early Christian texts. It connects to a broader pattern of adoption language that runs throughout early Christian literature. Paul writes extensively about believers being "adopted" (υιοθεσία) as children of God through Christ (Rom 8:15, 23; 9:4; Gal 4:5; cf. also Eph 1:5). The Johannine literature speaks of believers becoming "children of God" (τέκνα θεοῦ) through acceptance/belief in Jesus (John 1:12; 1 John 3:1–2). The author of 1 Peter (1:3–4) addresses his audience as those who have been "reborn" (ἀναγεννήσας) into "inheritance" (εἰς κληρονομίαν). Throughout these texts, entry into the Christian community is consistently described not merely as joining an association or adopting a philosophy, but as being incorporated into a family – specifically, as being adopted into God's family.

This paper argues that early Christian writers drew on two primary cultural and literary traditions to develop this distinctive discourse on adoption. First, adoption was a well-established and highly developed legal practice in the Roman world. The second source is Jewish sacred literature, which not only employs familial language to describe Israel's relationship with God but, more broadly, relies on familial relationships as a crucial mechanism for the identity formation and preservation of the people of ancient Israel and Judea (Wright, 2023, 276–84).

A word is in order about how this paper relates to existing scholarship. Peppard (2011) has persuasively demonstrated that Roman adoption practices and imperial ideology provide essential context for understanding early Christian language of divine sonship, particularly in the Gospel of Mark. Walters (2016) has shown how Paul's υιοθεσία metaphor draws on Greco-Roman legal conventions and is inextricably linked to questions of inheritance. Novenson's work (2012; 2017) on messianic discourse has illuminated the flexibility and diversity of ancient messiah language. The present paper builds on these contributions but differs from them in two respects. First, whereas Peppard focuses on divine sonship (the relationship between Jesus and God, particularly through Jesus's baptism in Mark), this paper centers on human adoption – Joseph's legal acceptance of

6 On adoptionist christologies – the interpretation of Jesus's baptism or resurrection as the moment of his "adoption" as God's son – see Peppard (2011, 132–71) and the literature he lists and Fredriksen (2024, 118–21). The present paper sets aside these discussions to focus on the human, legal adoption of Jesus by Joseph.

Jesus – and its implications for messianic legitimacy. Second, this paper proposes that the messiah’s dual position as both adopted and adopter constitutes a distinctive innovation that inverts ancient adoption logic, shifting the framework from adopter-centered to adoptee-centered. This inversion, I argue, is not merely a theological abstraction but has concrete social implications for how early Christian communities understood belonging and communal identity.

It is important to acknowledge at the outset that the textual traditions examined here – the infancy narratives (Matthew, Luke), the Pauline letters, the Johannine writings, and several non-canonical texts – were produced by different authors, in different contexts, at different times. Paul almost certainly did not know the infancy narratives as we have them, and his adoption theology operates independently of any tradition about Joseph’s role. When I argue that these traditions form a coherent discourse, I am describing a pattern that emerges from a modern analytical perspective, not claiming that the individual authors were consciously coordinating their language. The synthesis is mine; what the texts share is a cultural repertoire of familial and adoptive categories that different authors deployed in different ways for different purposes.

The primary question is: How did early Christian writers construct the Kingdom of God as a familial community through adoption discourse? The methodological approach is comparative literary-historical analysis: close reading of texts, attention to lexical and narrative patterns, and consideration of social implications.

The paper proceeds as follows. Section 2 examines the two source traditions – Roman adoption practice and Jewish covenantal family language – and demonstrates how early Christian writers synthesized them. Section 3 explores the messiah’s dual role as adopted and adopter, and the social transformation this enabled. Section 4, the conclusion, synthesizes these findings and considers their broader significance for understanding early Christian messiah language.

## **2. Building the Kingdom as Family between Rome and Jerusalem**

Early Christian adoption discourse reimagined the Kingdom of God as a familial community. It drew on two established frameworks: Greco-Roman legal adoption and Jewish scriptural traditions of covenantal family language. These were fundamentally different in their purposes, structures, and functions, yet both provided essential resources for early Christian theological innovation.<sup>7</sup>

This section examines the two source traditions and how early Christians combined them. Rather than simply borrowing from one tradition or the other, Christian writers drew selectively from both, connecting it to the messiah language discourse and further developing it.

<sup>7</sup> For scholarly discussions of Christian adoption discourse drawing on both traditions, see Walters (2016, 51–65); Peppard (2011, 132–71); Scott (1992); Johnson Hodge (2007).

The section proceeds in three parts. The first two parts examine the two source traditions separately. The third part then demonstrates how early Christian writers synthesized these traditions in articulating believers' adoption into God's family.

### 2.1 All Roads Lead to Rome...

Roman adoption can only be understood within the broader structures of the Roman family (lat. *familia*).<sup>8</sup> The *pater familias* stood at the apex of the family hierarchy, exercising *patria potestas* – legal authority – over all members of his household, including his wife, children, their offspring, freedpersons, and slaves (Betsworth, 2015, 7; Walters, 2016, 47). This authority was remarkably comprehensive, at least ideologically. Children and slaves occupied a similar legal position: the *pater familias* could, in principle, dispose of them as he saw fit without legal consequence (Bakke, 2005, 38–39).<sup>9</sup> Crucially, this authority persisted throughout the son's lifetime. Regardless of age, marriage, fatherhood, or public distinction, a Roman son remained under his father's *patria potestas* until the father's death (Martens, 2019, 231). Roman adoption functioned as an extension of this system. As Gardner observed, it was fundamentally “a device for taking a person out of one *familia* and placing him or her into another, under the *potestas* of its *pater familias*” (Gardner, 1998, 117; cited in Walters, 2016, 47).<sup>10</sup>

The entire institution was oriented toward securing the continuity of the *familia* – above all, the transmission of property, name, cult, and status to a suitable heir. Gardner's characterization is apt: Roman adoption was “essentially about property entitlement” (Gardner, 1998, 116). Unlike modern adoption, which is primarily concerned with child welfare, Roman adoption served the interests of adult men who needed heirs (Peppard, 2011, 51–52, 60; Walters, 2016, 46–48). The persistent demographic realities of the ancient world made this need acute. High infant and child mortality – estimated by some scholars at close to fifty percent – combined with the early deaths of fathers, meant that many Roman families found themselves without a suitable male heir (Walters, 2016, 34; Betsworth, 2015, 11–13; Bakke, 2005, 24–33).<sup>11</sup> The legal standing of the adopted son within

8 The phrase “Greco-Roman” adoption is conventional but imprecise. Greek and Roman adoption practices differed (see Peppard, 2011, 51–60; Walters, 2016, 34–50). For simplicity, I use “Roman” hereafter unless a specifically Greek element requires distinction.

9 Peppard notes that while the jurist Gaius proclaimed the father's authority unmatched among other peoples (*Inst.* 1.55), historians have argued that in practice Roman fathers were not usually the despots their law permitted them to be (Peppard, 2011, 51).

10 On the procedures and various forms of Roman adoption practices, see Walters (2016, 46–49) and Peppard (2011, 51–59).

11 Walters notes that perhaps as many as one-third of all Roman children lost their father before puberty, and another third before age twenty-five (Walters, 2016, 34–35). On the emotional impact of child mortality, Betsworth cautions against concluding that high mortality rates produced emotional indifference (Betsworth, 2015, 12, 14–17).

his new *familia*, however, was unambiguous. The Roman jurist Gaius states explicitly: “Adoptive sons in their adoptive family are in the same legal position as real sons” (cf. Gaius, *Inst.* 2.136; cited in Walters, 2016, 48).

Roman adoption thus existed to serve the adopter. Its purpose was to ensure the survival of the father’s lineage, property, reputation, cult, and *genius* – not to provide a child with a home or a sense of belonging (Peppard, 2011, 60; Walters, 2016, 46). This instrumental valuation extended to how Roman culture assessed children more broadly. Children were valued less for their present qualities than for their potential to become competent adult citizens (Bakke, 2005, 15–22; Betsworth, 2015, 8–9).

The political significance of Roman adoption is most visible in imperial succession practices. As Walters observes, in the first two centuries of the empire, only three emperors – Claudius, Vespasian, and Marcus Aurelius – were succeeded by biological sons; the remainder relied on adoption to secure the transition of power (Walters, 2016, 35). The most consequential case was Augustus, whose claim to power rested in substantial part on his adoptive relationship with Julius Caesar (Peppard, 2011, 47–48; Walters, 2016, 48). Imperial adoptions were publicized across the empire through various media (Peppard, 2011, 50–51). Furthermore, the emperor’s formal title of *pater patriae* (“father of the fatherland”) extended the familial logic to the entire Roman world. As Seneca argued, the title signified not merely honorary status but the actual exercise of *patria potestas* over the Roman people as a whole (Seneca, *Clem.* 1.14.2; discussed in Peppard, 2011, 60–67). The empire was thus ideologically constituted as a vast household under the emperor’s paternal authority – a framework deeply familiar to the early Christian communities living within it.

## 2.2 Chosen Family of My Son, My Firstborn

Unlike the Greco-Roman world, the Jewish scriptural tradition did not develop a formal legal institution of adoption. The technical term *υιοθεσία* does not appear in the Septuagint, and there are no adoption codes in the Hebrew Bible (Fitzmyer, 1993, 500; cited in Walters, 2016, 36). Parker has argued, however, that while the Hebrew Bible lacks explicit legal regulation of adoption, various terms – *to take* (לקח) as a son or daughter, *to proclaim* (קרא) a name – are widely attested in the ancient Near East as indicating adoptive relationships, and the Hebrew Bible “bears witness to a wide range of adoption portrayals,” including the cases of Moses (Exod 2:1–10), Ephraim and Manasseh (Gen 48:5), and Esther (Esth 2:7, 15) (Parker, 2024, 24–26; see also Kozlova and Quine, 2024, 1–7). Our primary interest here, however, lies not in these individual cases and in the non-existent legal institution, but in the metaphorical deployment of familial language for the covenant relationship between YHWH and Israel.

Throughout the Hebrew Bible, the relationship between YHWH and Israel is portrayed with unmistakably filial terms. At the founding moment of the nation, God declares to Pharaoh: “My son, my firstborn, is Israel” (MT: *בְּנִי בְּכֹרִי* and LXX: *υἱὸς πρωτότοκος*, Exod. 4:22). Deuteronomy 14:1 addresses the entire people as “children of YHWH your God,” and the prophets repeatedly invoke this parent-child bond (cf. Isa 63:16; 64:8; Jer 31:9; Hos 1:10). Israel’s “election” entails a unique and exclusive filial relationship to the universal, sovereign deity (Burrell, 2024, 189–90; Walters, 2016, 64). This familial language, however, functions very differently from Roman adoption. It expresses not a legal transaction transferring *potesťas* but a covenantal relationship grounded in divine initiative and collective identity.<sup>12</sup>

The foundation of this collective familial identity lies in the Abrahamic covenant and the narrative traditions of Genesis. God’s promises to Abraham – to make of him “a great nation” (Gen 12:1–3), to multiply his descendants like the stars (Gen 15:5), and to establish an everlasting covenant sealed by circumcision (Gen 17) – create a framework in which belonging to Israel means belonging to Abraham’s chosen family. As Wright has argued, the Genesis “Family Story” constructed communal identity by showing that Israel’s diverse population could all be traced to a single ancestral family (Wright, 2023, 275–76). The very creation of this genealogical narrative was itself a response to the catastrophic rupture of the Babylonian destruction. Scattered communities, thus, needed a shared story that could bind them together, and the scribes who shaped the biblical corpus responded by constructing a national narrative in which Israel had existed as a people long before it had a state or a king (Wright, 2023, 277–78, 288–89, 466–67). Identity markers shifted from physical borders and political institutions to kinship, covenant, and sacred text (Wright, 2023, 291, 334–35, 418–19).

Burrell’s analysis adds an important eschatological dimension. The prophetic tradition ultimately envisions not only the restoration of scattered Israel but the symbolic inclusion of the nations themselves into the Zion community. In Isaiah 19:24–25, Egypt and Assyria are placed on equal footing with Israel as YHWH’s people; in Psalm 87, the nations are depicted as “born in her [i.e., Zion]” (MT: *הָיָה לָהֶן*; LXX: *ἐγενήθη ἐν αὐτῇ*) As Burrell observes, in these texts “adoption is tantamount to election” (Burrell, 2024, 211, 205–10). The Jewish tradition thus constructed communal identity through sacred narrative, genealogical memory, and covenantal promise. They were a *chosen people* because they were first a *chosen family*.

12 On the development of children’s identity within Jewish and Greco-Roman contexts, see the methodological discussions in Garroay (2019, 67–90) and Martens (2019, 223–43).

### 2.3 The Christian Synthesis – *καινή κτίσις*

Early Christian writers inherited these two different frameworks. The Roman tradition offered a legal vocabulary and a set of concrete social practices – adoption, inheritance, *patria potestas* – that articulated how an outsider could become an insider within a *familia*. The Jewish tradition offered a covenantal vocabulary grounded in sacred narrative – election, divine fatherhood, Abrahamic descent – that articulated how an entire people could understand itself as God’s family. Early Christian writers synthesized these traditions into a new theological vision centered on a messianic figure.

Paul’s letters show this synthesis at work. He is the only New Testament writer to use the technical term *υιοθεσία* (all five occurrences are in the *Corpus Paulinum*: Gal 4:5; Rom 8:15, 23; 9:4; Eph 1:5).<sup>13</sup> The term is absent from the LXX and from all other ancient Jewish literature, confirming that Paul drew it from Greco-Roman legal discourse (Walters, 2016, 35–37; Scott, 1992, 13–57).<sup>14</sup> Yet Paul infuses this Roman terminology with Jewish covenantal content – the Abrahamic promise, the Spirit, and inheritance. Peppard rightly notes that Paul’s concept of divine sonship is oriented toward the future – toward the inheritance that awaits – rather than toward the moment of origin, mirroring the forward-looking logic of Roman adoption practice (Peppard, 2011, 136).

The paradigmatic text is Galatians 3:23–4:7, where Paul uses an extended household metaphor to argue for Jewish-Gentile equality in Christ. As Walters has shown, inheritance is central to the argument, and adoption enters the discussion precisely because Paul is considering who qualifies as an heir (Walters, 2016, 51). Paul envisions a Roman household in which minor children (*νήπιοι*) are entrusted to tutors and guardians until the appointed time of adulthood (Peppard, 2011, 136). The movement of the argument is from slavery to sonship to inheritance. God sent his Son to redeem those under the law, so that “we might receive adoption (*τὴν υιοθεσίαν*) as sons” (4:4–5), culminating in the declaration that “if a son, then an heir” (4:7). The Roman legal framework is unmistakable: the technical term *υιοθεσία*, the inheritance logic, and the axiomatic principle that sonship entails heirship. But the content is thoroughly Jewish: the heirs are Abraham’s offspring (3:29), the Spirit cries “Abba, Father” (4:6), and the inheritance is according to the promise made to Abraham (3:29).

13 For the thorough analysis of the semantic field of *υιοθεσία* in the Greco-Roman world, see Scott (1992, 13–59).

14 Though Josephus and Philo were familiar with adoption, *υιοθεσία* does not occur in any ancient Jewish literature. Yet Philo speaks of Abraham as God’s “made” (*εἰσποιητός*) son in *De sobrietate* 56; see further in García Martínez (2007, 96).

Paul also draws on an aspect of adoption practice that carried particular theological freight. In Greek law, a family could give up a son for adoption to free him from a debt; Plutarch's metaphorical use of this convention (Plutarch, *Mor.* 562F) confirms its currency in Paul's time (Walters, 2016, 53–54). Paul foregrounds this redemptive dimension: the verb ἐξαγοράζω (“to redeem, buy back”) in Gal 4:5 presents adoption as liberation from prior bondage, a radical status change in which the adoptee enters the new family free of all former obligations (Walters, 2016, 53–55; Peppard, 2011, 136–37). The result is a universal family transcending ethnic, social, and gender boundaries: “There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus” (3:28).<sup>15</sup>

In Romans 8:12–25, Paul further develops this synthesis by introducing a dual temporality into the adoption metaphor. Walters observes that this already-and-not-yet structure would have been readily intelligible to Roman audiences, since some adoptions took effect during the father's lifetime while others were executed through the provisions of a will (Walters, 2016, 63; cf. Peppard, 2011, 135–39; and Scott, 1992, 244–46). The passage is dense with familial language: believers are “children of God” (τέκνα θεοῦ) and “heirs of God and co-heirs with Christ” (κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ) (8:16–17), and the Spirit functions as the “Spirit of adoption” (πνεῦμα υιοθεσίας, 8:15)<sup>16</sup> and “first fruits” (τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος), guaranteeing the whole inheritance to come (8:23). The passage also carries a subversive political charge. Paul's inheritance language in Romans, as Forman has argued, subverts Roman imperial expectations by designating those who believe rather than the powerful as God's rightful heirs (Forman, 2011, 171, 231–32; as discussed in Walters, 2016, 63). Adoption is thus tied not merely to legal status but to suffering, transformation, and future glory (cf. 8:17). This is no longer Roman adoption repackaged but a theologically transformed vision in which *all creation* groans for the revelation of *God's adopted children* (cf. 8:19–22).

The discourse of divine familial belonging extends well beyond Paul's explicit υιοθεσία terminology into other early Christian writings, both within and beyond the canonical boundaries. The Fourth Gospel, for example, articulates a theology of divine childhood through belief rather than ethnic descent: those who receive the Logos and believe in his name are given “authority” (ἐξουσία) to become “children of God” (τέκνα θεοῦ), born “not of blood or of the will of the flesh or of the will of man, but of God” (John 1:12–13). The First Letter of John echoes this, exclaiming that believers should be called “children of God” (τέκνα

15 For the discussion about Paul's usage of the adoption language as Gentile-inclusive, see Johnson Hodge (2007, 67–77).

16 For the detailed analysis of the πνεῦμα υιοθεσίας, see Scott (1992, 244–66) and Dunn (1988, 446–64).

θεοῦ κληθῶμεν), adding its own already-and-not-yet dimension: “what we will be has not yet been revealed” (1 John 3:1–2). In the Synoptic tradition, Jesus redefines family itself – “whoever does the will of God is my brother and sister and mother” (Mark 3:35 and parallels) – while the Lord’s Prayer addresses God corporately as “Our Father” (Matt 6:9), constituting the community of disciples as a family of children with a shared divine parent (Betsworth, 2015, 45–47).

This familial discourse was not confined to what would later become the canonical writings. The apocryphal *3 Corinthians*, a Pauline pseudepigraphon preserved in *The Acts of Paul*, employs the metaphor of adoptive sonship (υιοθεσία) when summarizing Christian doctrine (Peppard, 2011, 137; Schneemelcher, 2003, 2:217, 254–56). *The Shepherd of Hermas*, one of the most widely read texts of the second century, develops an elaborate parable in which a slave’s exemplary service leads to his being made co-heir with the master’s son – an image that, as Peppard argues, reflects the Roman social world of manumission and adoption (Peppard, 2011, 148–52; also Osiek, 1999, 18, 23). These texts demonstrate that familial and adoptive discourse was pervasive across the spectrum of early Christian literary production.

What did, therefore, early Christians retain from the two traditions, and what did they transform? From Roman adoption, they retained four essential elements. First, the legal-institutional vocabulary: Paul’s υιοθεσία and the associated inheritance logic provided the conceptual apparatus through which incorporation into God’s family could be articulated as a concrete change of status. Second, the principle that adopted and biological sons possessed equal standing, which enabled Christian writers to argue that Gentile believers held the same position as Jewish believers within God’s family (cf. Gal 3:28–29). Third, the forward-looking, inheritance-oriented logic of Roman adoption (Peppard, 2011, 137). Fourth, the macro-political analogy between household and polity. Just as the emperor’s role as *pater patriae* reconceived the entire empire as a household under his paternal authority, early Christian writers presented the Kingdom of God as a family, with God as Father and believers as adopted children and co-heirs (cf. Rom 8:14–17; Gal 4:4–7; Peppard, 2011, 60–67).

From the Jewish scriptural tradition, early Christian writers retained equally fundamental elements. First, the intimate, relational language of divine fatherhood and filial belonging (Burrell, 2024, 189; Walters, 2016, 64). Second, the Abrahamic framework: Paul explicitly identifies believers as Abraham’s offspring and heirs according to the promise (Gal 3:29), grounding the new community’s identity in the genealogical and covenantal categories of Jewish sacred narrative (Walters, 2016, 51, 65; Wright, 2023, 275–76). Third, the eschatological horizon of the prophetic tradition (Burrell, 2024, 205–11). Fourth, and perhaps most fundamentally, the Jewish practice of constructing communal identity through sacred literature centered on familial motifs. As Wright has argued, the biblical

corpus itself emerged in significant part as an identity-building project (Wright, 2023, esp. 466–67). Early Christian writers engaged in an analogous literary enterprise, producing their own texts – gospels, letters, apocalypses – in which familial and adoptive language functioned as a primary mode of constructing the identity of the new community.

The transformations, however, were equally decisive. First, whereas Roman adoption was exclusive – typically involving one chosen heir selected to perpetuate a single *familia* – the Christian vision was universal in scope, extending adoption to all who believed (cf. Gal 3:28; John 1:12–13). Second, whereas Jewish covenantal sonship was bound by ethnic descent from Abraham, the Christian framework incorporated Gentiles through faith and baptism without requiring ethnic conversion. Third, and most significantly for our argument, whereas Roman adoption served the needs of the human *pater familias*, the Christian vision centered on those who need adoption. God does not require an heir to perpetuate a threatened household. Building on Walters’s observation that Paul reframes adoption around the adoptee’s status (Walters, 2016, 55; cf. also Peppard, 2011, 60), I argue that this constitutes a broader “inversion” of ancient adoption logic. The inversion happens not on the level of *agency* (it remains with the adopter – God initiates it), but on the level of *purpose*. Roman adoption existed because a father needed a son; Christian adoption exists because children need a father. Therefore (fourth), the Christian synthesis introduced a christological mediation absent from both prior traditions. Adoption occurs “through Jesus Christ” (Eph 1:5), with the Spirit serving as witness and guarantor (Rom 8:15–16). The messiah functions simultaneously as the unique Son and as the mediating agent through whom all others receive their adoption (Peppard, 2011, 139–40, 148; Scott, 1992, 221–66).

### 3. The Child Who Built a Family: The Messiah as Adopted and Adopter

At the heart of this synthesis stands a messianic figure with a peculiar characteristic: Jesus entered the Davidic line through Joseph’s acceptance and serves as the agent through whom believers are adopted into God’s family. He is, therefore, in the logic of early Christian messianic discourse, both the adopted son and the agent of divine adoption.

A terminological qualification is needed. When I call Jesus an “adopter,” I do not mean that Jesus functions as a *pater familias* who takes children into his own household. The New Testament texts consistently present *God* as the adopting Father and *messiah* as the mediating agent – the one “through whom” (δι’ οὗ) adoption occurs (cf. Eph 1:5; Rom 8:29). Jesus gathers people not into his own household but into his Father’s. His authority is not paternal but filial – he extends to others the relationship he himself enjoys with God. Nevertheless, the designation

“adopter” remains apt insofar as Jesus is the active agent who reconstitutes familial bonds, redefines kinship, and incorporates outsiders into the divine family. He adopts, so to speak, *on behalf* of the Father.

### 3.1 The Adopted Son of David

Early Christians who called Jesus *the Messiah* participated in an established Jewish discourse in which ancestry often mattered. As Novenson has demonstrated, messiahs in ancient Jewish and Christian texts are frequently identified by patronyms (Novenson, 2017, 65–69). This does not mean that proper ancestry was universally determinative (Novenson, 2017, 69), nor that all messiahs were Davidic.<sup>17</sup>

Paul affirms that Jesus is “from the seed of David according to the flesh” (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, Rom 1:3). As Novenson demonstrates, this phrase echoes 2 Sam 22:51/Ps 17:51 LXX – the only place in the Greek Jewish scriptures where *χριστός*, *σπέρμα*, and *Δαυίδ* all occur together in close proximity (Novenson, 2012, 168).<sup>18</sup> All three Synoptic Gospels affirm Jesus’s Davidic ancestry, though they demonstrate it in different ways (Novenson, 2017, 82–86).

While ancient Jewish texts present the messiah-king as an adopted son of God – usually referring to or alluding to Ps 2:7 or 2 Sam 7:12–14 – they appear to know nothing of a messiah who requires adoption into the Davidic line itself (Collins, 2010, esp. ch. 2 and 3).<sup>19</sup> The divine adoption (if mentioned) usually occurs at enthronement or exaltation; the human lineage (if mentioned) is assumed.

The infancy narratives address a different situation: a messiah must be legally adopted into the Davidic line. This constitutes a distinctively Christian development in messianic literary discourse. Matthew most directly addresses the necessity of adoption for messianic legitimacy. As Verseput has observed, Matthew “has from the beginning to the end thrust the image of Jesus as the royal Davidic Messiah to the forefront” (Verseput, 1987, 536; cited in Peppard, 2011, 13). Peppard identifies this as “the crux of the Matthean concern”: Jesus must be “adopted into the kingly line of David at the behest of God” (Peppard, 2011, 13).

In Matthew 1:18–25, when Joseph discovers Mary’s pregnancy, he initially plans to divorce her quietly (1:19). The angel’s intervention changes his course of action (1:20), and Joseph, *son of David*, performs two actions that together constitute legal adoption: he takes Mary as his wife (1:24) and names the child (1:25). As Betsworth and Levin have argued, these actions are the legal mechanism by

<sup>17</sup> For a detailed analysis of the diversity of messianic origins, see Novenson (2017, 65–113).

<sup>18</sup> On the ambiguity of Paul’s Davidic messiah, see Bormann (2020, 175–98).

<sup>19</sup> On Ps 2:7 as an adoption formula, see also the discussion in Peppard (2011, 106), who cites Mowinckel (1954, 337). Peppard’s own treatment is more cautious than Mowinckel’s; he situates the formula within a broader analysis of enthronement ideology rather than treating it as straightforwardly adoptive.

which Jesus enters the Davidic line (Betsworth, 2015, 78; Levin, 2006, 415–42). The Moses typology in Matthew 2 reinforces this adoptive pattern. Both figures are adopted into significant lineages – Moses into the Egyptian, Jesus into the Davidic royal household (Betsworth, 2015, 81).<sup>20</sup>

Luke’s Gospel presents the same basic structure with different emphases. Luke’s genealogy introduces the qualifying phrase: Jesus was “the son, as was supposed (ὡς ἐνομίζετο), of Joseph” (Luke 3:23), signaling that the genealogical claim doesn’t operate through biological channels (Strauss, 1995).<sup>21</sup> Luke also weaves Davidic themes throughout his infancy narrative: Gabriel announces that God will give Mary’s son “the throne of David, his father” (τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, 1:32); Zechariah prophesies that God “has raised up a horn of salvation for us in the house of David, his servant” (1:69); the census brings Joseph to Bethlehem “because he was of the *house and lineage of David*” (ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ, 2:4). The cumulative effect is to establish Jesus’s Davidic credentials, yet the mechanism remains Joseph’s lineage.

The tradition of Joseph as Jesus’s adoptive father extends into non-canonical literature. The *Protevangelium of James* (mid-to-late second century) portrays Joseph as an elderly widower chosen to serve as Mary’s guardian (κηδεμῶν) (Hock, 1995). The *Infancy Gospel of Thomas* narrates episodes from Jesus’s childhood in which Joseph functions as Jesus’s father in every practical sense (Aasgaard, 2009; Hock, 1995). These texts demonstrate that the adoptive framework was widespread in early Christianity.<sup>22</sup>

Paul’s affirmation that Jesus is “from the seed of David according to the flesh” (Rom 1:3) might appear to stand apart from this adoptive framework. However, as Novenson has shown, the phrase κατὰ σάρκα, when used in conjunction with a mention of an ancestor, “simply means ‘genealogically’” – it does not necessarily imply a contrast between biological and adoptive relationships (Novenson, 2012, 168–70).

We must, however, be candid about the limits of this evidence. There is no indication that Paul knew the infancy narratives (as we know them) or that he conceived of Jesus’s Davidic descent in adoptive terms. Nevertheless, the broader

20 Combination and amount of Mosaic (e.g., evil king and his genocidal decree, Egypt, etc.) and Davidic (e.g., Bethlehem, ‘shepherd of Israel,’ child-king) details and parallels in Matt 2 further confirm the argument. For a detailed analysis of the “son of David” motive in Matthew’s narrative, as well as the extensive secondary literature, see Zacharias (2017, esp. p. 1–28).

21 Luke’s birth narrative also introduces the term πρωτότοκος (firstborn) to describe Jesus (Luke 2:7), connecting him to the Temple dedication rituals for firstborn sons (Luke 2:22–24). This designation will prove significant for the later christological adoption discourse (see Section 3.2).

22 Another witness to this is an interesting notion in the textual transmission history of Jesus’s parents in Luke’s infancy narrative. Later scribes sometimes corrected verses 2:33 (ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ → Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ), 2:41 (οἱ γονεῖς αὐτοῦ → ο τε Ἰωσήφ καὶ Μαριὰμ), and 2:43 (οἱ γονεῖς αὐτοῦ → ο τε Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ), specifying that Joseph is not Jesus’s biological father (see apparatus in Aland et al., 2012).

cultural context makes the adoptive framework intelligible regardless of whether Paul himself held it. In the Roman world, the distinction between biological and adopted sons carried no stigma and conferred no difference in legal standing.<sup>23</sup> For audiences shaped by Roman legal categories, adoptive Davidic descent would not have undermined messianic legitimacy. From this perspective, the convergence between Paul's adoption theology and the infancy narratives' adoption traits is a convergence of cultural logic rather than of authorial intention.

### 3.2 *To Whom am I Firstborn Brother?*

Early Christians also introduced another emphasis: the explicit identification of the messiah as the *son of Abraham*. As Novenson observes, the claim that “the seed of Abraham is the messiah” (cf. Gal 3:16) is “at one level entirely uncontroversial, even tautologous,” but at another level proves “quite radical” (Novenson, 2012b, 103). Paul's interpretive strategy depends on reading the Abrahamic promises through the Davidic tradition. The phrase “your seed” (τὸ σπέρμα σου) appears in God's promises to Abraham in Genesis and also in God's promise to David in 2 Samuel 7:12. The verbal and conceptual links between these texts allow Paul to identify the Abrahamic seed with the Davidic messiah (Novenson, 2012, 138–42; Hays, 2002, 163–208).<sup>24</sup>

The rhetorical consequence is profound. If Christ is Abraham's singular seed, then those who are “in Christ” become Abraham's offspring and heirs (Gal 3:29). The messiah's identity as son of Abraham becomes the mechanism for incorporating Gentiles into Israel's inheritance without conventional proselytism (Walters, 2016, 65; Johnson Hodge, 2007, 67–77). The messiah *ben David*, who is also messiah *ben Abraham*, mediates the universal extension of covenant belonging.

This marks a decisive turn. The messiah who (in selected Christian writings) required adoption for his own legitimacy now emerges as the agent through whom others are incorporated into God's family. The logic of early Christian messianic discourse thus moves from adopted to adopter, and the Abrahamic connection provides scriptural warrant for the inclusivity that follows.

This adopting work appears throughout the Gospel narratives in Jesus's reconstitution of familial bonds. When his biological family arrives seeking him, Jesus redraws the boundaries of kinship: “Who are my mother and my brothers?” he asks, concluding that those who do the “will of God” are his brothers, sisters, and mothers (Mark 3:33–35). The spatial arrangement in this scene reinforces the

23 Moreover, adopted sons in the imperial households were sometimes considered better than the biological sons (cf. Pliny the Younger, *Pan.* 7.4–6; discussed in Peppard, 2011, 83–85).

24 Later Christian reception (especially liturgical hymnography) will add “third seed” to this messianic metaphorical game, the “seed of woman” from Gen 3:15.

point: the biological family stands “outside” (ἔξω), while those around Jesus are implicitly “inside” (Betsworth, 2015, 45–46).<sup>25</sup>

As Betsworth has shown, the healing narratives illustrate what this reconstituted family looks like in practice. Mark’s intercalation of the haemorrhaging woman and Jairus’s daughter (Mark 5:21–43) is particularly revealing. The two stories are woven together narratively: Jesus is interrupted on his way to Jairus’s dying daughter by the woman who has suffered for twelve years, the same span as the girl’s entire life. Both figures are “daughters” in the resolution. Jesus addresses the woman as *daughter* (θυγάτηρ, 5:34), a familial term that restores her to communal belonging after years of exclusion, while Jairus’s *little daughter* (θυγάτριον, 5:23) is restored to her father and her household. The intercalation binds their fates together. Both daughters are brought back into the family, one through a word of kinship, the other through the reversal of death itself (Betsworth, 2015, 47–52). The Syrophoenician woman (Mark 7:24–30) extends this pattern across ethnic boundaries. When Jesus presents the riddle of children and bread – “let the children (τὰ τέκνα) be fed first, for it is not proper to take the children’s bread and throw it to the puppies (τοῖς κυναρίοις)” (7:27) – the woman does not contest the metaphor but expands it: even the puppies under the table eat the children’s (τῶν παιδίων) crumbs (7:28). Her response effectively widens the realm of *dear children* (τὸ παιδίον) so that it encompasses her and her own *little daughter* (θυγάτριον, 7:25), a Gentile child beyond Israel’s borders (Rhoads, 2004, 80–90; Betsworth, 2015, 52–56). Jesus accepts the expansion, and the daughter is healed. Matthew’s parallel story, featuring a Canaanite woman, also plays a similar narrative boundary-crossing game, extended to the ancient rivalries (Betsworth, 2015, 88–91). In Matthew’s account of the centurion’s servant (παῖς), the boundary-crossing reaches its furthest extent: a Roman officer’s faith prompts Jesus to declare that “many from east and west will come and will recline at table (ἀνακλιθήσονται) with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven” (Matt 8:11). The progression traces an expanding circle of familial incorporation – from Jewish daughters restored to their community, through a Gentile mother who widens the scope of Jesus’s own metaphor to include her daughter, to a Roman representative of empire whose faith anticipates the universal Abrahamic family.<sup>26</sup>

The new family has several distinctive features. As Betsworth notes, daughters hold an equal place with sons – a point made explicit when Jesus names

25 See interesting interpretations about Mark’s description of Jesus’s biological family in Best (1972, 233–35) and Wenham (1975, 295–300).

26 The daughter of Herodias (Mark 6:17–29) offers a counter-image: a child caught in a household of political violence, manipulated and complicit in murder. Without the reconstituting work of Jesus’s new family, children remain vulnerable to the distortions of earthly power structures (Betsworth, 2015, 56–62).

“brother and sister and mother” as members of his reconstituted household (Mark 3:35; Betsworth, 2015, 46). More striking, however, is the absence of earthly fathers. When Jesus promises that those who have left family (including fathers) for his sake will receive “a hundredfold now in this time – houses, brothers, sisters, mothers, children, and fields” (Mark 10:30), the list conspicuously omits fathers because the only *pater familias* in this household is God (Peppard, 2011, 127–29; Betsworth, 2015, 46; Hellerman, 2001, 59–72).

Paul’s language of Christ as πρωτότοκος (firstborn) captures this dynamic. Believers are “predestined to be identical (σύμμορφος – of the same form) to the image of his [i.e., Father’s] Son, so that he might be the firstborn among many brothers” (Rom 8:29). The designation “firstborn” does not isolate the messiah from his siblings but relates him to them – he is firstborn precisely *among many brothers* (ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς). The Christian messiah as firstborn inverts the expected logic: rather than guarding his privileged position, *firstborn* labors to multiply the number of those who share it. Believers become “heirs of God and co-heirs (συγκληρονόμοι) with Christ” (Rom 8:17) – the term emphasizes participation rather than subordination. The firstborn shares rather than hoards; the inheritance expands rather than divides. (Walters, 2016, 63–65; Peppard, 2011, 135–40; Dunn, 1988, 484–85; 495).<sup>27</sup>

### 3.3 From Words to Deeds

The vision of the Kingdom as an adoptive family carried significant social implications, particularly for how children and the vulnerable were perceived. The connection between messianic adoption discourse and the practical treatment of children is not drawn explicitly in any single text. However, it emerges as a cumulative cultural logic in many of them.

In the Greco-Roman philosophical tradition, children were defined by their deficiency. The Greek term νήπιοι and the Latin *infantes* designated them as “non-speakers,” lacking full participation in the rational world (Bakke, 2005, 15–18; Betsworth, 2015, 8–9, 186). Against this background, the Christian theological reevaluation of childhood proved noteworthy. The household codes of Colossians and Ephesians address children directly alongside other household members, presupposing their presence and active role in the worshipping community (cf. Col 3:20; Eph 6:1–4; see Bakke, 2005, 153–54; Betsworth, 2015, 28–29). The codes also place reciprocal obligations on fathers (Eph 6:4; Bakke, 2005, 154–56, 175–77).

Perhaps the most concrete expression of this transformed vision was the Christian critique of *expositio*. The *Didache* (2.2) and the *Epistle of Barnabas*

<sup>27</sup> See also, Dunn’s comments (1988, 446–95) on “Spirit of sonship” and “Spirit of firstfruits” in Romans 8.

(19.5) instructed believers not to kill children; the *Letter to Diognetus* (5.6) notes that Christians “do not expose their offspring” (Bakke, 2005, 116–21). Justin Martyr (*I Apol.* 27, 29) and Tertullian (*Apol.* 9.7–8) likewise condemn *expositio* (Bakke, 2005, 121–24). While Bakke is cautious about attributing direct causation, he notes that this sustained moral critique, among other factors, could have contributed to Emperor Valentinian’s criminalization of child exposure in 374 CE (Bakke, 2005, 135–36; see also Harris, 1994, 21–22).

The community formed by the *adopted adopter* thus extended the logic of messianic adoption into practical ethics. Care for the vulnerable was not an incidental feature of early Christian social life but seems to be a structural consequence of conceiving the Kingdom as an adoptive family of those in need.

#### 4. Conclusion

This paper has argued that early Christian writers constructed a distinctive vision of communal identity by synthesizing Greco-Roman adoption practices with Jewish covenantal family language, placing at its center a messiah who is himself adopted. The genealogical puzzle with which we began – how can Jesus claim Davidic descent if Joseph is not his biological father? – proves to be not merely a narrative problem to be solved but a generative paradox that shaped early Christian self-understanding.

The messiah’s dual role as both agent of adoption and recipient of adoption represents a significant innovation in ancient familial discourse. Early Christian writers brought Roman and Jewish traditions into dialogue through a messiah who occupies both positions. Jesus requires Joseph’s legal acceptance to enter the Davidic line and ultimately survive in the cruel world. Yet, this same Jesus becomes the agent through whom others are incorporated into God’s family. The child who required protection from Herod’s violence becomes the protector of all who come to him.

This christological pattern generated what I have called an inversion of ancient adoption logic – not in agency (God remains the initiator) but in orientation. Whereas Roman adoption existed because a father needed a son, Christian adoption discourse exists because children need a father. The Kingdom of God, reimagined as an adoptive family, opened its doors not to those who could perpetuate its status but to those who needed what it offered: belonging, protection, and inheritance (theologically said: *salvation*).

Three implications follow. First, for the study of early Christian origins, adoption discourse was not merely decorative language but a constitutive element of Christian identity formation. Second, for the study of ancient messianic language, this analysis confirms and extends recent scholarly emphasis (particularly Novenson’s) on messianism as a flexible discourse. The “adopted adopter” represents

a genuinely novel contribution to ancient messianic imagination. Third, for understanding how communities use language to create alternative social realities, early Christians reimagined the cosmos itself as a household in which the standard logic of power and inheritance was transformed. The emperor claimed to be *pater patriae*; Christians proclaimed a different Father and a different family, one entered not by birth or imperial decree but by adoption through the messiah.

The firstborn among many brothers (Rom 8:29) remains a firstborn – but his distinction lies not in hoarding privilege but in sharing it. The inheritance he secures is not diminished by division but expanded by multiplication. And the family he gathers is composed of those who, like him, once needed adoption and found it.

### Literature

- Aasgaard, Reidar, 2009, *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Eugene, Cascade Books.
- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Karavidopoulos, Johannes, Martini, Carlo M., and Metzger, Bruce M. (eds.), 2012, *Novum Testamentum Graece*, 28th rev. ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bakke, O. M., 2005, *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, trans. Brian McNeil, Minneapolis, Fortress Press.
- Best, Ernest, 1972, “Mark III. 20–21 – Was Jesus out of His Mind?” *New Testament Studies*, 18, 233–35.
- Betsworth, Sharon, 2015, *Children in Early Christian Narratives*, London, T&T Clark.
- Bormann, Lukas, 2020, “The Ambiguity of Davidic Messiahship in Paul,” in: Koskeniemi, Erkki and Willgren Davage, David (eds.), *David, Messianism, and Eschatology: Ambiguity in the Reception History of the Book of Psalms in Judaism and Christianity*, SRB 10, Åbo, Åbo Akademi University, 175–98.
- Burrell, Kevin, 2024, “Coming Home to Zion: Yahweh’s Adoption and Restoration of the Nations,” in: Kozlova, Ekaterina E. and Quine, Cat (eds.), *Adoption in the Hebrew Bible*, LHBOTS 731, London, T&T Clark, 189–213.
- Collins, John J., 2010, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, 2nd ed., Grand Rapids, Eerdmans.
- Dunn, James D.G., 1988, *Romans 1–8*, WBC 38A, Dallas, Word.
- Elliger, Karl and Rudolph, Wilhelm (eds.), 1997, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th rev. ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fitzmyer, Joseph, 1993, *Romans*, AB 33, New York, Doubleday.
- Forman, Mark, 2011, *The Politics of Inheritance in Romans*, SNTSMS 148, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fredriksen, Paula, 2024, *Ancient Christianities: The First Five Hundred Years*, Princeton, Princeton University Press.
- García Martínez, Florentina, 2007, “Divine Sonship at Qumran and in Philo,” *Studia Philonica Annual*, 19, 85–99.
- Gardner, Jane F., 1998, *Family and Familia in Roman Law and Life*, Oxford, Clarendon Press.
- Garroway, Kristine Henriksen, 2019, “Methodology: Who Is a Child and Where Do We Find Children in the Ancient Near East?” in: Betsworth, Sharon and Parker, Julie

- Faith (eds.), *T&T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World*, London, T&T Clark, 67–90.
- Harris, William V., 1994, “Child-Exposure in the Roman Empire,” *Journal of Roman Studies*, 84, 1–22.
- Hays, Richard B., 2002, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 2nd ed., Grand Rapids, Eerdmans.
- Hellerman, Joseph, 2001, *The Ancient Church as Family: Early Christian Communities and Surrogate Kinship*, Minneapolis, Fortress Press.
- Hock, Ronald F., 1995, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Santa Rosa, Polebridge Press.
- Johnson Hodge, Caroline, 2007, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford, Oxford University Press.
- Kozlova, Ekaterina E. and Quine, Cat, 2024, “Introduction,” in: Kozlova, Ekaterina E. and Quine, Cat (eds.), *Adoption in the Hebrew Bible*, LHBOTS 731, London, T&T Clark, 1–7.
- Levin, Yigal, 2006, “Jesus, ‘Son of God’ and ‘Son of David’: The ‘Adoption’ of Jesus into the Davidic Line,” *Journal for the Study of the New Testament*, 28, 415–42.
- Martens, John W., 2019, “Methodology: Who Is a Child and Where Do We Find Children in the Greco-Roman World?” in: Betsworth, Sharon and Parker, Julie Faith (eds.), *T&T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World*, London, T&T Clark, 223–44.
- Mowinckel, Sigmund, 1954, *He That Cometh*, Nashville, Abingdon.
- Novenson, Matthew V., 2012, *Christ among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*, Oxford, Oxford University Press.
- Novenson, Matthew V., 2012b, “The Messiah ben Abraham in Galatians: A Response to Joel Willitts,” *Journal for the Study of Paul and His Letters*, 2, 97–104.
- Novenson, Matthew V., 2017, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford, Oxford University Press.
- Osiek, Carolyn, 1999, *Shepherd of Hermas: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress.
- Parker, Julie Faith, 2024, “Absence of *Adoption in the Hebrew Bible*?” in: Kozlova, Ekaterina E. and Quine, Cat (eds.), *Adoption in the Hebrew Bible*, LHBOTS 731, London, T&T Clark, 15–36.
- Peppard, Michael, 2011, *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford, Oxford University Press.
- Rahlf's, Alfred and Hanhart, Robert (eds.), 2006, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, rev. ed., 2 vols., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rhoads, David, 2004, *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress Press.
- Schneemelcher, Wilhelm (ed.), 2003, *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Louisville, Westminster John Knox.
- Scott, J. M., 1992, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, WUNT 2/48, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Strauss, Mark L., 1995, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Verseput, Donald, 1987, “The Role and Meaning of the ‘Son of God’ Title in Matthew’s Gospel,” *New Testament Studies*, 33, 532–56.
- Walters, James C., 2016, “Paul, Adoption, and Inheritance,” in: Sampley, J. Paul (ed.), rev. Jerry L. Sumney, *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, 2nd ed., London, Bloomsbury T&T Clark, 33–76.

- Wenham, David, 1975, "The Meaning of Mark III.21," *New Testament Studies*, 21, 295–300.
- Wright, Jacob L., 2023, *Why the Bible Began: An Alternative History of Scripture and Its Origins*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zacharias, H. Daniel, 2017, *Matthew's Presentation of the Son of David: Davidic Tradition and Typology in the Gospel of Matthew*, London, T&T Clark.

## ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND MAN: COMPARATIVE ANTHROPOLOGY IN THE DOCUMENT *ANTIQUA ET NOVA*

**Abstract:** *The aim of the research is to show the relationship between the latest achievements of science (artificial intelligence) and the Christian understanding of the human being. To this end, the author specifically presents and analyzes the document Antiqua et nova of the Dicastery for the Doctrine of the Faith of the Catholic Church, published in January 2025. The paper conducts a comparative-theological analysis of Catholic and Orthodox anthropological assumptions and the challenges posed by the new scientific, sociological, economic, philosophical and theological phenomenon of artificial intelligence. One of the possible conclusions of the research, the author claims, would concern the urgent need to affirm the dignity of the person, a category that was discovered and brought to the world by the Christian faith and theology.*

**Key words:** *Artificial Intelligence, Christian Anthropology, Comparative Theology, Individual, Person, Privacy*

## ВЕШТАЧКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА И ЧОВЕК: УПОРЕДНА ХРИШЋАНСКА АНТРОПОЛОГИЈА У ДОКУМЕНТУ *ANTIQUA ET NOVA*

**Сажетак:** *Циљ истраживања је да покаже у каквом односу стоје најновија достигнућа науке (вештачка интелигенција) и хришћанско схватање човека. У ту сврху аутор посебно представља и анализира документ два дикастеријума Католичке Цркве Antiqua et nova, објављен јануара 2025. године. У раду се врши упореднобогословска анализа католичких и православних антрополошких претпоставки и изазова која пред њих поставља нови научни, социолошки, економски, филозофски и теолошки феномен вештачке интелигенције. Један од могућих закључака истраживања, тврди аутор, тицао би се ургентне потребе потврђивања православног учења о личности и њеног достојанства, категорије коју је свету открила и донела хришћанска вера и теологија.*

**Кључне речи:** *вештачка интелигенција, хришћанска антропологија, упоредно богословље, индивидуа, личност, приватност.*

---

1 University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Institute for Systematic Theology, zlatkomatic@yahoo.com, ORCID iD: 0000-0002-3104-0975.

## Introduction

Artificial Intelligence (AI) is a specific symbol of the information society of the late moderna.<sup>2</sup> Its emergence and its constant progressive connection with Information and Communication Technologies (ICT)<sup>3</sup> are already being described as revolutionary events and are compared to key historical inventions that represented crucial epochal turning points (printing or the steam engine). Since the new developments that AI is achieving are so significant that they touch all aspects of human existence, and that they fundamentally change human knowledge, communication with others, but also with the environment, as well as the modalities of work, approach to culture and understanding of art, the new phenomenon has been the central reality of multidisciplinary scientific analysis since its beginning. The aim of the study is primarily to determine and deepen all the implications of artificial intelligence: anthropological, sociological, psychological, pedagogical, didactic, technical, ethical, but also theological. This paper tends to offer a kind of introduction to the Christian (Catholic and Orthodox) assumptions of this challenge, which in its concrete form has never been found in the history of the Church and its theology, but in a deep ontological vision it can be perceived in some earlier phenomena, which today need to be creatively reinterpreted.

In order to limit and concretize such a broadly stated research intention, we will present and analyse one important and modern document of the magisterium of the Catholic Church, *Antiqua et nova*, published in January 2025.<sup>4</sup> This official church commentary refers directly enough and with good arguments to the firm positions of Roman Catholic theology on the phenomenon we are dealing with. The document is direct in defining man and the new phenomenon, as well as explicit in issues concerning the relationship between artificial and human intelligence, which is the explanatory subtitle of the text. As such, avoiding evasiveness and ambiguities, this text becomes the guide for all further written works of Roman

2 This paper was presented at the 10th Annual International Academic Conference “Challenges Facing Religion and the Church in the Postmodern Digital Society”, organized by The Institute of Social Sciences, Belgrade - Forum for Religious Issues and ISS Center for Sociological and Anthropological Research and The Center for Empirical Research of Religion, Novi Sad, held on 5–6 September 2025 at Srebno Jezero, Serbia.

3 Information and Communication Technologies in terms of content and application, the concept is broader than the general term IT.

4 The original version in Italian, which we use in this work, is available at: *Antiqua et Nova. Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*. Available online: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20250128\\_antiqua-et-nova\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_it.html) (February 1, 2025). The same website also contains official translations into English, Spanish, French and German. We also consulted the first three of these when translating the document. All quotations from this note will be marked with the abbreviation AN and the number of the paragraph to which they refer.

Catholic theologians in the extremely challenging sphere of the relationship between theology and science.

Considering the introductory assumptions of this paper, its division is obvious. After the first part, which aims to convey authentically the ideas and intentions of the document *Antiqua et nova*, there follows an analytical chapter, which is followed by a critical part from the point of view of comparative theological anthropology. The conclusion of the research moves resolutely in the direction of the urgent need to affirm the dignity of the person, a category that was discovered and brought to the world by the Christian faith and theology, particularly during the turbulent 4th century, when the struggle for the Orthodox expression of the Three *Divine* Persons was identified with the struggle for a precise description of the uniqueness and unrepeatability of the *human* person.

### **1. *Antiqua et nova*. Comment (Note) on the Relationship Between Artificial and Human Intelligence**

On January 28, 2025, the day of the liturgical celebration of the teacher of the Catholic Church, St. Thomas Aquinas, two important departments of the Roman Curia, the Dicastery for the Doctrine of the Faith and the Dicastery for Culture and Education, issued an official note on the relationship between artificial and human intelligence, entitled *Antiqua et nova (Old and New)*. The note was signed by the Cardinal Prefects of the aforementioned departments, Víctor Manuel Fernández and José Tolentino de Mendonça, with their secretaries, after having received the blessing for it from Pope Francis at a reception two weeks earlier (Ex Audientia Die 14. I 2025).

The title of the document is specific, since it refers to the words of Mt 13:52 about the host “who brings out of his treasure what is new and what is old”, which are now applied to wisdom. The note, namely, begins with the words: “With wisdom both ancient and new, we are called to reflect on the current challenges and opportunities poised by scientific and technological achievements, particularly by the recent development of Artificial Intelligence” (AN 1). Within the introduction (AN 1-6), the gift of intelligence (il dono dell’intelligenza) is observed as one of the essential aspects of man as “the icon of God”, provided that this gift is realized with the responsible use of reason (razionalità). Therefore, man’s scientific and technological abilities are integral parts of his “humanity”. Within this framework all anthropological and serious ethical issues related to AI are being considered, in the difficult circumstances of a modern pluralistic society, which has created the crisis of truth.

The following two chapters, according to the methodological guidelines of the introduction, reflect on what AI is (AN 7-12) in the broader context of determining the intelligence in general, in the philosophical and theological tradition

(AN 13-35). These two sections of the document (II-III) are very important because they lay the foundation on which all further synthetic insights of the text are built, which primarily concern the realistic assessment of the relationship between AI and almost all spheres of human private and social life (economy, work, health, education, information, ecology, military industry, privacy, relationships with God). Therefore, it is important for the authors of the note to underline the *differences* that exist between human intelligence and AI and to conclude that this difference is in essence, and not in the level: “AI can perform tasks in a sophisticated way, but it cannot think” (AN 12). It imitates the execution of cognitive tasks set by humans, by making decisions based on given quantitative parameters, using mathematical instrumental logic (cf. AN 30-32). Thus, it becomes evident that AI uses the partial experience of a human being, without abstraction, emotion, creativity, without aesthetic, moral and religious feelings (AN 11). Clearly speaking, AI is a means, not an end. From here arises another crucial difference between artificial and human intelligence: the latter is an embodied intelligence (un’intelligenza incarnata). As such, it is sensitive to all bodily experienced events (for example pain or illness), which are also embodied in it and build an internal content that enriches our lives (cf. AN 31-33). Therefore, AI, being disembodied, is at the same time deprived of the possibility of true relationships and of opening “itself” to truth and goodness. Therefore, “its capacities, though seemingly limitless, are incomparable with the human ability to grasp reality” (AN 33). AI is particularly incapable of comprehending the ultimate questions of human intelligence or of the future of the human beings (cf. AN 29).

“As an expression of the divine image within the person, human intelligence has the ability to access the totality of being, contemplating existence in its fullness, which goes beyond what is measurable, and grasping the meaning of what has been understood” (AN 29). With this approach, the authors of the document assign a contemplative dimension to human intelligence and thus point to the uniqueness and particularity of human intelligence. Man is unique in the entire scope of the created beings, but despite his nature being fragile, delicate and susceptible to illness, he is also unrepeatable even in the complete scope of everything he creates technologically, including AI.

The fourth part of the document analyses the role of ethics in the development and use of AI (cf. AN 36-48). The chapter delves deeper into ethical and anthropological issues, relevant to the specific issue. It starts from the crucial importance of “moral responsibility grounded in the dignity and vocation of the human person.” (AN 39). Here, the man is described as one who has the gift of freedom given by God, through which moral perfection is achieved. A machine is not a moral subject, only man is guided by a “moral conscience”. Therefore, the ethical dimension is of primary importance: a morally responsible man designs systems and determines their goals, always respecting the supreme value

of human dignity and the common good (cf. AN 42). Thus, the principle of responsibility is introduced into the analysis. Responsible use is required in the application of ethical principles, at every step, in every single operation carried out by the AI and in every phase of the decision-making process (cf. AN 39 and 48). The responsibility is shared: by scientists, users and church people. The responsibility of the AI users is particularly underlined, because they are tempted to become dependent on the machine (its answers and recommendations) in the face of every life challenge and, thus, become incapable of personal decision making.

After identifying the basic ethical principles in the use of AI, the document moves on to the fifth chapter, "Specific Questions" (cf. AN 49-107), which seeks to indicate how the basic ethical assumptions set forth can be applied in real life. In all aspects of human individual and social life (economy and work (cf. 64-70), healthcare (cf. 71-76), education (cf. 77-84), (mis)information (cf. 85-89), abuse, privacy and control (cf. 90-94), ecology (cf. 95-97), war (cf. 98-103), relationship with God, in paragraphs 104-107), AI should be a *means* of improving all these spheres and interpersonal relationships within them, and not some *novum* that receives authorization from its creator to algorithmically judge everything that makes up human life. Thus, in the final paragraphs of the fifth chapter, the authors rightly warn of the danger of reversing roles and falling into a subtly hidden idolatry: "By turning to AI as a perceived 'Other' greater than itself, with which to share existence and responsibilities, humanity risks creating a substitute for God. However, it is ultimately [...] humanity itself-which, in this way, becomes enslaved to its own work" (AN 105).

The concluding reflections (part six) mention the unpredictability of the further development of AI and indicate that the decisive importance in considering this phenomenon is "to know how to evaluate individual applications of AI in particular contexts to determine whether its use promotes human dignity, the vocation of the human person, and the common good." (AN 110). Again, one of the key words is responsibility, which can only be that of man, not of a machine (cf. AN 111). This requires the grace of God, seeing the world through God's eyes, but always understanding that "technological progress is part of God's plan for creation" (AN 117), which points towards the Paschal Mystery of Jesus Christ, in the continual search for the True and the Good.

## 2. The Most Important General Insights

### *Positive and dialogical approach to scientific achievements*

The AN is one of the rare documents of the Dicastery for the Doctrine of the Faith which aim is not to warn against dogmatic errors, to correct them by an official act, to express forms of opinion on certain topics, or to react strictly to the wrong directions of contemporary civilization. This document does not,

therefore, have that restrictive character, which underlies a large number of similar notes, issued in the last few decades. Instead, readers are presented with a text that aims to define AI and indicate the use of this tool, so that it too may be included in civilizational progress, with respect for the dignity of the person and the common good. Thus, Catholic theology, in continuity with the Second Vatican Council, offers one global *positive vision of technology and science*. These innovations in science are an integral part of human intelligence, and the Church encourages scientists, artists, and cultural workers to further explore them, provided that this gift of God is used correctly and wisely. The correct use of AI by man means its orientation towards brotherhood, justice, and dignity, and concerns not only the Church or church people, but the entire human race.

### ***Embodied intelligence as an assumption of humanity***

The issue of AI did not confine the perspective of the author of AN to some spiritual problem setting. On the contrary, the authors insist that one of the key shortcomings of AI is that it does not have a body, that it is disembodied, it does not have a true material manifestation. This is both an important and very positive point of this note. Incorporeal entities are not concrete, they are not real, because they are not in a real relationship with other entities. Man is called to the risk of encountering the other, with the challenging physical presence, to a face-to-face encounter, or, in the words of Pope Francis, “body to body (*corpo a corpo*)”.<sup>5</sup> As there is no incorporeal Christ, so there are no interpersonal relationships that do not go through a concrete bodily encounter, a greeting, a handshake, a hug, a kiss. Screens, video calls, robots or holograms can never replace this, because they cannot be a substitute for sharing joy or sorrow and sacrificing for a loved one. Even if they reach an exceptional level of intelligence, if the threshold of imitating a human is astonishingly raised, AI will not be a personal being, but will still remain an instrument, a tool in the hands of human persons. Therefore, it is necessary to remind you here that the fight for the true human person also means a merciless battle for the true person of the Lord Christ, and that means for the incarnate Son of God, for his Body and for his Cross.

## **3. Synthetic Insights**

### **3.1. Philological Review: The Danger of Humanizing The Machine**

Although the note uses the term AI throughout, at one point, however, citing a thought by Pope Francis, it clearly warns: the term AI can be misinterpreted. To associate something artificial with intelligence threatens man’s uniqueness in the

<sup>5</sup> In footnote 123, the AN document quotes these very words from the papal exhortation: *Francisco* 2013, 1057.

world. AI, therefore, is not seen as “an artificial form of human intelligence, but as a product of it (uno dei suoi prodotti)” (AN 35). More specifically, AI is a tool, not a person. The fact that AI ‘creates’, ‘projects’ or ‘proposes’ (texts, images, audio and video productions) does not make it a personal being.

This position, however, is often clouded by philological assumptions. The vocabulary used to name this phenomenon, which is not used only in narrow expert clubs of IT specialists, but also takes on a universal character, seriously threatens to carry out a kind of pseudo-humanization of AI. Anthropomorphisms are increasingly used in naming, but also in communication with AI. Instead of the cybernetic name ChatGPT, Grok is now popular, which is claimed to be a more rebellious and wittier chatbot than the previous ones. One can talk to it, it chats, it becomes a part of everyday life. By naming it, this web framework becomes more individualized, unique (pet), just like the name AI, which is now used almost everywhere, exclusively in the singular. The AI expert, Franciscan Paolo Benanti,<sup>6</sup> however, constantly emphasizes the need to use this phrase in the plural: artificial intelligences (Benanti 2023, 572-586). This, he argues, creates an unbridgeable gap between all these systems and the human person: the use of the plural indicates the fragmentation of all artificial intelligences and their partiality, every time they resemble or look like some human capacity. These socio-systems are actually a whole galaxy of mutually different and completely inhomogeneous artifacts. The above-mentioned machines, no matter how humanized they may seem, remain interchangeable machines. They can never be unique and unrepeatable.

The line of demarcation between the human and the artificial, between man and machine, is becoming thinner. The humanization of the machine would inevitably lead to the robotization of man. Therefore, this philological note has its theological repercussions, to which the section on comparative theology is dedicated. Before that, we will also look at some methodological critical insights of the document AN.

### 3.2. Methodological Remarks: Sociology Over Theology

The optimistic approach to scientific achievements, technological progress and to AI itself, which we have already said something about, reveals the dialogical methodological basis of this note. AN articulates an affirmative, and not only a corrective or judgmental approach to the contemporary world. Since the great adjustment (aggiornamento) of Catholic thought and faith, expressed in the constitution *Gaudium et spes* (GS) of the Second Vatican Council, the idea of progress has received the blessing of the magisterium and has become an integral part of

<sup>6</sup> Paolo Benanti is Professor of Moral Theology at the Pontifical Gregorian University, a member of the United Nations *High-Level Advisory Body on AI*, a member of the Pontifical Academy for Life, and one of the Italian government experts with a task to elaborate a national strategy for AI.

the history of salvation and the Paschal mystery. The aforementioned positive moment, however, also carries a certain amount of danger. Namely, the authors of the document place the church's thought, its theology and practice, partly carelessly, in a subordinate position to the above-mentioned primary aim, which we have positively assessed. The Christian ethics of the AN document is so general in character that, despite the attempt to place it within the framework of biblical assumptions, it loses or neglects some specific Christian *dogmatic* features and becomes dry and "diluted", overly historical and only human. This can be corroborated by a comparative analysis of the ethical positions of the AN and the moral principles of various decisions, which have been made in recent years by international organisms and bodies, such as the UN General Assembly or UNESCO (UNESCO 2023a; 2023b). The document we analyse becomes one in a series of many notes and recommendations of a sociological, not theological, character, it does not carry or emphasize the *novum* of the ethos of Christ.

What is the reason for such an approach? We believe that the motive, on the one hand, can be found in the need for the document to be clear and acceptable to all readers, but that we should not forget the broader context, which is the pontificate of Pope Francis and the theology that was propagated during that period (2013-2025). From the very beginning of his ministry as Bishop of Rome, particularly through the encyclicals *Laudato si'* (2015) and *Fratelli tutti* (2020), the issues that the Pope addressed have been social and ecological in nature, with a clear need for the results to have an ethical note and broad application. A deeper analysis of the entire Second Vatican Council, including the aforementioned GS document, points to the socio-political conditioning of the church's opening and optimism of the Kennedy era. The same approach, presented in a systematic manner, is also observed in AN: some concrete, universally human moral action is sought in the face of the challenge of AI, the result of which must be the common good for all, especially for the weak and marginalized.<sup>7</sup> This strong desire for popularization and somewhat naive optimism<sup>8</sup> negatively affected the entire document, left the anthropological vision unexpressed and dulled the sharpness of its critical moment.

It is precisely these theological consequences of the aforementioned methodological assumptions that we will discuss in the following chapter.

7 Back in September 2019, he gave a speech at the seminar "The Common Good in the Digital Age". After that, many sermons or lectures by Pope Francis on the topic that AN also deals with are recorded. During 2024, the number of interventions on the topic of AI is multiplying: on January 1, 2024, he spoke about AI and peace, on January 24, 2024, about AI and the wisdom of the heart, and on June 14, 2024, at the G7 summit about the challenges of AI.

8 We have stated the view that AI can be classified as a good, provided it is used correctly and wisely. However, it is difficult to speak of AI as something neutral. It is enough to recall our common experience of shopping suggestions given to us by ordinary Internet browsers and think about all the possibilities of AI in tutoring our private and social lives. There is already a lot of talk about finding the optimal life partner, based on chat.

### 3.3. AN in the Perspective of Comparative Theology: Special Attention to Comparative Christian Anthropology

The constant assumption of Roman Catholic (but also of Orthodox) anthropology is that the identity and vocation of man are illuminated only in the mystery of the incarnate Son of God, the Lord Jesus Christ.<sup>9</sup> Christology is, therefore, the optics through which anthropology is viewed. The basic document of the Catholic Church, its *Catechism*, for the purpose of clarifying and confirming this position, quotes the following words of St Peter Chrysologus (5th century), which in sublime way summarize the Christological and eschatological anthropology of the entire Church of Christ:

St. [the apostle] Paul tells us that the human race takes its origin from two men: Adam and Christ. [...] The first man, Adam, he says, became a living soul, the last Adam a life-giving spirit. The first Adam was made by the last Adam, from whom he also received his soul, to give him life [...] The second Adam stamped his image on the first Adam when he created him. That is why he took on himself the role and the name of the first Adam, in order that he might not lose what he had made in his own image. The first Adam, the last Adam: the first had a beginning, the last knows no end. The last Adam is indeed the first; as he himself says: "I am the first and the last."<sup>10</sup>

Taking these brilliant words of a Western Father (the Metropolitan of Ravenna) and a Doctor of the Church into account, it seems very strange that the theological words about Christ are so modestly present in our document. Strictly speaking, the very *name of Christ* is largely missing from the AN, since it is literally mentioned *only twice* in the main text of the document of 117 paragraphs with 215 footnotes.<sup>11</sup> When the teaching and belief that the paradigm of man is the Second, that is, the Last (novissimus, eschatological) Adam is not sufficiently emphasized, when the patristic position that man is the icon of the other is not insisted on, then the essence of man, as an individual or person, begins to be sought in history as the only truth of existence and *in himself*. The AN note suffers from a Christological, but also of a Trinitarian deficit, which, as always, manifest themselves in an incomplete anthropology. The individualization of a person is evident: the icon is sought in some 'part' of the human individual, which threatens the

9 The Second Vatican Council is explicit: "The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light." (GS 22).

10 St. Peter Chrysologus, *Sermo* 117 (Migne 1846, 520-521) in United States Conference of Catholic Bishops 1994/2019, 92.

11 To this we can add three more quotes in the document, in which we encounter the word Christ or Son of God (footnotes 25 and 133), which only confirm our position on the lack of Christological centrism of the note.

integral theology of the icon with partialization. Instead of a theological analysis whose topic is *how* or *in which way* man iconizes God, the answer is limited due to the imprecisely posed question, which is in itself suggestive: *what* is the icon of God *in* man? Bearing in mind that the philosophical and theological tradition, which this document forces as crucial for defining man as a person, is reduced to the trajectory of Aristotle – Augustine – Thomas Aquinas, the conclusions are completely natural and expected. According to Augustine, for example, the man is superior to animals, because they do not have reason or mind or intelligence (*ratio, vel mens, vel intellegentia*).<sup>12</sup> Very directly, just one sentence before this one, which AN does not quote, the saint of Hippo claims: “As for us, my dearest ones, we must remember that we are made in the image of God (*ad imaginem Dei*), which is nothing other than intellect (*nec alibi quam in ipso intellectu*)”. We find ourselves in the positions of Catholic anthropology, which finds in human rationality (in the act of *intelligere*) the specific difference of man in creation. The Western tradition (both philosophical and theological) recognizes parts of this act, as *ratio* and *intellectus*, reason and intellect, analyses their properties (the former to understand, analyse and judge, and the latter to comprehend the truth), but generally observing and concluding, rationality remains the image of God in man.

True, there is a certain number of statements according to which freedom is identified as an essential component of human personality. We would call these attitudes Eastern-Christian, according to their resonance and origin, nevertheless it is soon realised that AN understands human freedom as a means leading to the goal – moral perfection. Freedom is necessary for the achievement of conscientious moral responsibility of the human person (cf. AN 39). Responsibility, however, is directly connected with laws, legal assumptions and rules for the use of AI. The situation is similar with the second assumption of Orthodox anthropology, which forms an inseparable unity with freedom, which is love. It, like freedom, falls under the categories of psychological-moralistic and rational nature, that is, it is reduced to one of the many aspects of human action, and is not a *conditio sine qua none* of his being, existence. Thus, love and freedom are two of the many abilities by which man reveals himself to the world, and not a dual ontological basis of his being that is formed as a relationship, through the other, in community.

Therefore, to the Orthodox reader, it seems that in AN there are two anthropologies, one closed or static and one open, dynamic, which can otherwise be traced with the chronological and ontological boundary set by the Second Vatican Council.<sup>13</sup> Contemporary Catholic anthropology is still waiting for a decisive answer to the questions: is creation complete or not, was man created perfect,

12 Cf. Augustine of Hippo, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 20, 30 (Migne 1863, 292). Or Augustine of Hippo, *Enarrationes in Psalmos* 54, 3 (Migne 1865, 629): the conclusions of human beings are very different from those of animals, because humans have intelligence.

13 More about it in Matić 2018, 75-77.

and then became partially corrupted by the fall, or was he a child whom the Pedagogue leads with two Hands to the height of the growth of the eschatological Prototype?

### Conclusion

After all the facts presented and their analysis, we will offer a few closing thoughts.

A positive approach to innovations in science, as integral parts of human intelligence, and the stance of the Catholic Church to encourage scientists, artists, and cultural workers to further research and creativity, brings Western cosmology closer to Eastern ktisiology, according to which God's creation is not a *fait accompli*, which is why man is not a finished being, but rather one who is still working and awaiting his palingenesis and resurrection.

The refusal to understand man as algorithmically assessed, measured and judged clearly expresses the protest of the Catholic Church against a closed individualistic anthropology. Man is not the sum of all possible, even very precise, information about himself, because he is not a mathematical-logical machine. God did not want him to be like that. He does not live in a digital world of impersonal individuals. Eugene Zamiatin warned long ago that dictatorships tend to make us individuals and numbers.<sup>14</sup> AN also rises up against the dictatorship of reason, searching for the deepest and most personal in man. It is on the trail to find that root of humanity in freedom and love, but it seems that it does not reach the end. The presence of elements of patristic personology does not mean, at the same time, their dominance. Personality, as existence through the other, is diluted by the teaching of the individual *ratio* as *imago Dei* and in its consequences. To the specific question: whether a person can solve the problem that arises with the emergence of the AI as a thinker or as a person (understood in the Cappadocian expression, where the icon is personhood or freedom as 'autexusion'), a Western person would, through logic, ethics or the legal system, opt for the first answer, for rationality, and thus would return to the vicious circle of logic or ousiology, and in fact, death.

And that vicious circle is the womb from which AI itself arose. It cannot be fully judged unless the aforementioned cycle is abandoned, unless man and society are ecstatically elevated, unless they take a step forward. Western anthropology needs to continue working on the theoretical assumptions of the original, patristic Christian personology in order to help the civilization it has created, and

14 "The multiplication table is more wise and more absolute than the ancient god: for the multiplication table never (do you understand – *never*) makes mistakes! There are no more fortunate and happy people than those who live according to the correct, eternal laws of the multiplication table. No hesitation! No errors!". Zamiatin 1952, 63-64.

with it its child, AI, which is the fruit of faith in gnosis, the person, and reason, in their evil transformation into profitability, factualism, technics, conformism, and vulgar utilitarianism. The step forward is not in ethics as a moral code, nor in the limitless expansion of a self-sufficient list of human rights and threatening sanctions, but in a different view of man and the community it creates. In this perspective of hope, we also listen to the final paragraphs of the document, according to which the questions of the AI encourage the discovery of the relational and communitarian dimension of society (cf. AN 110). However, we point out that this is not about finding something completely new, but about returning to the common holy Fathers of the ancient, undivided Christian Church, who gave us the answer to the question of who the person is when resolving the problem of the identity of the Father and the Son and the Holy Spirit.

### Literature

- Benanti, P. (2023). Intelligenze artificiali e intelligenze incarnate: quale frontiera? Intervista a p. Paolo Benanti. *Civiltà Cattolica* 4164: 572-586. Available: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/intelligenze-artificiali-e-intelligenze-incarnate-quale-frontiera>
- Dicastero per la Dottrina della Fede e Dicastero per la Cultura e L'Educazione. (2025). *Antiqua et nova: Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana* (January 28, 2025). AN. Vatican: Libreria Editrice Vaticana. Available: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20250128\\_antiqua-et-nova\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_it.html)
- Francesco. (2013). *Evangelii gaudium: Apostolic exhortation* (November 24, 2013). Vatican: Libreria Editrice Vaticana. Available: [https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_en.pdf](https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.pdf)
- Matić, Z. (2018). Bogoslovlje tvari u opusu Jozefa Racionera (pape Benedikta XVI): hrišćansko učenje o stvaranju sveta pred izazovima današnjice. *Sabornost* 12: 69-78.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1846). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Vol. 52). Paris: Garnier Fratres.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1863). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Vol. 34). Paris: Garnier Fratres.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1865). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Vol. 36). Paris: Garnier Fratres.
- Second Vatican Council. (1965). *Gaudium et spes: Pastoral constitution on the Church in the modern world*. GS. Available: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html)
- UNESCO. (2023a). *Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence: Shaping the future of our societies* [Brochure]. International Research Centre on Artificial Intelligence (IRCAI). Bonn-Den Haag-Ljubljana: German Commission for UNESCO-Netherlands National Commission for UNESCO-Slovenian National Commission for UNESCO. Available: [https://ircai.org/wp-content/uploads/2023/07/Recommendation\\_brochure\\_A5\\_web\\_doublepage.pdf](https://ircai.org/wp-content/uploads/2023/07/Recommendation_brochure_A5_web_doublepage.pdf)

UNESCO. (2023b). *Guidance for generative AI in education and research* (September 7, 2023). Available: <https://www.unesco.org/en/articles/guidance-generative-ai-education-and-research>

United States Conference of Catholic Bishops. (1994/2019). *Catechism of the Catholic Church*. Available: <https://www.usccb.org/sites/default/files/flipbooks/catechism/94/#zoom=z>

Zamiatin, E. (1952). *We*. New York: A Dutton Paper Back.



## БИОЕТИЧКЕ ДИЛЕМЕ И ОДГОВОРИ ПРАВОСЛАВНИХ ЦРКАВА<sup>2</sup>

**Сажетак:** У овом раду сабрани су модалитети Помесних православних црква у вези са биоетичким темама. Убрзани развој биотехнологије и биоетичке нејасноће, актуелне су дискусије савременог друштва које од црква и верских организација захтевају стручне одговоре. Истраживање анализира званичне Синодске ставове и биоетичка решења Цариградске патријаршије, Руске, Грчке и Румунске православне цркве. Православне помесне цркве концизно прате технолошку и медицинску револуцију, иако значајаном броју црква недостају званични ставови о социјалним учењима, односно биоетичким одговорима. У завршном делу истраживања, аутор анализира незваничне текстове Српске православне цркве, чија аналитичка структура и степен систематизације указују на процес глобалне унификације православних решења.

**Кључне речи:** биоетика, православље, социологија религије, државно-црквено право.

## BIOETHICAL DILEMMAS AND RESPONSES OF THE ORTHODOX CHURCHES

**Abstract:** This paper presents the approaches of the Local Orthodox Churches regarding bioethical issues. The rapid development of biotechnology and the growing bioethical ambiguities are pressing concerns in contemporary society, demanding informed responses from churches and religious organizations. The research analyzes synodal teachings and official bioethical positions of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, as well as the Russian, Greek, and Romanian Orthodox Churches. The Local Orthodox Churches follow technological and medical advancements with concise attention, although a significant number of churches lack official positions on social teachings and bioethical responses. In the final part of the study, the author examines unofficial texts of the Serbian Orthodox Church, whose analytical structure and level of systematization point to a process of global unification of Orthodox responses.

**Key words:** bioethics, Orthodoxy, sociology of religion, church-state law

1 Институт за европске студије, Трг Николе Пашића 11, Београд, [avasiljevic@ies.rs](mailto:avasiljevic@ies.rs), ORCID iD: 0009-0003-9167-6224.

2 Рад је настао као резултат истоименог предавања по позиву, које је аутор представио на међународном научном скупу под називом: „Изазови пред религијом и црквом у информатичком друштву касне модерне“, у организацији Института друштвених наука из Београда и Центра за емпиријска истраживања религије из Новог Сада, одржаном на Сребрном језеру у септембру 2025. године.

## Увод

Напредак медицинске науке у последњим деценијама, не само у области докторске медицине, већ и у области генетике и биологије, импресиван је и често превазилази границе људског познања. Комплексност дисциплине и интервенције које је описују се из теолошког контекста углавном тумаче као директно мешање у планове Божје, што подстиче теологију да дискурс усмери ка реинтерпретирању и преиспитивању сопствених традиционалних ставова. Кључна питања која се у црквеним круговима постављају захтевају ангажовање стручних теолога, чији је задатак да се мултидисциплинарним приступом (теологије и биомедицине), представе званична учења и закључке који ће постати усмерење у савременим недоумицама које оптерећују вернике.

Основни принципи православне биоетике засновани су на православној антропологији и стварању човека по лику Божјем. По лику који се добија рођењем, човек је склон паду и губитку ума. Тек Светом тајном Крштења човек је обновљен и добија подобје Божје, на тај начин долази до духовне регенерације и успостављања односа са Богом.

Као што слика добија вредност због онога што приказује, тако и човек по лику и подобју Божјем, постоји и стиче вредност у односу на онога кога приказује. У благослове односа између Бога и човека, убраја се тенденција ка есхатолошком крају, односно усавршавању у земаљском животу, док се не достигне савршенство или обожење са Творцем. Задатак истраживања је да се са становишта православне антропологије, кроз званичне или незваничне ставове Помесних православних цркава, укаже на динамику континуираног развоја човека и медицинске технологије. Динамика развоја непрекидно утиче на кретање од иконе до подобја, од створеног до нествореног и од несавршеног до савршеног.

За православну биоетику, слобода и аутономија нису повезане са личном произвољношћу пацијента или лекара, већ са есхатолошким испуњењем сваке особе. Иако православна теологија поштује слободу и аутономију, она се не уклапа у претерани нагласак који јој даје модерна биоетика, будући да је коначно спасење душе од много већег значаја (Mavrououlos, 2023: 77). Апсолутизација аутономије, на моралном новоу води до некохерентности и конфузије, док је са друге тачке гледишта бесмислено да пацијенти (вођени страхом и притиском), сами бирају лечење. Православље такву слободу не сматра стварном. Биоетички ставови православних цркава опомињу да је за пацијенте важно да њихове одлуке не зависе само од сопствене жеље, већ есхатолошког усмерења. Православни верници одговоре на биоетичке дилеме не црпе из ауторитета, сагласности појединаца или закључака дискурзивних

моралних и филозофских аргумената, већ из искуственог откривења Божјих захтева (Tristram-Engelhardt, 2000: 358).

### Биоетика: историјско-геолошки контекст и подела

Биоетика се као наука најпре појавила у Сједињеним Америчким Државама, а затим и у Европи. Настала је из потребе да се етичка питања повежу са напретком медицинске науке, као и са резултатима који су произашли из експеримената повезаних са биолошким постојањем човека (Scouteris, 1999: 2). Проучавање биоетике има за циљ превазилажење етичких и моралних дилема које произлазе из напретка постигнутог у областима биологије и медицине.<sup>3</sup> Достигнућа везана за човеково биолошко постојање често су ван сфере човековог рационалног промишљања. Сходно томе, биоетика има задатак да процени овај напредат и да види, да ли је, и у којој мери он компатибилан са општеприхваћеним вредностима које управљају људским животом. Биоетичка питања данас представљају међународни феномен глобалног нивоа, што је потврђено доношењем Универзалне декларације Уједињених нација о биоетици и људским правима,<sup>4</sup> усвојене од стране Генералне конференције УНЕСКО 19. октобра 2005. године.

Термин „биоетика“ је први пут употребљен или конструисан 1971. године, у контексту области која данас носи истоимени назив, а применили су га амерички теолози Андре Хелегерс (André Hellegers) и Саргент Шпрајвер (Sargent Shriver), (Reich, 1994: 319–336). Током седамдесетих година XX века, наступило је доба истицања хришћанских научника у биоетичкој литератури и контроверзама здравствене политике тог времена (Peppin, Cheryl, 2017). Међу хришћанским биоетичарима из САД-а, који су се истакли у дијалогу са својим биоетичким колегама су Пол Ремзи (Paul Ramsey), Ричард Мекормик (Richard McCormick) и Ван Ренселер Потер (Van Rensselaer Potter), (Tristram Engelhardt, 2014: 146). У периоду осамдесетих година прошлог века, хришћанска биоетика је губила свој јавни значај, и суочила се са неуспехом да буде блиска и аутентично хришћанска. У том периоду је неприхватљиво да се повлачи јаз између хришћанског морала и биоетике, у односу на секуларне доктринарне ставове. Међутим, препознавање доктринарних разлика је у периоду деведесетих година препознато као суштински значајно за научни подухват и разумевање контроверзи

3 У хришћанству се под етиком подразумева понашање које промовише и представља Црква Христова. Термини „етос“ и „етика“ су интензивно коришћени у терминологији православних Светих отаца да означе науку која се бави општим друштвеним вредностима. Са друге стране, терминологија Католичке цркве користи реч „морал“, која означава етику, предмет и начин понашања.

4 „Universal Declaration on Bioethics and Human Rights“, General Conferences UNESCO, 2005.

које дефинишу суштину савремене хришћанске биоетике. У овом периоду, па надаље, биоетика показује индикације да поново стиче своју снагу и интегритет, кроз спремност да призна и истражи разлике које постоје између хришћанске и секуларне (доктринарне) биоетике, као и раздвајању биоетика различитих хришћанских деноминација (Perpin, Cheryl, 2017).

Биоетика данас служи потребама биолошког постојања човека, најчешће игноришући духовне потребе. То значи да савремена биоетика игнорише вечни живот, односно човеков божански потенцијал. Хришћани на овај начин развијају сопствену биоетичку науку која отворено препознаје разлике од секуларне биоетике. Снажна, неекуменска биоетика сазрева, док је обавеза хришћанских цркава да изнесу предлоге из уверења која заступају, имајући у виду да Јеванђеље није филозофски трактат, већ живи и лични сусрет са Богом.

Истраживање биоетичких питања полази од анализе нових метода и пракси које доприносе побољшању људског живота. До њих човек долази захваљујући способности да истражује и ствара што представља дар и познање од Бога. Технологија и биотехнологија, налазе теолошко оправдање у способности коју је Бог предао прародитељима, Адаму и Еви. Креативност је саставни део људске природе, која је као икона и подобје Божје слободна и поседује јединствено унутар створеног света: „И створи Господ Бог човека од праха земаљског и удахну му у ноздрве дах живота; и човек постаде душа жива“ (Пост. 2,7). Као такав, човек садржи стваралачки дух, односно део Божје креативности у својој природи. Међутим, он је дужан да своју креативност контролише.

У православној традицији, креативност налази своје савршено испуњење једино када чува своје божанско порекло. Човекова способност да истражује и открива резултат је хришћанске онтологије и постојања као иконе и подобја Божјег. Његова природна потреба и позив су да открива, ствара и истражује. Свети Оци цркве су користили концепт „синергије“ да би показали да је човек стваралачко биће и да може бити сарадник са Богом (Scouteris, 1999: 4).

Предмет биоетике је јединствена стварност људског живота која је нераскидиво повезана са људском личношћу, која будући да је створена по лику и подобју Божјем, има јединствени позив и изглед бесмртности. То значи да медицинска биоетика функционише на помоћни начин, а не ауторитаран или доминантан. Хришћанске цркве се код биоетичких питања искључиво залажу за апсолутно поштовање људске личности, и то не у смислу пролазног биолошког постојања, већ као вечног и бесмртног бића. На тај начин је биоетика обавезна да пружи нужан и користан допринос животу. Због тога се питања еутаназије и абортуса искључују из сваког хришћанског дискурса о биоетици (Шмеман, 2023: 167–168). Било да је реч о ембриону, новорођенчету, старцу, све су то животне фазе у земаљском животу које

имају додатну потребу за медицинском заштитом. Одговорност биомедицине је у заштити непроцењивог дара људског живота, без обзира на фазу у којој се он налази.

Према теорији др Дарила Мејсера (Darryl Macer), са Института за биолошке науке Универзитета у Цукуби (Tsukuba) из Јапана, постоје две врсте биоетике. Једна врста је дескриптивна биоетика, док је друга врста прескриптивна биоетика (Macer, 1995: 144–146). Дескриптивна се бави начином на који људи посматрају живот и њиховом одговорношћу према живим бићима. Прескриптивна биоетика говори о постојању права и одговорности људи према овим питањима. Научник сматра да биоетика подразумева питања која произлазе из живота, и да као таква постоји из љубави према животу. Љубав према човеку је основни елемент и база за истраживање биоетике у већини религија. Да би љубав била аутентична, она мора да сваку особу види не само у границама њеног биолошког живота, већ у перспективи њеног вечног постојања (Macer, 1995: 146).

Према речима теолога и филозофа Христа Јаранаса (Χρῖστος Γιανναράς), свако људско биће је јединстена и непоновљива личност, док су све те непоновљиве и јединствене личности део једне идентичне суштине. Стога, људско биће остварује своју суштину једино кроз однос заједнице и љубави са другим (Yannaras, 1968: 21). Основна православна начела о биоетичким питањима заснована су на личносном односу. Личност се идентификује са свим људским бићима не због биофизичких, медицинских или друштвених капацитета и процена, већ због идентичног извора живота – Бога. Личност је дата од непроменљивог и савршеног Бога Творца, а не врстом пропадљивог развоја и промене (Ecumenical Patriarch Bartholomew, 2010, 116).

### **Званични ставови Помесних православних цркава**

Приступ ставовима православних цркава, укључује разумевање православне антропологије која је изузетно реалистична, аскетска и есхатолошка. У православној антропологији, човеково биће је усмерено ка ономе што ће се у будућности догодити. Стога, будући живот има већу тежину од земаљског. У оквиру есхатолошког става према животу, биоетичка питања се посматрају у другачијем светлу.

Заједнично за православне ставове је то што биоетика отвара посебно поглавље из области државно-црквеног права, иако је различите структуре друштва посматрају као изразито секуларизовану област, која служи искључиво потребама секуларизованог света (Васиљевић, 2022: 9–23). Православно учење о биоетици засновано је на човековом биолошком постојању као јединственој и непроцењивој вредности, не због тога што је кратко и што се завршава смрћу, већ зато што је јединствена прилика за бесмртност. Православна

биоетика види биолошки живот као дар од Бога и припрему за вечни живот, где је суштина да човек који живи у спектру технологије и напретка сачува ум Христов и рационално разазнаје ствари. Порука која је актуелна и која повезује ставове православних цркава, везана је за речи Апостола Павла у посланици Римљанима, који позива на преображај ума свога, „да бисте могли да познате шта је воља Божја, добра, угодна и савршена“ (Рим 12,2).

Званични текстови православних цркава указују на богатство ставова и различитих погледа, понуђених ради темељног проучавања, нарочито када је у питању расуђивање о њима из богословске перспективе. Анализа текстова има за циљ да подстакне помесне православне цркве, на свеобухватни приступ и изражавање својих становишта и о другим биоетичким темама. По узору на правне транспланте из упоредног права, биоетички ставови се медицинским жаргоном - трансплантовањем преносе из једне црквене јурисдикције у другу (Vasiljević, 2022a: 463–466).

#### Цариградска патријаршија

Савремени биоетички ставови Цариградске или Васељенске патријаршије, могу се анализирати на основу два извора. Први је Окружна посланица донета на Светом и Великом Сабору Православне цркве на Криту 2016. године.<sup>5</sup> Други извор је званични документ Цариградске патријаршије о социјалном учењу православне цркве. Документ је познат под називом „За живот света: ка социјалном етосу Православне цркве“ (For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church), (Bentley-Hart, Chrystsavgis, 2020).

По узору на Седам Васељенских сабора, традиција цркве негује саборско пројављивање и сведочење до данас. Као сведок православне вере и саборског светројичног живљења, истиче се Свети и Велики Сабор сазван иницијативном Цариградске патријаршије, који је одржан на апостолском острву Криту на дан Педесетнице (19 - 26. јун 2016. године). По узору на традицију Васељенских сабора, овај Свеправославни сабор је као резултат деловања публиковао Окружну посланицу са одлукама донетим на заседањима. Поред бројних решења и одлука из различитих сфера православног етоса, за потребе овог истраживања истиче се пето поглавље под називом „Црква пред савременим изазовима“ (*Одлуке Светог и Великог Сабора Православне цркве на Криту, Педесетница 2016. године*, 2017: 43–47).

Општи закључак Окружне посланице и петог поглавља је да се Црква Христова суочава са екстремним и провокативним изразима из различитих праваца развоја. Поред цивилизацијских, друштвених и политичких, широко

<sup>5</sup> Видети више у: Одлуке Светог и Великог Сабора Православне цркве на Криту, Педесетница 2016. године, Светигора, Београд-Цетиње 2017.

је распрострањен развој на пољу биологије, генетике и неурологије. Сабор закључује да се ради о научним достигнућима чија широка примена може да изазове озбиљне антрополошке и етичке дилеме, а да неконтролисана примена биотехнологије на почетку, у току, и на крају живота доводи у опасност човекову аутентичну пуноћу (*Одлуке Светог и Великог Сабора Православне цркве на Криту, Педесетница 2016. године, 2017: 46*). Православна црква има задатак да покаже актуелност православне антропологије наспрам савременог експериментисања људском природом. На општи начин се у посланици говори о недопустивости прекида трудноће, наглашавајући светињу живота и карактер личности од самог зачећа. Још се истиче да је право на рођење прво међу основним људским правима (*Одлуке Светог и Великог Сабора Православне цркве на Криту, Педесетница 2016. године, 2017: 45*).

Православно гледиште биоетике према Окружној посланици, подразумева да научно достигнуће не сме да вређа достојанство човека и његово божанско назначење. Православна биоетика заступа став да је човек створен по слици и прилици Божјој и да има вечно назначење. Кључни начин да се обогати филозофска и научна расправа на биоетичке теме је посредством библијске антропологије и духовног искуства православља.

До 2020. године, Васељенска патријаршија није поседовала званични документ о социјалном учењу православне цркве. Тек је 27. марта 2020. године, по иницијативи васељенског патријарха Вартоломеја и уз ангажовање посебне богословске комисије, објављен званични документ о социјалном учењу. Повод и узор за његово публикување су одлуке донете на Свеpravославном сабору на Криту.

Форма документа је специфична, а евидентна је разлика у интерпретацији у односу на остала званична саопштења и одлуке помесних цркава. Наиме, документ не садржи кратке и јасне одлуке, већ предлаже опште смернице за различита питања. Документ истиче значај друштвене одговорности, социјалне правде и једнакости, колективног добра, суочавања са савременим изазовима. Једна од тема су импликације услед развоја медицине и технологије. Тачка 69 овог документа, на општи начин се разматра о хришћанској мисији свеукупног живота и целокупне творевине Божје. У тексту се истиче важност медицине коју је црква од најранијих дана препознала као исцелитељску службу, као свети подухват и као искрену сарадњу у Божјем деловању (Bentley-Hart, Chryssavgis, 2020: §69). Међутим, као актуелни изазов истакнута је брзина којом медицински научници данас развијају, тестирају и примењују нове технологије, што често превазилази моралне погледе и духовно разлучивање. Порука је да црква треба бити спремна на процењивање медицинских иновација засебно. Подржавање развоја медицинске технологије од стране цркве, у значајној мери зависи од њених практичних и моралних пратећих елемената, односно метода које захтевају и

етичких последица које би методе проузроковале (Bentley-Hart, Chryssavgis, 2020: §69). Од бројних биоетичких дилема, званични документ социјалног учења Цариградске патријаршије истиче специфичан пример биомедицинске интервенције. Реч је о пресађивању матичних ћелија код повреда кичме, где се оштро осуђује коришћење матичних ћелија из ембриона, као и њихово уништавање након интервенције.

### *Руска православна црква*

Руска православна црква (у наставку РПЦ), је кроз јавно саопштење изразила лични став према биоетици. У саопштењу одлуке Светог архијерејског синода РПЦ, указује се да човекови покушаји да себе постави на место Бога, на основу промена и побољшања Божје творевине, само доприносе духовним и социјалним последицама које изазивају забринутост унутар православне цркве (Којос, 2022: 100).

Руска православна црква је објавила документ под називом „Основи социјалне концепције Руске православне цркве“ (Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church), у коме је обједињено и систематички представљено званично социјално учење.<sup>6</sup> Документ је усвојен на јубиларном заседању Светог Архијерејског Сабора Руске православне цркве у Москви, од 13-16. августа 2000. године. Поред бројних и актуелних тема са којима се РПЦ суочава и које су у Основама представљене, овај документ се у значајној мери, фокусира на поједина питања из биоетике.<sup>7</sup> Посебно треба нагласити став РПЦ да развој биомедицинске технологије посматра као човеков покушај да утиче на творевину Божју, што човечанству може донети терет и патњу. У документу се истиче да намерни побачај тј. абортус, не може бити толерантан унутар цркве, из разлога што се чини убиство, а потврда су црквени извори: Мт 5, 48, Дидахи, 2. и 8. канон Светог Василија Великог.<sup>8</sup>

Потпомогнута оплодња према саопштењу РПЦ представља претњу духовном животу, интегритету и здрављу, због тога што предност даје социјалном остваривању појединца, а не будућем развоју и устројству детета.<sup>9</sup> Вештачко побољшање људске расе и клонирање црква види као мешање у планове Божје, Бог је Бог болесних, а клонирање се супротставља достојанству личности.<sup>10</sup> Трансплантација пружа помоћ, међутим, проблем и опрезност

6 Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, доступно на: <http://orthodoxurope.org/page/3/14.aspx>. Захваљујући преводу Марине Обижајеве и Владимира Куриљова, доступно је издање овог документа на српском језику.

7 Видети поглавље XII (Problems of bioethics), у: „Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church“.

8 (XII. 2), „Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church“.

9 (XII. 4), нав. дело.

10 (XII. 6), нав. дело.

изазива правни промет људских органа.<sup>11</sup> Једино уколико је израз љубави и саосећања, а ради опште користи за ближњег, може бити прихваћена. Интензивна нега и еутаназија не допуштају припрему пацијента за његово ишчекивање вечности. Последњи дани човековог живота, ма колико болни и неподношљиви били имају хришћански смисао и вредност. Спутавање Божје промисли кроз преузимање улоге творца живота и смрти представља неопростив грех.<sup>12</sup> Патријарх Кирил је у својој посланици од 2015. године, истакао да се у хришћанској традицији господаром живота сматра једино Бог, те да је еутаназија еквивалент самоубиству или убиству (Патријарх Кирил, 2015: 23).

### *Грчка православна црква*

Пракса Грчке православне цркве (у наставку ГПЦ), је да се о биоетичким питањима изјашњава у независним тематским целинама. За сада су јавности доступна три званична саопштења (текста), у којима су изражени ставови ГПЦ у вези са трансплантацијом органа, еутаназијом и потпомогнутом оплодњом. Званични текстови доступни су у зборнику др Николаоса Којоса (Νικόλαος Γ. Κόιος) под насловом „Биоетика – Синодски текстови православних цркава“, (Βιοηθική – Συνοδικά κείμενα Ορθοδόξων Εκκλησιών). Зборник је доступан на српском језику, захваљујући преводу оца Драгана Поповића. Званични ставови ГПЦ формиран су на основу потребе пружања одговора сваком забринутом хришћанину. Пут до њих захтева повратак на библијске, философске, патристичке и етичке основе, као и опсежну сарадњу са посебним одборима за социјолошка и антрополошка питања.

Први документ се односи на трансплантацију органа. Полазна теолошка основа су духовни и морални узроци који наведеном интервенцијом доводе у питање бригу о човеку и његовом животу. Иако се благо наслућује морална и духовна вредност донора, оправдана кроз љубав према ближњем (Мт. 22, 37), и блаженство оних који дају (Дап 30, 25), као и донора који primaocу спасава биолошки, а себи духовни живот, ипак доминира пастирска опрезност и изношење прилично одмерених ставова. Они настају услед неприхватљивих уплитања материјалних и бесправних делатности у ипостасну природу бића која постају предмет експлоатације и капитала. Решења аутор види у подухватима теолога, духовним семинарима, едукацијама или сличним званичним саопштењима (Којос, 2022: 23–63).

Други документ ГПЦ анализиран у зборнику је у облику синодског саопштења за јавност (није облик посланице али ни коначне речи Светог архијерејског синода), који у 54 става детаљно анализира феномен еутаназије.

11 (ХП. 7), нав. дело.

12 (ХП. 8), нав. дело.

Догматско учење цркве истиче да дужина трајања живота и тренутак наступања смрти, не могу бити одређени људским правилима, посебно што начин на који човек живи и умире оставља последице у вечности.<sup>13</sup> Примерима Христове патње, бола и несебичне љубави према ближњима и крсног бола који није узалудан, Светом тајном јелеосвећења, молитвама за ослобођење од болова али и литугијским јектенијама за предложене и часне дарове, примеран је став ГПЦ по коме се еутаназија безусловно одбацује.

Треће саопштење ГПЦ усмерено је на потпомогнуту репродукцију, где се примећује супротан смер анализе у односу на претходна саопштења. Поред уобичајене библијске основе и трагања за позитивним ставовима, полазиште овог саопштења су негативни аспекти које аутор види у механизовању једног личног и светог догађаја. Потпомогнутом репродукцијом, дете настаје као производ дела лекара, а не његових родитеља који у моменту интервенције и нису заједно. Познато је да се црква према зачећу односи са посебном светошћу и благословом. Иако се медицинским достигнућем дарује постојање бића, црква наглашава ограниченост права ембриона на живот, слободу и вечност. Неприхватљиво је уништавање прекомерних ембриона, из разлога што црква не познаје површност и вишкове и због тога је изразито уздржана и опрезна. Препоручује се активност црквених достојника у виду мисије деловања усмерене на отклањање наведених проблема, речи разумевања и љубави, подстицања ради очувања брака, као и истицања потреба за духовним и природним начинима репродукције.

### ***Румунска православна црква***

Румунска православна црква представила је званичне ставове према биоетичким питањима абортуса и еутаназије. У још скромнијем саопштењу усвојеном 2005. године, Свети архијерејски синод Румунске православне цркве, изнео је прилично уопштене ставове о најчесталијим биоетичким проблемима (Којос, 2022: 116–123). Питање абортуса директно је противљење вољи и природи Божјој да створи биће по образу и подобију Своме (Пост. 1. 27). Абортус је супротстављање и исмејавање Божје творевине, која у сваком тренутку заслужује апсолутну заштиту од цркве. Иако прекид трудноће представља велики морални и духовни грех, Румунска православна црква жели да избегне класичну теолошку површност и да сагледа кључне околности због којих је грех почињен. У говорима о еутаназији, наилазимо на идентичан увод који подсећа на основна хришћанска начела и заповести, где се безусловно одбацује еутаназија дефинисана као *акција или пропуст да се ублажи бол*. Хришћанство бол и патњу сматра

13 Мисли се да тело умире, а душа последице живота и смрти овековечује.

обликом саучествовања у Христовом мучеништву и страдању које није узалуд. Тренутак наступања физичке смрти, са болом или без њега, представља средство сједињења човека са Богом и најузвишенији тренутак преласка у Царство Божје, које је без патње, туге и бола (Којос, 2022: 121–122).

Трансплантацију органа у Румунској православној цркви оцењују као врхунац видова савремене медицинске праксе, који патњу претвара у наду за више живота. Црква тако благосиља оне који могу да се жртвују, а једнако разуме и оне који то не могу, поштујући слободу сваког човека (Човић, 2023: 138).

### Одговори Српске православне цркве на биоетичка питања

За разлику од претходно анализираних званичних саопштења и текстова Цариградске патријаршије, Руске, Грчке и Румунске православне цркве, Српска православна црква тренутно не располаже званичним социјалним учењем као ни формираним текстовима о биоетичким питањима. Углавном се служи ставовима и текстовима својих аутора или решењима других помесних цркава.<sup>14</sup> Чак и у случајевима када су предмет рада Светог архијерејског синода СПЦ биоетичка питања и дилеме, текстови усвојених извештаја и донетих одлука нису јавно публиковани. На основу истраживања и закључака Ане Андрејић, верници СПЦ се о биоетичким ставовима углавном обавештавају посредством интернет странице СПЦ и часописа Православље, с тим да је на страници СПЦ са ознаком биоетика од 2007. године објављено 58 текстова (Андрејић, 2017: 30).

Идентично православним црквама које су издале званична саопштења о биоетичким темама и Српска православна црква посебну пажњу посећује почетку и крају људског живота. Најатрактивније теме су из области људске репродукције, потпомогнуте оплодње, експериментисање на људским ембрионима, пренаталне интервенције, осуде абортуса, еутаназије и др. Тема абортуса сигурно је најактуелнија унутар СПЦ и заузима посебно место. Често се појављује у божићним и васкршњим посланицама српских патријараха, а представља чин коју осуђују сви представници СПЦ. Став СПЦ је да се одлучно противи абортусу, а разлог је тумачење да се ради о делу свесног убиства људске особе.

Свети архијерејски синод СПЦ је 2009. године, формирао радну групу за биоетичка питања на челу са еп. Атанасијем Ракитом, чији је извештај разматрао Свети архијерејски сабор. Радна група је донела важне закључке

14 Свеобухватну анализу кључних биоетичких дилема истражену у контексту православне теологије, која је унутар Српске православне цркве оцењена као неизмеран допринос овој области, представио је отац Драган Поповић и својој публикацији под насловом: „Биоетика смрти – Утилитаризам и православље“, у издању Манастира Каленић и Института за европске студије.

везано за теме вантелесне оплодње, трансплантације органа, трансфузиологије. Вантелесна оплодња је прихватљива од стране СПЦ под условима да у зачећу учествује брачни пар, да треба имплантирати највише три ембриона и поступак оплодње поновити највише пет пута (Андрејић, 2017: 30). Проблематика вантелесне оплодње су поступци замрзавања и уништавања вишка ембриона. У случајевима када је вантелесна оплодња једини могући начин репродукције, она је потпуно оправдана од стране СПЦ. Услови СПЦ о вантелесној оплодњи нису јавно публиковани, из тог разлога је могуће да верници нису упознати са њима.

Ставови везани за трансплантацију органа су углавном позитивни и СПЦ одобрава ову праксу. Још је 2005. године Свети архијерејски сабор позвао вернике да завештају органе, док је епископ бачки Иринеј 2007. године, објавио текст о трансплантацији органа. У овом тексту наведене су околности под којима би се интервенције спровеле: трансплантација представља израз слободне воље донора, да је донор мотивисан љубављу према ближњем, да се трансплантацијом не угрожава живот донора (Епископ Иринеј, 2007: 17).

Године 2024., изазов пред којим се наша СПЦ односи се на ишчекивање подршке кампањи Министарства здравља „Продужи живот“, о програму завештавања и трансплантације органа. Српска православна црква је изнела званично саопштење у коме подржава кампању и програме Министарства здравља.<sup>15</sup> Општи закључак је да су ставови СПЦ о трансплантацији органа начелно позитивни. У прилог томе сведочи активност Његове Светости Патријарха српског г. Порфирија, који сваке године добровољно даје крв. Познато је да су многи српски архијереји и свештеници завештали своје органе. Званично саопштење потврђује да је СПЦ увек имала, и у будуће ће имати отворен и крајње добронамеран став по питању трансплантације органа.<sup>16</sup>

Са друге стране, на потпуно негативне ставове СПЦ наилазимо код приступа биоетичкој теми еутаназије. Кључни аргумент за осуду еутаназије је да Бог твори и даје и живот и смрт, док је еутаназија мешање у вољу и планове Божје, и у том случају је једнака самоубиству или убиству. Важно је нагласити да СПЦ до 2021. године није имала званичан став везан за еутаназију, већ је на сајту СПЦ јавности доступан текст изјаве патријарха руског Кирила из 2015. године. Еутаназија је према њему зло и изругивање

15 „Реч о трансплантацији органа и појединим инсинуацијама“, Српска православна црква, 22.10. 2024., доступно на: <https://spc.rs/sr/news/patrijarh/-/11914.rec-o-transplantaciji-organa-i-pojedinin-insinujama.html>

16 Свети архијерејски синод је на седници одржаној 2. маја 2004. године, донео одлуку о подржавању трансплантације људских органа под наведеним условима и околностима, као и о трансфузији крви. Одлуку је потписао председник Светог архијерејског сабора, Његова светост г. Павле. Синодска одлука је доступна јавности на сајту СПЦ. „[https://spc.rs/wp-content/uploads/2024/10/IMG\\_9767-1.jpg](https://spc.rs/wp-content/uploads/2024/10/IMG_9767-1.jpg)“

светињама, док је легализација еутаназije за њега знак моралног пропадања савременог света (Патријарх Кирил, 2015: 23).

Од новембра 2021. године, на званичној интернет страници СПЦ јавности и верницима је доступно предавање еминентног професора филозофије са Православног богословског факултета, др Богдана Лубардића, који истиче и систематично образлаже разлоге због којих сматра да СПЦ има пуно право и дужност да искаже неслагање са прихватањем еутаназije у државно-друштвеном простору Републике Србије. Лубардић сматра да је црква позвана да врши најјусрднији апел савести на све чиниоце који су квалификовани да одлучују о исходу легализације еутаназije, док адекватно решење види у неопходној сарадњи између цркве и здравственог сектора друштва у пресеку палијативних, психотерапеутских и пастирских асистенција (Лубардић, 2021). У свом истраживању, Андрејић долази до текста добротворног фонда СПЦ „Човекољубље“, у коме се указује на мишљење СПЦ о патњи неизлечиво болесних особа. Као основни циљеви неге ових особа наводе се квалитет бриге о болеснима у последњим фазама болести, које неизбежно воде до смрти. Порука текста је да се и у случајевима најтежих болести, где је смрт очигледна, пацијенту обезбеди квалитетна брига – палијативна нега и достојанство умирања, а не дозволи супротан чин еутаназije (Андрејић, 2017: 17).

### Закључак

Биоетичка питања су тренутно међународни феномен, који је постепено оптеретио и произвео импликације на верским идентитетима. Религијски плуралитет изражен на свим пољима, превазилазе теме биомедицине и моралне перспективе. Православна црква полаже право на униварзални приказ правилног односа и ставова према биоетичким темама. На глобалном нивоу, правосавни свет данас располаже бројним изворима који гарантују једнообразност праксе, обезбеђивање основних људских права и промовисање социјалне правде.

Биоетичка стручност се изричито захтева од Помесних православних цркава. Све су позване да кроз фундаменталне филозофске, богословске и културне перспективе, клиничке студије случајева и правне анализе, прегледају, истраже и усваје биоетичке ставове, као најсавременије одговоре развоју овог глобалног подухвата.

За православног хришћанина, одговор на биоетичке дилеме је онај који води спасењу. Православна биоетика са својим есхатолошким карактером и перспективом, премешта сваку моралну бригу унутар свеобухватне и свезахтевне тежње ка Царству Небеском. Само кроз есхатолошки контекст живљења, биоетичке дилеме се превазилазе, а човек надилази границе уске и пропадљиве космичке материјалности.

Општи закључак и заједнички елемент анализираних ставова помесних православних цркава је да биоетика не сме бити слушкиња просперитета, већ да човека види у његовој стварној христоцентричној димензији. Најдрагоценија способност коју човек поседује није његово биолошко постојање и тело, већ вечна душа која га чини иконом Божјом, која може да процени све оно рационално што човеку припада и што га окружује. Сродност ставова православних цркава изражена је тенденцијом да сваки верник процењује своје биолошко постојање критеријумом свог екслисиолошког постојања.

Уколико човека посматрамо у теоцентричном и христоцентричном пространству, суочавање са дилемама које постављају биомедицинске методе примају другачији карактер. Било која медицинска метода или напредак биотехнологије могу бити благословени, уколико се односе на поштовање човека, који живи пролазни земаљски живот, а размишља и припрема се за непролазни, вечни живот. Закључени приступ заправо је модел унификације који следе православне цркве код формирања одговора на биоетичке изазове.

### Литература

- Андрејић, Ана (2017). Ставови о биоетичким питањима у оквиру Српске православне цркве у контексту православне биоетике, *Годишњак за социологију* 12/17, 23–45.
- Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*, доступно на: <http://orthodoxeurope.org/page/3/14.aspx>.
- Bentley Hart, David. Chryssavgis John (2020). *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*, Brookline: Holy Cross – Orthodox Press.
- Васиљевић, Александар (2022). Утицај секуларизације и лаицитета на развој државно-црквеног права“, у: (Чоловић, Ђурић), *Прилози државно-црквеном праву Србије*, Београд: Институт за упоредно право, 9–23.
- Vasiljević, Aleksandar (2022a). Razlike u komparativističkim teorijama Alana Votsona i Patrika Glena, *Strani pravni život* 66/3, 463 – 476.
- Ecumenical Patriarch Bartholomew (2010). *In the World, yet not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2010.
- Епископ бачки Иринеј (2007). Укратко о транспланацији, *Православље* бр. 964. Доступно на: [https://eparhijabacka.info/wp-content/uploads/2024/10/ep-irinej-o-transplataciji\\_.pdf](https://eparhijabacka.info/wp-content/uploads/2024/10/ep-irinej-o-transplataciji_.pdf)
- Којос, Г. Николаос (2022). *Биоетика – Синодски текстови православних цркава*, (прев. Драган Поповић), Београд – Крагујевац: Институт за европске студије – Манастир Каленић.
- Лубардић, Богдан (2021). Црква и питање еутаназије, философскотеолошке рефлексије, *Информативна служба Српске Православне цркве*, Београд. Доступно на: <https://spc.rs/sr/news///5122.prof-dr-bogdan-lubardic-ckva-i-pitanje-eutanazije.html>
- Mavropoulos, Angelos (2023). Your Faith has Healed You: Christian Orthodox Theology’s Ethical Consideration on Placebos, *Theology and Science* Vol. 21, No.1, 67–80.

- Macer, Darryl (1995). Bioethics: Descriptive or Perscriptive?, *Eubios Journal of Asian Bioethics* 5, 144-146. <https://www.eubios.info/Papers/DP.htm>
- Основи социјалне концепције Руске православне цркве, (2007). Беседа: Нови Сад.
- Одлуке Светог и Великог Сабора Православне цркве на Криту, Педесетница 2016, (2017). Београд – Цетиње: Светигора – издавачко-информативна установа Митрополије црногорско-приморске.
- Патријарх Кирил (2015). Право на еутаназију и морална одговорност, *Православље* бр. 1150, 22–25.
- Поповић, Драган (2022). *Биоетика смрти – Утилитаризам и православље*, Београд – Крагујевац: Манастир Каленић – Институт за европске студије.
- Peppin John, Chery Mark (2017). *The Annals of Bioethics - Regional Perspectives in Bioethics*, London and New York: Routledge.
- Reich, Warren (1994). The word 'bioethics': Its birth and the legacies of those who shaped its meaning, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4, 319–336.
- „Реч о трансплантацији органа и појединим инсинуацијама“, Српска православна црква, 22.10. 2024., доступно на: <https://spc.rs/sr/news/patrijarh/-/11914.rec-o-transplantaciji-organa-i-pojednim-insinuacijama.html>
- Scouteris, Constantine (2019). „Bioetics and The Ethos of Orthodoxy“, доступно на: <https://bioethics.org.gr/wp-content/uploads/2024/05/scou-bioethics-and-the-ethos-of-orthodoxy.pdf>
- Tristram Engelhardt Hugo (2000). *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse: Swets & Zeitlinger.
- Tristram Engelhardt Hugo (2014). The Recent History of Christian Bioethics Critically Reassessed, *The Journal of Christian Bioethics* 20/2, 146–167.
- General Conferences UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.
- Човић, Ана (2023). Улога цркве у светлу савремених биоетичких питања, у: (Цомић, Вуковић), *Државно-црквено право*, Крагујевац, 127–149.
- Шмеман, Александар (2023). *Живети данас по Јеванђељу, изабрани чланци, студије и беседе*, Никшић: Свевиђе – Издавачка кућа Епархије будимљанско-никшићке.
- Yannaras, Christos (1968). *Honest with Orthodoxy: Modern Greek Theological Essays*, Athens: Aster.



## ALGORITHMIC MEDIATION, HUMAN AUTONOMY, AND THE FREEDOM OF RELIGION IN THE DIGITAL AGE

**Abstract:** *This paper examines how algorithmic systems transform the conditions of human autonomy and the freedom of religion in the digital age. Drawing on philosophy of technology, media studies, and human rights theory, the study argues that algorithms have become decisive mediators of moral and spiritual life. They shape individual behavior and perception, and redefine the communicative spaces in which belief and tolerance are practiced. Through a conceptual analysis of key thinkers such as Floridi, Coeckelbergh, Han, and Habermas, the paper explores the dialectical relationship between empowerment and control that characterizes digital religion. It shows that algorithmic mediation does not simply threaten autonomy. It reorganizes autonomy into a relational and data-dependent form that is gradually shaped by the influence of the predictive systems on the conscience and decision-making processes. The discussion concludes that preserving religious freedom today requires technological transparency, ethical literacy, and a renewed understanding of tolerance as digital responsibility. The article contributes to the broader philosophical and theological debate on human dignity and spiritual self-determination under algorithmic governance.*

**Key words:** *algorithmic mediation, digital religion, human autonomy, freedom, tolerance*

## АЛГОРИТАМСКО ПОСРЕДОВАЊЕ, ЉУДСКА АУТОНОМИЈА И СЛОБОДА ВЕРОИСПОВЕСТИ У ДИГИТАЛНОМ ДОБУ

**Сажетак:** *Рад испитује на који начин алгоритамски системи трансформишу услове људске аутономије и слободе вероисповести у дигиталном добу. Ослањајући се на филозофију технологије, медијске студије и теорију људских права, истраживање полази од тезе да су алгоритми постали кључни посредници моралног и духовног живота. Они обликују индивидуално понашање и перцепцију, као и комуникационе просторе у којима се вера и толеранција практикују. Кроз концептуалну анализу радова аутора као што су Флориди, Коекелберг, Хан и Хабермас, у раду се разматра дијалектички однос између оснаживања и контроле који карактерише дигиталну религију. Показује се да алгоритамско посредовање не угрожава аутономију једноставно, већ је реорганизује у релациони и подацима условљен облик који се постепено обликује утицајем предиктивних система на савест и процесе одлучивања. У закључку се истиче да очување слободе вероисповести данас захтева*

технолошку транспарентност, етичку писменост и обновљено разумевање толеранције као облика дигиталне одговорности. Рад доприноси широј филозофској и теолошкој расправи о људском достојанству и духовном самоодређењу у условима алгоритамског управљања.

**Кључне речи:** алгоритамско посредовање, дигитална религија, људска аутономија, слобода, толеранција.

## Introduction

Over the past two decades, digital technologies have become decisive forces shaping social perception, knowledge, and morality. Algorithms determine what individuals see, how they interact, and even which aspect of the *self* becomes visible to others. Religion, traditionally understood as a domain of transcendence and ritual, has inevitably entered this algorithmic environment. Faith is now expressed, represented, and contested through digital infrastructures that organize attention and visibility according to predictive patterns rather than theological logic. Such conditions invite a renewed reflection on the meaning of autonomy, dignity, and belief in the contemporary world.

In classical thought, autonomy has been interpreted as the ability of the moral subject to act according to reason and conscience. Within theological traditions, it implies freedom of conscience and the capacity to recognize divine authority without coercion. Through the digital space usage, both forms of autonomy confront new challenges. Primarily designed to optimize information and engagement, algorithmic systems mediate the user's experience in ways that are often hard to recognize. The result is the subtle reconfiguration of how freedom in the digital age is conceived. Human beings remain capable of choice, but those choices are increasingly shaped by technological architectures that anticipate and influence them.

Scholarly literature has only recently begun to address the intersection between religion and algorithmic mediation. The digital theology and media ethics studies highlight how online platforms reshape religious communication, community formation, and spiritual authority (Campbell, 2021; Cheong et al., 2023). At the same time, philosophers of technology emphasize that algorithms are not neutral instruments but *agents of mediation* that redefine moral and cognitive autonomy (Floridi, 2022; Coeckelbergh, 2020). Despite this growing awareness, the integration of these perspectives remains limited. The ethical and theological implications of algorithmic control have yet to be systematically connected to the freedom of religion and belief discourse. This gap forms the starting point of the present study.

The main article's purpose is to explore how algorithmic systems transform the conditions of human autonomy and the freedom of religion in the digital age. It argues that autonomy should no longer be understood solely as individual self-determination but as a relational capacity enacted within algorithmically mediated environments. Through this lens, the paper examines how digital infrastructures

influence the religious identity, the exercise of conscience, and the practice of tolerance. Rather than approaching technology as an external threat to faith, the analysis seeks to understand it as a new context of moral and spiritual life – a *technological environment of belief*.

Methodologically, the paper employs a conceptual and interdisciplinary approach, drawing on philosophy of technology, ethics, sociology of religion, and human rights theory. It offers an analytical synthesis of recent scholarship to clarify the normative implications of digital mediation. The argument proceeds in six parts. Section 2 develops a theoretical framework of algorithmic mediation and human autonomy. Section 3 examines how digital technologies reshape religious identity and belonging. Section 4 discusses the implications for freedom of religion and belief under algorithmic control. Section 5 engages ethical and philosophical questions from these transformations, emphasizing tolerance and responsibility in digital contexts. Finally, Section 6 concludes by summarizing the findings and suggesting directions for further research and ethical practice.

This article contributes to a growing body of literature that seeks to understand the spiritual consequences of digitalization by situating the discussion at the crossroads of technology, theology, and ethics. It proposes that the algorithmic condition represents not only a technological challenge but a moral and existential one – a test of how humanity preserves freedom and dignity amid unprecedented forms of mediation.

### **Algorithmic Mediation and Human Autonomy**

Within philosophical and theological traditions, autonomy has been conceived as a relational capacity shaped by choice within available information contexts. Today, these activities are less secured by the centralized institutions than algorithmic control, operating through infrastructures that invisibly organize participation and decision-making. Algorithms mediate between human intention and digital reality, shaping the possibilities of self-expression and moral agency (Floridi, 2022, pp. 117–120). Therefore, the term *algorithm* does not denote merely a mathematical formula or computational sequence. Rather, it refers to a socio-technical mechanism that structures attention, prediction, and decision-making within digital environments (Floridi, 2022: 115–118; Gillespie, 2014: 168–169). They create environments of reconfigured autonomy – distributed among systems, users, and the data structures that anticipate behavior.

Classical theories of autonomy emphasized self-determination through reason and conscience. For thinkers such as Erich Fromm (1941: 111–114), freedom meant liberation from external authority and the ability to act according to one's authentic values. Fromm also warned of the paradox of modern freedom: once emancipated from traditional constraints, individuals often seek new forms

of submission. This paradox becomes acute in the digital environment, where users voluntarily surrender data and decision-making to automated systems in exchange for efficiency, recognition, and comfort. Jacques Ellul (1964: 134–138) described this process as the triumph of the “technological society”, in which human choices are increasingly determined by technical imperatives rather than ethical reflection. In algorithmic mediation, Ellul’s warning gains a new dimension: the logic of optimization and automation governs thought, attention, and faith, parallel to the labor and production. Autonomy is not destroyed by coercion but replaced by what Han (2022: 41–44) calls *voluntary subjection* – a form of self-surrender masked as empowerment through participation.

Within communicative theory, Jürgen Habermas (1984: 312–318) argued that autonomy is sustained through rational discourse, in which individuals can justify their actions to one another in a shared public sphere. The rise of algorithmic communication challenges this ideal by introducing opaque systems that mediate interaction according to engagement metrics rather than rational argument. Once grounded in linguistic transparency, the communicative space is now structured by what could be termed algorithmic discursivity: speech filtered, ranked, and amplified according to prediction patterns. The capacity for moral autonomy thus depends on access to communicative conditions that are no longer fully human. Mark Coeckelbergh (2020: 102–107) extends this discussion by redefining moral agency as relational and technologically distributed. In his view, human autonomy cannot be understood outside of its technical mediation. Algorithms do not simply restrict freedom; they become part of the network through which freedom is enacted. This relational model moves beyond the binary of domination and liberation, suggesting a dynamic negotiation of agency between human and machine.

Subsequently, the digital age introduces a new form of moral topology: autonomy exists not as an isolated property of the subject but as a fluctuating field shaped by algorithmic feedback loops. The self becomes the author and the product of its data traces, participating in what Zuboff (2019: 94–98) terms “behavioral architecture.” The ethical challenge here is to preserve individual freedom from technological power and to cultivate reflexivity within it – to recognize how the self is co-produced by digital infrastructures.

Ultimately, algorithmic mediation transforms the classical idea of autonomy into a relational, data-dependent condition. The contemporary subject remains responsible for choices; however, those choices are increasingly framed by pre-structured digital environments. Autonomy persists, but as Ellul (1964) might say, it does so *within* technique, not outside it. Recognizing this shift is crucial for any analysis of religion in the digital age, where the freedom of conscience and the logic of computation coexist in an uneasy yet inseparable dialectic. This transformation of autonomy under algorithmic mediation inevitably extends into

the sphere of religion. If algorithms partly shape human self-understanding, they also influence spiritual identity – determining how belief is expressed, shared, and perceived within digital culture.

### Religion and Digital Identity

Whereas earlier studies regarded the relationship between religion and digital technology as a question of mediation, contemporary perspectives emphasize its transformative character. In a world structured by data, networks, and algorithms, faith is increasingly expressed, negotiated, and contested in digital spaces (Campbell, 2021: 55–60). Religious identity was embedded in local communities and ritual practices, but now it is reconstructed through interaction with platforms whose logic is commercial, algorithmic, and transnational. This process does not erase spirituality; rather, it re-codes it according to the norms of digital participation: visibility, engagement, and personalization.

The emergence of *digital religion* as a distinct research field has revealed that online practices reproduce many of the theological tensions of traditional worship, but under new conditions of mediation (Cheong, Ess & Vincent, 2023: 87–93). Faith-related content is filtered through predictive analytics within algorithmically curated environments, generating personalized informational patterns that increasingly serve as empirical material for research on belief formation in digital contexts. What is seen and unseen is determined not by divine revelation or community consensus, but by the ranking logic of machine-learning systems. As a result, the public sphere of religion is gradually replaced by what Stolz and Tanner (2022: 252–255) call *algorithmic public spheres* – spaces where visibility is contingent on platform metrics rather than spiritual significance.

This transformation also redefines how individuals experience religious belonging. Identity is fragmented into profiles, data traces, and behavioral patterns within digitally mediated environments. Each of these fragments is processed by algorithms that attempt to infer preferences, including moral and spiritual orientations (Zuboff, 2019: 94–98). The result is what Han (2022: 41–44) describes as an *infocratic spirituality* – a mode of religiosity shaped by information flows rather than transcendental reference. Faith becomes increasingly quantified and gamified: numbers of followers, likes, and views replace the authority of tradition as indicators of relevance and authenticity. At the same time, the contemporary configuration of digital religion reveals a dialectical dynamic: it generates unprecedented opportunities for inclusion and expression while at the same time producing new forms of division and control. On one side, online environments enable marginalized or minority groups to establish transnational communities, circulate alternative theologies, and articulate interpretations that challenge institutional hierarchies. This connectivity expands the pluralism of religious discourse and

allows diversification of spiritual voices beyond geographic or doctrinal boundaries. However, the technological mechanisms that foster openness also give rise to exclusion. Algorithms that promote visibility through engagement tend to amplify ideological homogeneity, creating echo chambers<sup>2</sup> that reinforce dogmatic rigidity and diminish dialogue. In this dialectic of liberation and limitation, digital religion embodies the paradox of modern mediation: the same infrastructures that democratize access to belief also structure its boundaries. The dialectical movement here lies in the mutual dependence between empowerment and constraint, which is the condition of perpetual production and negotiation of freedom of spiritual expression and algorithmic regulation (Cheong et al., 2023: 90–94). The tension between openness and closure – between diversity and digital tribalism – marks the paradox of religious identity in the age of algorithms.

Religious identity construction under algorithmic mediation raises profound questions about autonomy, authenticity, and tolerance. Is faith still a matter of free conviction when algorithmic systems predict and influence spiritual behavior? Or does digital participation transform belief into a performative act – an identity managed for visibility rather than transcendence? These questions resonate with the broader philosophical concern over the erosion of the self in data-driven societies (Floridi, 2022: 117–120). In this light, religious identity could not be interpreted as a stable essence but rather as an evolving interface – constantly negotiated between the believer, the community, and the code.

The dialectical interplay between empowerment and constraint within digital religion ultimately points to a deeper ethical question: how these algorithmic structures affect the foundations of freedom of conscience. Having examined how digital systems shape religious identity, the analysis now turns to their broader implications for the right to freedom of religion and belief in algorithmically mediated societies.

### Freedom of Religion and Algorithmic Control

The right to freedom of thought, conscience, and religion represents one of the central principles of human dignity and autonomy. Article 9 of the European Convention on Human Rights protects the *forum internum* – the inner realm of belief or non-belief – and the *forum externum* – the outward manifestation of religion through practice and communication (ECtHR, 2024: 3–4). This traditional duality has been increasingly re-shaped by algorithmic infrastructures that classify, filter, and prioritize human expression according to economic and predictive logics of the digital age (Zuboff, 2019: 94–98; Floridi, 2022: 117–120).

2 The term *echo chamber* refers to a digital environment in which users are predominantly exposed to information and opinions that reinforce existing beliefs, thereby isolating them from dissenting perspectives (Nguyen, 2020: 142–144).

Algorithmic systems embedded in social networks, search engines, and recommendation architectures no longer operate as neutral tools for information mediation. They actively construct what Han (2022: 41–44) terms an “*infocratic order*”, in which data-driven visibility becomes a precondition for recognition. Within such structures, religious communication is subjected to algorithmic scoring and personalization, which can narrow the epistemic horizon of believers and influence the conditions under which faith is publicly articulated (Campbell, 2021, pp. 55–60; Cheong, Ess & Vincent, 2023: 89–94). Religious autonomy – once guaranteed as an inviolable inner domain – thus becomes partly externalized, monitored, and modulated by digital systems that anticipate user behavior (Coeckelbergh, 2020: 102–107; FRA, 2023: 23–25).

The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR, 2021: 7–9) emphasizes that data-driven environments may erode the freedom of thought by profiling belief patterns and shaping exposure to information, which means shifting signals a transformation from *state interference* to *algorithmic interference*. This phenomenon generates a subtle form of algorithmic coercion, where behavioral prediction and recommendation replace overt restrictions with invisible steering mechanisms (Floridi, 2022: 118–119). Hence, the distinction between voluntary participation in digital platforms and systemic dependence on algorithmic mediation becomes blurred, undermining the authenticity of the *forum internum*. Furthermore, the privatization of digital infrastructures introduces a paradox of freedom: platforms that enable religious expression are simultaneously those that delimit it. Automated moderation, keyword filtering, and AI-based content ranking often reproduce cultural or ideological biases, leading to the marginalization of minority religions or heterodox beliefs (Stolz & Tanner, 2022: 252–255; FRA, 2023: 23–25). In this sense, algorithmic governance operates as Cheong et al. (2023: 91–93) describe as a “*post-secular authority*” – a non-theological power capable of regulating spiritual discourse through technical design.

Under such conditions, the classical notion of tolerance must be extended toward technological accountability. Tolerance in digital religion cannot rely solely on legal frameworks of non-discrimination; it must include ethical oversight of AI systems and transparency of algorithmic design (Council of Europe, 2022: 10–13; European Commission, 2019: 7–9). Preserving freedom of religion today requires safeguards against digital profiling that could reveal, categorize, or manipulate personal faith-related data (European Union Agency for Fundamental Rights [FRA], 2023: 24–25; Campbell, 2021: 58–60). Defending spiritual autonomy in the algorithmic society demands a renewed understanding of human rights. As Cheong et al. (2023: 92–94) emphasize, the contemporary *forum internum* exists within the human mind and the data infrastructures that mirror and anticipate it. Protecting freedom of religion, therefore, implies protecting both the *soul* and the *signal* – the inner conviction and its algorithmic representation.

## Discussion

Analyzing algorithmic mediation and religious identity reveals a complex re-configuration of autonomy, belief, and tolerance in the digital age. While previous sections have shown how algorithms restructure self-expression and the preconditions of faith, the ethical implications of these changes remain crucial. What emerges is not simply a crisis of freedom, but a transformation of how freedom is conceived and exercised. The traditional model of autonomy as individual self-governance gives way to a relational model of *co-agency* between humans and technological systems (Coeckelbergh, 2020: 102–107). This shift requires rethinking moral responsibility as something distributed across a network of human and non-human actors – a challenge that extends deep into religious, ethical, and political thought.

From a philosophical perspective, this situation reflects what Habermas (1984: 312–318) described as the systematic rationality colonization of the *lifeworld*. Algorithmic governance embodies this process by introducing mechanisms of prediction and optimization that regulate certain decisions and orientations. Autonomy is presented in a modified form: it becomes reflexive, exercised through awareness of the structures that mediate it. This corresponds to Floridi's (2022: 117–120) concept of *distributed morality*, where ethical action depends on how agents situate themselves within informational environments.

Ethically, digital religion exposes the tension between empowerment and manipulation. Algorithms enable believers to access a vast pluralism of perspectives, but they also sort, rank, and curate those perspectives according to engagement patterns. The mechanisms that expand access to spiritual diversity may also constrain it through predictive selection (Zuboff, 2019: 94–98; Campbell, 2021: 55–60). In this sense, tolerance in the digital sphere cannot be reduced to passive coexistence; it must involve recognizing visibility, bias, and technological mediation that shape what can be believed or expressed.

The dialectic of openness and closure, identified earlier, thus becomes an ethical issue. Digital infrastructures promote participation while simultaneously defining their limits. This dynamic resonates with the classical notion of tolerance not as indifference but as *self-limiting freedom*: the willingness to recognize the other without seeking control or assimilation (Cheong, Ess & Vincent, 2023: 89–94). When applied to digital religion, such tolerance implies technological transparency and epistemic humility – an acknowledgment that no algorithmic system can fully capture the complexity of human belief.

The redefinition of autonomy within this framework carries significant implications for human dignity. In theological terms, dignity arises from understanding each person as a moral subject capable of conscience and choice. This capacity is mediated in an algorithmic context through systems that pre-structure perception

and interaction. To preserve dignity, ethical reflection must address in tandem the content of faith and the technological form through which it is experienced. As Han (2022: 41–44) notes, digital control often operates through seduction rather than coercion; the loss of freedom is masked by participation and pleasure. So, a renewed understanding of autonomy must include the courage to resist algorithmic comfort – to sustain moral agency even within systems that invite passive compliance. These reflections also resonate with current ethical and legal frameworks that seek to humanize technology. The *Ethics Guidelines for Trustworthy AI* developed by the European Commission (2019) and the *Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence* adopted by UNESCO (2021) affirm that technological progress must remain grounded in respect for human dignity, agency, and moral accountability. Likewise, the Vatican's *Rome Call for AI Ethics* (2020) emphasizes that artificial intelligence should serve humanity, not dominate it.

Furthermore, the dialectic between human and machine autonomy demands a new vision of tolerance as *technological responsibility*. This involves developing institutions, codes, and norms that ensure algorithmic systems support, rather than undermine, the moral self. It also calls for interdisciplinary dialogue between ethics, theology, law, and computer science through re-centering the human person within the digital order. Only by integrating technological literacy with moral awareness can societies preserve the pluralism that defines religious freedom.

The ethical reflection on algorithmic mediation ultimately returns to how modern societies understand the relationship between freedom and dependence. Every expansion of technological power coextensively exposes the limits of human self-control. Algorithms do not abolish moral agency; they distribute it – silently, unevenly, and often without awareness. This dispersion of agency challenges traditional moral frameworks that presuppose a stable and autonomous subject. To remain responsible under such conditions means to sustain the capacity for self-reflection in systemic determination.

Religious thought can contribute profoundly to this task. Throughout history, theology has cultivated self-examination and humility that counteract the arrogance of total mastery. Nowadays, these virtues regain philosophical relevance: they remind us that knowledge without wisdom easily turns into control without meaning. The practice of faith, understood as attentiveness to transcendence, offers a model of resistance to the human reduction to data. Thus, religion provides an ethical vocabulary that complements technological rationality by re-articulating autonomy as an inner openness rather than external independence. The connection between technology and spirituality should consciously address the mentioned issues. Autonomy in the digital era will depend less on isolation from machines than on cultivating discernment within the conditions they create. Such discernment may enable a form of freedom compatible with interdependence – a freedom that neither denies technological mediation nor surrenders to it.

In this light, the digital transformation of religion is a technological phenomenon with an ethical event that redefines what it means to be free, responsible, and human in a world increasingly mediated by code. The discussion, therefore, naturally leads to the concluding reflections on how this new condition might reshape human autonomy and the future of tolerance. The reflections outlined above suggest that the intersection of religion, technology, and autonomy is the defining characteristic of contemporary human existence. The ethical and spiritual challenges of algorithmic mediation require more than critique; they call for a re-articulation of human responsibility in a world where digital infrastructures increasingly shape moral life. The concluding section will thus synthesize these insights, emphasizing how autonomy, dignity, and tolerance may be preserved – and even renewed – within the algorithmic condition.

### Conclusion

The exploration of algorithmic mediation, human autonomy, and digital religion demonstrates that the transformation produced by contemporary technologies reaches far beyond communication or information management. It reshapes the moral, spiritual, and epistemic foundations through which individuals understand themselves and others. In this sense, the digital sphere has become a new arena of theological and ethical meaning, where autonomy is continuously negotiated between human conscience and algorithmic structure.

Freedom of religion and belief, long considered a safeguard of human dignity, now depends on the capacity to preserve moral agency within systems that predict, filter, and influence experience. The digital subject is not merely a passive recipient of algorithmic control but an active participant whose choices contribute to technological norms. Recognizing this reciprocity is crucial: autonomy today is relational, enacted through awareness, resistance, and critical engagement with the infrastructures that mediate life.

The ethical task extends beyond defending privacy or transparency; it entails cultivating *digital virtue* – a capacity for reflection, empathy, and restraint in technologically saturated environments. Religious institutions, scholars, and policymakers share responsibility for shaping these new moral landscapes, which should ensure that algorithmic governance remains compatible with pluralism and tolerance.

Ultimately, the study of religion in the digital age reveals a paradox that defines the condition of late modernity: humanity gains new forms of connection and knowledge even as it risks losing control over the processes that enable them. Preserving dignity and freedom under such conditions requires a renewed commitment to dialogue between technology and ethics, faith and reason, the human and the machine. Only through such dialogue can the autonomy of the person – and the integrity of belief – be sustained in the algorithmic era.

### Literature

- Campbell, H. A. (2021). *Digital religion: Understanding religious practice in digital media* (2nd ed.). New York: Routledge.
- Cheong, P. H., Ess, C., & Vincent, J. (2023). *Religion and digital ethics: Beyond human autonomy*. London: Routledge.
- Coeckelbergh, M. (2020). *AI ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Council of Europe. (2022). *Recommendation CM/Rec(2022)10 on the human rights impacts of algorithmic systems*. Strasbourg: Council of Europe.
- Ellul, J. (1964). *The technological society*. New York: Knopf.
- European Commission. (2019). *Ethics guidelines for trustworthy AI*. Brussels: Publications Office of the European Union.
- European Court of Human Rights (ECtHR). (2024). *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights (Updated Edition)*. Strasbourg: Council of Europe.
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA). (2023). *Artificial intelligence and fundamental rights*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Floridi, L. (2022). *Ethics of artificial intelligence: Principles, challenges, and opportunities*. Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. New York: Farrar & Rinehart.
- Gillespie, T. (2014). *The relevance of algorithms*. In T. Gillespie, P. Boczkowski, & K. Foot (Eds.), *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society* (pp. 167–194). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press.
- Han, B.-C. (2022). *Infocracy: Digitalization and the crisis of democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Nguyen, C. T. (2020). *Echo chambers and epistemic bubbles*. *Episteme*, 17(2), 141–161. <https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>
- Pontifical Academy for Life. (2020). *Rome Call for AI Ethics*. Vatican City: Holy See Press Office.
- Stolz, J., & Tanner, M. (2022). Religious identity in algorithmic public spheres. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 11(3), 245–268. <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10039>
- Sunstein, C. R. (2017). *#Republic: Divided democracy in the age of social media*. Princeton: Princeton University Press.
- UNESCO. (2021). *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR). (2021). *The right to freedom of thought in the digital age*. Geneva: United Nations Human Rights Council.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism*. New York: PublicAffairs.



## ESP FOR TOURISM PROFESSIONALS: RELIGIOUS LITERACY AND INTERCULTURAL COMPETENCE

**Abstract:** *The paper examines English for Specific Purposes (ESP) in Tourism as a means of enhancing students' linguistic and cultural competence, and heritage literacy. Considering their prospective roles as tour guides, tourist representatives, and DMO staff, the course is designed to foster intercultural competence and respect for tangible and intangible heritage. The theoretical framework draws on ESP methodology, Byram's intercultural communicative competence model, and principles of heritage interpretation. The study employs a descriptive-analytical methodology, focusing on phrases, terminology and intercultural references in tourism contexts. The topics analyzed are drawn from ESP in Tourism coursebooks and, in addition to religious terminology, explore international etiquette, special-interest tourism, major religious routes (Camino de Santiago), literary heritage (The Canterbury Tales) and secular pilgrimages (Graceland). Through this analysis, the paper demonstrates how linguistic and cultural competences are closely integrated in professional tourism practice. The findings highlight the importance of language, not only as a tool for conveying messages, but also as a way to promote intercultural understanding, tolerance, and appreciation of heritage, demonstrating that ESP in Tourism can link language, culture, and professional practice.*

**Key words:** *English for Specific Purposes (ESP), tourism, heritage, religion, cultural competence*

## ЕНГЛЕСКИ ЈЕЗИК У ТУРИЗМУ: РЕЛИГИЈСКА ПИСМЕНОСТ И ИНТЕРКУЛТУРНЕ КОМПЕТЕНЦИЈЕ

**Резиме:** *Рад анализира енглески језик у туризму (ESP) као средство за унапређење језичке и културне свести студената о културном наслеђу. Узимајући у обзир чињеницу да ће се студенти наћи у улози туристичких водича, представника туристичких агенција и запослених при организацијама за управљање дестинацијом (DMO), ESP у туризму је осмишљен да подстакне интеркултурну компетенцију и поштовање материјалног и нематеријалног наслеђа. Теоријски оквир се ослања на ESP методологију, Бајрамов модел интеркултурне комуникативне компетенције и принципе тумачења наслеђа. Студија користи дескриптивно-аналитичку методологију, фокусирајући се на фразе, терминологију и интеркултурне референце у туристичком контексту. Анализиране теме су преузете из уџбеника за енглески*

1 Academy of Applied Studies Belgrade, Belgrade, smiljka.kesic@assb.edu.rs, ORCID iD: 0009-0000-8451-388X.

*језик за посебне намене у туризму и, поред верске терминологије, истражују обра-  
сце понашања, селективне облике турзма, главне верске руте (Камино де Сантија-  
го), књижевно наслеђе (Кентерберијске приче) и секуларна ходочаића (Грејсленд).  
Кроз ову анализу, рад показује како су језичке и културне компетенције уско инте-  
грисане у професионалну туристичку праксу. Резултати истичу важност језика не  
само као средства за преношење порука, већ и као начина за промоцију међукултур-  
ног разумевања, толеранције и уважавања наслеђа, показујући да енглески језик  
за посебне сврхе у туризму може повезати језик, културу и професионалну праксу.*

**Кључне речи:** енглески језик за посебне намене (ESP), туризам, наслеђе, рели-  
гија, интеркултурне компетенције.

## Introduction

International tourism is increasingly diverse, attracting visitors from a variety of religious and cultural backgrounds (Cohen, 1972; Urry, 2002). As future tourism professionals, ESP students play a key role in raising awareness, explaining cultural and religious significance, and facilitating respectful tourist experiences. These competencies are particularly relevant for tour guides, who interpret cultural heritage, and are equally essential for other tourism professionals, including those promoting cultural heritage or tailoring religious package holidays (Jafari & Xiao, 2016). Such competence is necessary in both local and international contexts.

In addition to presenting cultural heritage, including its religious aspects, effective communication with tourists is crucial to ensure authenticity, raise awareness, and prevent misunderstandings (Paltridge & Starfield, 2013). English for Specific Purposes, as Hutchinson (1987) emphasizes, is not limited to teaching language structures. It is rather designed to equip learners with the skills and knowledge required in their specific professional contexts, including an understanding of the cultural and social practices embedded in language. Despite extensive research on ESP pedagogy and intercultural communication, ESP courses and coursebooks underrepresent heritage and religious literacy. Systematic analyses of ESP materials addressing religious tourism and secular pilgrimages are notably lacking. This gap emphasizes the need to explore how ESP in Tourism supports the development of cultural, religious, and heritage competences, alongside professional ethical behaviour in real-world contexts.

This paper contributes by linking linguistic competence, intercultural awareness, and heritage literacy, while offering practical insights for ESP course design that integrates these aspects. Specifically, the objectives are as follows:

1. To identify how ESP fosters religious literacy and international etiquette,
2. To analyze the representation of religious tours and secular pilgrimages in ESP coursebooks,
3. To explore the pedagogical implications of integrating heritage and intercultural awareness into ESP instruction.

By addressing these objectives, this paper aims to contribute to the theoretical understanding of ESP in tourism while providing practical guidance for ESP course design. ESP in tourism integrates linguistic training with cultural sensitivity, equipping learners with both language skills and cultural competence (Holmes, 2014). This includes acquiring specialized terminology, understanding historical contexts, learning about types of religious tours, and exploring relevant cultural facts. ESP in tourism prepares students to engage respectfully and effectively with diverse tourist populations (Cohen, 1972; Urry, 2002).

### **Theoretical Framework**

English for Specific Purposes (ESP) is defined as the function of language “needed by the particular group of learners [...] identified by analysing the linguistic characteristics of the specialist area or work of study” (Hutchinson & Waters 1987: 8). ESP is discipline-oriented, and in the context of tourism, it integrates language, culture, and professional practices. Thus, the specific needs of tourism students include functional language use, intercultural communication, and specialized terminology. Moreover, ESP in tourism emphasizes content awareness and critical thinking about preserving cultural heritage, while fostering speaking skills, intercultural communication, and understanding tourist behaviour and expectations across diverse contexts. Linguistic needs are particularly relevant for tour guides and DMO professionals who interact with religious sites, communities, and cultural practices. Needs analysis plays a fundamental role in ESP, determining “the role of English in a language course or program of instruction in which the content and aims of the course are fixed by the specific needs of particular groups of learners” (Richards & Schmidt 2010: 198).

The aim of ESP courses in tourism is to develop both cultural competence and religious literacy. In this context, “religion” is addressed broadly as part of cultural awareness, encompassing the comprehension of religious customs, etiquette, and rituals. Tourism itself reflects ritualistic aspects derived from religious practices, which influence the organization of itineraries. As Turner and Turner note “a pilgrim is half a tourist if a tourist is half a pilgrim” (Turner & Turner 1978: 20). Consequently, the ESP instructor’s role entails both language transfer to include the delivery of content relevant to students’ professional contexts. Acquiring intercultural competence in ESP for tourism is considered equally significant as developing language proficiency. Definitions of cultural competence vary, but are frequently ascribed to scholars focusing on cultural dimensions as well as intercultural communication, including Hall (1976), Hofstede (1980) Byram (1997), Deardoff (2006), Fantini and Tirmizi (2006).

Bennett’s Developmental Model of Intercultural Sensitivity (DMIS) defines intercultural competence in terms of attitudes toward cultural difference, progressing

from ethnocentric to ethnorelative perspectives (Bennett, 1993). In ESP courses, when addressing cultural heritage and religion, knowledge, skills and effective behaviours are framed according to Byram's (1997: 34) model of intercultural communicative competence (ICC). *Knowledge* is vital for understanding traditions, narratives, rituals and cultural norms. *Attitudes* relate to openness, curiosity and respect for cultural differences. In intercultural communication, acquiring *skills* enable students to interpret heritage sites, manage misunderstandings, and mediate cultural expectations. Finally, *effective behaviours* imply ethical, professional and culturally respectful conduct at religious or heritage sites.

Heritage awareness is another key component of ESP in tourism. Students are instructed to distinguish between tangible and intangible heritage. Tangible heritage refers to physical entities that can be seen and touched, such as monuments, religious buildings, shrines, tombs and pilgrimage routes (UNESCO, 1972; Smith, 2006). For example, a tour guide explains the architectural layout, carvings, and historical context of the Angkor Wat complex in Cambodia to visitors. The guide raises awareness on the significance of the site, proper behavior (e.g., dress codes, restricted areas), and the importance to preserve the monuments, helping tourists engage respectfully with the tangible heritage. In contrast, intangible heritage relates to spiritual patterns of behaviour, including rituals, customs, oral traditions, and collective cultural memory (UNESCO, 2003; Hafstein, 2009; Ashworth & Tunbridge 1996). For instance, a guide interprets the rituals, processions, and local customs associated with the festival *Semana Santa* (Holy Week) in Seville, Spain. Students practice explaining the symbolic meaning of traditions and the cultural significance of these practices (heritage literacy), while also guiding visitors in appropriate behaviour (intercultural competence). Thus, the role of the ESP instructor is to cultivate students' awareness of aspects of their professional practice that require tolerance and empathy. The educational dimension reflects the broader responsibility of sensitizing their audience to appropriate etiquette when in contact with religious sites or promoting authenticity of destinations.

Based on these perspectives, the theoretical framework of this study is supported by three interconnected principles:

1. Linguistic competence in ESP (Hutchinson & Waters, 1987; Canale & Swain, 1980),
2. Intercultural competence grounded in developmental and socio-cultural models (Hall, 1976; Hofstede, 1980; Byram, 1997; Bennett, 1993), and
3. Heritage literacy, including the interpretation of tangible and intangible heritage (UNESCO, 1972, 2003; Smith, 2006).

These principles point to the ways ESP coursebooks can foster the complex combination of language proficiency, cultural understanding, and professional behaviour required in tourism industry.

## Methodology

The study adopts a qualitative, content-based approach to examine how ESP in tourism fosters linguistic, cultural, and heritage competences among students. Accordingly, the methodology aligns with the theoretical framework by integrating three interrelated dimensions: linguistic competence, intercultural competence and heritage literacy. Linguistic competence is addressed through specialized terminology and functional language, whereas intercultural competence is presented through pragmatic strategies, politeness, and representations of etiquette. Heritage literacy is tackled through the treatment of tangible and intangible heritage. This alignment allows the analysis to examine how theoretical constructs are carried out in authentic pedagogical setting.

## Data selection

Selection of ESP materials: coursebooks and audio sources were chosen for focus on tourism specific contexts, particularly units addressing cultural heritage, religious sites, pilgrimage, secular tourism, and intercultural communication. Materials include textual descriptions of destinations, dialogues between tour guides and tourists, glossary sections with specialized terminology, and listening exercises simulating real-life interactions (Harding, 1998; Mill, 2010; Dubicka & O'Keefe, 2013; Strutt 2013).

Selection criteria included:

- Relevance to tourism curricula,
- Presence of heritage and religion-related units,
- Representation of secular pilgrimages and religious tourism practices,
- Widespread use in vocational or university programs.

## Analytical procedures

Four ESP Tourism coursebooks and three audio units were analyzed. All texts were coded manually for terminology, pragmatic strategies, and heritage content. Codes were organized into three categories reflecting linguistic competence, intercultural competence, and heritage literacy. Content Analysis (Krippendorff, 2013) was applied to both textual and audio materials to identify:

- Specialized tourism terminology, particularly related to heritage and religion (e.g., *pilgrimage, shrine, procession*),
- Functional language for guiding tourists, giving advice on etiquette, and managing sensitive intercultural interactions (Harding, 1998),

- Cultural and historical content that provides contextual knowledge for interpreting heritage sites and religious practices (Harding, 1998; Mill, 2010; Dubicka & O’Keefe, 2013; Strutt, 2013),

- Examples of secular and religious tourism illustrating overlaps between contemporary tourist practices and traditional pilgrimage (Jafari & Xiao, 2016),

Materials were coded thematically according to categories according to Canale and Swain’s (1980) linguistic competence model, Byram’s (1997) intercultural competence framework, and UNESCO’s heritage guidelines (1972, 2003).

### **Integration of linguistic and cultural competences**

The analysis emphasizes how coursebook content combines linguistic elements (vocabulary, phrases, functional language) with cultural knowledge (rituals, customs, etiquette) to foster intercultural competence. Audio materials were examined to assess how communicative strategies contribute to authentic tourist interactions.

### **Pedagogical implications**

Observations from content analysis were used to identify how ESP instructors can design tasks, role-plays, and simulations to reinforce both language skills and cultural awareness. Scenario-based exercises can address etiquette in religious settings, explain heritage practices, or guide tourists through culturally sensitive contexts. Integrating heritage literacy into ESP course design ensures that students develop not only language proficiency but also culturally informed professional behaviour. Through this methodology, the study demonstrates the central role of ESP coursebooks and audio materials in preparing tourism students to communicate effectively, interpret cultural and religious meanings, and engage respectfully with visitors from diverse backgrounds.

### **Linguistic and Cultural Competences for Tourism: Religion and Heritage**

In academic literature, linguistic competence refers to a learner’s knowledge of the vocabulary, structures, and functional use of a language, which enables accurate and effective communication within specific contexts: “grammatical competence will be taken to include knowledge of lexical items and rules of morphology, syntax, sentence-grammar semantics, and phonology” (Canale & Swain 1980: 29). In ESP courses for tourism, terminology is acquired both explicitly, through text-based instruction, and contextually, through practical application e.g. dialogues, role-plays, and case studies. Learners are introduced to specialized terminology and achieve linguistic accuracy about sites, rituals, and heritage.

For instance, students encounter terms such as *pilgrims, pilgrimage, temple, shrine, church, mosque, cathedral, synagogue, sanctuary, holy site, procession, illuminations, saints, tombs, chapel, baptismal court*, through definitions of tourist attractions, holiday types, and readings about historical development of tourism (Harding, 1998; Strutt, 2013). This corresponds to Canale and Swain's (1980) definition of linguistic competence as both grammatical and sociolinguistic knowledge, which ESP materials activate through targeted terminology, contextualized examples, and functional communicative tasks.

Heritage-specific expressions are more specialized than general descriptive expressions commonly used by tourism professionals and heritage interpreters such as, *sacred artefacts, purification rites, monastic complex, nave, iconostasis, minaret, dome, spire, wat, prayer hall, devotional acts*. Frequently, this terminology is attained alongside descriptions of iconic works of art. The adoption and usage of foreign terminology, such as *diwali, wat, madrasa, stupa*, or *souq*, is retained in its original form to express cultural significance and specificity. The use of culturally embedded terms such as *madrasa* (religious HEI in Islam) or *wat* (a type of Buddhist or Hindu temple) illustrates the heritage literacy component described in the theoretical framework, as these lexical items encode cultural meaning that tourism students must understand in order to interpret heritage sites authentically. This is because heritage tourism gives tourists a sense of place, so borrowing the local term enhances authenticity (Dann, 1996).

Cross-cultural expressions are also used to convey respect and politeness, sensitivity and inclusiveness, and to explain cultural or religious concepts. Tour guides provide information on “greetings and introduction, appropriate dress, posture and body language, eating and drinking (...) bargaining, tipping, queuing” (Harding, 1998: 84). These practices reflect the politeness strategies described by Brown and Levinson (1987) which help guide communicative behaviour in sensitive social and cultural contexts. It also exemplifies pragmatic competence, as learners apply language appropriately in context-specific, intercultural situations: “a reminder that FLT always takes place in a particular context” (Byram, 1997: 22).

These expressions belong to functional language, which is defined as “a language function (used) for a purpose such as requesting, suggesting, complaining or describing” (Richard & Schmidt, 2010: 229–230). Some examples include:

- “Please refrain from touching fragile objects”.
- “It's important to wear appropriate clothes”.
- “You should be particularly careful about your posture” (Harding, 1998: 84).

Functional language is typically used for explaining sites, guiding tourists, addressing sensitive topics, and managing etiquettes. Pragmatic competence is demonstrated when learners use these expressions appropriately in real-life settings, ensuring politeness, cultural sensitivity, and situational awareness (Byram, 1997; Wilson 2018). Wilson demonstrates real-world interactional tactics show

how English is used *in situ* by non-native speakers in service encounters: “to co-construct meaning, and [...] contributes to the elaboration of the tourist context” (Wilson, 2018: 5).

Thus, linguistic competences, including specialized vocabulary and functional language can be reinforced through contextual learning. Examples include:

- Role-play enquiries for niche or specialist types of tourism i.e. pilgrimage (Harding, 1998),
- Writing a tourist information leaflet about heritage and religious sites (Dubicka & O’Keefe, 2013; Strutt, 2013)
- scenario-based tasks such as redesigning a package that includes religious monument or guiding a city tour that focuses on cultural/heritage sites (Dubicka & O’Keefe, 2013; Harding, 1998; Strutt, 2013).

In modern tourism education, it is no longer sufficient to train tourism professionals in “professional skills”. They must also develop cross-cultural communicative competence, along the Bennett’s (1993) developmental model of intercultural sensitivity, and integrating the cultural and pragmatic competences outlined by Byram (1997) and Mill (2010) in order to effectively manage diverse cultural and religious contexts. The connection to acquiring cultural competence is clear: language is a tool to demonstrate respect, convey meaning, and foster understanding in multicultural and religiously sensitive tourism contexts.

### **ESP in Tourism on Pilgrimage**

As already stated, the acquisition of terminology is most effective when embedded in contextual learning. In ESP coursebooks for tourism there is an abundance of cultural and historical content which aims to provide learners with comprehensive and specific knowledge. One of the coursebook units, refers to special interest or niche tourism, where students are acquainted with the organization of holiday types within specific cultural and religious backgrounds.

For instance, coursebooks may introduce a holiday type that combines pilgrimage and hiking, such as *Camino del Santiago* in Spain (Harding, 1998: 197). Students learn about the features of the tour and specific vocabulary e.g. accommodation type (*refugio*), historical route, arduous walk through the scenery of Pyrenees and Valcarlos Pass, Santiago Cathedral, duration of the pilgrimage, and associated cultural events (*fiesta*). City-break tour texts also mention religious tours to towns such as „Fátima in Portugal and Lourdes in France [which] attract many believers annually”, as well as the pilgrimage to Mecca (Mill, 2010: 57).

ESP students of tourism are also introduced to modern secular pilgrimage phenomena, including travel to places associated with birth or death of culturally significant figures, or routes that adopt a religious like character. Berger argues that travels to pilgrimage sites cannot be explained simply as reactions to the

secular or modern. Rather, the secular or modern itself is “conceived of as being infused in one way or another with the sacred power” (Berger, 2007: 9), supporting the idea that pilgrimage in tourism is shaped by both traditional religious practices and contemporary popular culture.

A notable example is the secular pilgrimage to Graceland and Elvis Presley’s birthplace, often described in tourism studies as a modern secular shrine visited by fans seeking emotional connection, identity, nostalgia, and what Turner and Turner defined as *communitas* (Turner & Turner, 1978). Many religious practices are transposed into tourist behaviour. Thus, Urry notes that tourists collect signs and “places are chosen to be gazed upon, because there is anticipation, especially through daydreaming and fantasy” (Urry, 2002: 3), which explains why visitors engage emotionally with celebrity shrines. Students are also introduced to the concept of commodification, which explains how cultural or symbolic elements are transformed into tourist products. Visitors engage with popular icons, performing rituals such as leaving flowers, signing walls, and participating in what Urry terms the “collective gaze” (Urry, 2002: 84). Other relevant examples include New Age visitors using pilgrimage-type travel for healing and personal growth, visiting spiritual hotspots such as the Himalayas.

Heritage knowledge prepare students to inform, interpret, and raise awareness among tourists. Students learn how religious tourism emerged historically and how it continues to shape modern visitor motivations in locations such as Lourdes, Santiago, or Varanasi. ESP materials often emphasize historical and cultural context, providing students with heritage literacy that permeates professional practice (Byram 1997; Mill, 2010). For instance, a coursebook text explains: “Religious travellers visiting cathedrals, shrines, or holy sites – the word holiday, after all, comes from ‘holy day’” (Harding, 1998: 12). This etymological awareness enhances the historical link between religion and leisure travel. Chaucer’s *Canterbury Tales* (c.1400) is a frequently cited narrative used in heritage interpretation, showing early pilgrimage motivations: devotion, healing, community, identity and storytelling. Thus, medieval pilgrimage literature enriches ESP student’s understanding of how religious mobility evolved into cultural and heritage tourism, which remains relevant today.

The acquisition of intercultural competences enables professional interaction with international visitors, fosters tolerance and minimizes misunderstandings. Belcher (2012) argues that ESP students require more than linguistic competence. They must develop intercultural competence to manage sensitive heritage-and religion-related contexts. Accordingly, ESP courses can be dedicated to raising awareness on international etiquette and cultural norms of different regions of the world. Tourism professionals are trained in verbal and non-verbal communication appropriate to specific environment. Holmes notes that language use is always shaped by social and cultural norms, which is essential for tourism

professionals who must adapt their communication to visitors' expectations and sensitivities since it "believes the intercultural communicative undercurrents...that people encounter in their daily lives" (Holmes, 2014: 2). Tourist guides, in particular, work as information providers and mediators between tourists and destinations. Common rules of conduct include functional language for dress code, social behaviour, greetings in public, kissing, gesture and body posture, local customs, good and bad manners at the table, dietary restrictions, and entering religious buildings worldwide (Harding, 1998). For example: "It's important to cover up bear skin...In mosques and temples you need to cover your head, too. In fact, when we are in Egypt, Middle East and Asia, you also need to take off your shoes before you enter any religious building" (Harding, 1998: 190).

Brown and Levinson (1987) argue that politeness strategies help explain how tourism professionals use indirectness, mitigation, and culturally appropriate language when addressing sensitive religious etiquette. This also reflects pragmatic competence, as learners must apply language appropriately within culturally and situationally specific contexts (Byram, 1997) Guidance also includes warnings that non-verbal communication can unintentionally cause offense, requiring heightened cultural awareness. Through such coursebook content, ESP courses foster heritage and religious literacy, preparing students not only to communicate effectively, but also to mediate, interpret and ethically guide visitors through culturally and religiously sensitive sites.

### **Challenges and Recommendation**

Integrating religious literacy, heritage awareness, and intercultural competence into ESP for tourism presents several challenges, as these areas require nuanced understanding, contextual knowledge, and exposure to authentic cultural environments. These competences align with Byram's (1997) model of intercultural communicative competence and UNESCO's heritage literacy guidelines.

The main challenges in acquiring cultural competence among students include:

- Avoiding stereotyping and oversimplification of religious practices,
- Managing controversial and politically charged issues,
- Limited access to authentic materials and immersive experiences, and
- Difficulty in applying politeness and sociolinguistic norms in real-life interactions.

ESP content sometimes presents religions or cultural traditions in a monolithic way, which can lead to inaccurate representations of communities. Stefanowicz-Kocol (2017) highlights persistent competence gaps, particularly students' difficulty distinguishing general cultural patterns from context-specific variations. Students must develop contextual understanding of heritage etiquette. Sensitive political or identity-related issues can further complicate communication in intercultural and

interreligious settings. ESP courses aim to teach provide accurate information without inflaming conflicts, emphasizing careful language choices, contextualization, and cultural sensitivity.

Teaching intercultural competence in classroom settings is often limited by the lack of direct contact with culturally diverse groups. The absence of lived experience in religious or heritage contexts further inhibit learning. Experiential and scenario-based practice is necessary, but not always available. There are limitations in exercising communication *in situ*, contact with native speakers or cultural insiders, exposure to authentic religious environment. Without authentic exposure, students may struggle to effectively apply politeness strategies, indirectness, or appropriate register. According to Holmes (2014) as well as Brown and Levinson (1987), students can misinterpret non-verbal cues, mitigate requests incorrectly or fail to manage face-saving strategies, which are essential in heritage and religious tourism.

To compensate for limited real-life practice, ESP instructors can employ multimedia and authentic materials, such as:

- videos of real life guided tours and religious sites,
- virtual tours
- interactive digital archives, and
- recorded interviews with guides or cultural practitioners.

These resources simulate real encounters, exposing students to the diversity and complexity of religious etiquette and heritage interpretation. Scenario-based learning and role-plays are also essential, including exercises on dress codes, dietary restrictions (e.g. Ramadan, kosher, vegetarian Hindu practices), sacred spaces, and ritual etiquette. Such pedagogical strategies allow students to practice intercultural and linguistic competence, including pragmatic competence, in a safe and guided environment (Byram, 1997; Canale & Swain, 1980).

ESP courses in tourism should encourage students to develop heritage literacy as interconnected and transnational understanding that addresses different religions, universal values and cross-cultural perspectives. Collaboration with cultural insiders, guest speakers and experts from religious communities, heritage organizations, or international DMOs provides first-hand insights. This direct engagement enhances students' heritage literacy and fosters authentic communicative competence (Mill, 2010; Dubicka & O'Keefe, 2013). Students can ask questions, clarify uncertainties, and understand culturally grounded explanations directly from knowledgeable practitioners.

## Conclusion

ESP in tourism supports the development of linguistic, cultural, and heritage competences, while fostering awareness of the international etiquette, religious

practices and intercultural communications. These competences are crucial for students preparing to work as DMO representatives or tourism professionals in both local and international contexts, enabling them to communicate effectively, interpret cultural meanings, and engage respectfully with diverse populations.

To provide authentic experiences of heritage sites, ESP instructors are encouraged to use blended learning activities, including digital tools, intercultural simulations, and global heritage modules that replicate real-life scenarios. Such pedagogical approaches provide ESP students with context-rich meaningful learning opportunities, enhancing students' confidence, cultural sensitivity, and professional readiness, ensuring they can meet the communicative and ethical demands of contemporary tourism practice.

### Literature

- Ashworth, G., & Tunbridge, J. (1996). *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester, UK: John Wiley&Sons.
- Belcher, D.D. (2006) "English for Specific Purposes: Teaching to Perceived Needs and Imagined Futures in Worlds of Work, Study, and Everyday Life". *TESOL Quarterly*, 40 (1), 133–156. <https://doi.org/10.2307/40264514>
- Bennett, M. J. (1993). Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity. In R. M. Paige (Ed.), *Education for the Intercultural Experience*. Yarmouth, ME: Intercultural Press, pp. 21–71.
- Berger, P.L. (2011). "The Sacred Canopy" (excerpt). In Monahan S.C, Mirola W.A, Emerson, M.O. (Eds). *Sociology of Religion: A Reader*. London: Routledge
- Brown, P., & Levinson, S. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press
- Byram, M. (1997). *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*. Clevedon, UK: Multilingual Matters Ltd.
- Canale, M., & Swain, M. (1980). "Theoretical bases of communicative approaches to second language teaching and testing". *Applied Linguistics*, 1 (1), 1–47, <https://doi.org/10.1093/applin/I.1.1>
- Chaucer, G. (1914). *Canterbury Tales*. New York: Duffield, original work published 14<sup>th</sup> century
- Cohen, E. (1972). "Toward a sociology of international tourism". *Social Research*, 39(1), pp. 164–182.
- Dann, G. (1996). *The language of tourism: a sociolinguistic perspective*. Wallington: CAB International.
- Dubicka, I. & O'Keefe, M. (2013). *English for International Tourism*. Pre-intermediate level. Harlow, UK: Pearson
- Fantini, A.E, & Tirmizi, A. (2006). *Exploring and assessing intercultural competence*. New York, NY: World Learning Publications
- Hafstein, V. (2009). "Intangible heritage as a list: From masterpieces to representation". In L. Smith & N. Akagawa (Eds.), *Intangible Heritage*. London, UK: Routledge. pp 93–112.
- Hall, E.T. (1976). *Beyond Culture*. New York, NY: Ancor Press
- Harding, K. (1998). *Going International*. Oxford: OUP

- Holmes, P. (2014). "Intercultural Dialogue: challenges to theory, practice and research". *Language and Intercultural Communication*. 14 (1), pp. 1–6.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Newbury Park, CA: SAGE Publications
- Hutchinson, T., & Waters, A. (1987). *English for Specific Purposes: A Learning-Centred Approach*. Cambridge University Press
- Jafari, J. & Xiao, H. (2016). *Encyclopedia of Tourism*. Cham: Springer International Publishing
- Krippendorff, K. (2013). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Mill, R.C. (2010). *Tourism: The International Business*. Hong Kong: Free University of Hong Kong
- Paltridge, B., & Starfield, S. (2013). *The Handbook of English for Specific Purposes*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell
- Richards, J., & Schmidt, R. (2010). *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics* (4th ed.). Harlow, UK: Routledge
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London, UK: Routledge
- Stefanowitz-Kocol, A. (2017). "Developing cultural competence in ESP teaching: Challenges and Strategies". *Journal of Language and Cultural Education*. 5(3), 55–69.
- Strutt, P. (2013). *English for International Tourism*. Intermediate and upperintermediate level. Harlow, UK: Pearson
- Turner, V., & Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York, NY: Columbia University Press
- UNESCO. (1972). *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage*. Paris, France: UNESCO <https://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>
- UNESCO. (2003). *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*. Paris, France: UNESCO. <https://ich.unesco.org/en/convention>
- Urry, J. (2002). *The Tourist Gaze* (2nd ed.). London, UK: Sage Publications
- Wilson, A. (2018). "Adapting English for the specific purpose of tourism: A study of communication strategies in face-to-face encounters in a French tourist office". *ASp: la revue de GERAS*, 73, pp. 53–73, <https://doi.org/10.4000/asp.5118>



## NUŽNOST EKONOMSKOG RAZVOJA U SVETLU DUHOVNIH VREDNOSTI: MOGUĆNOSTI I IZAZOVI<sup>4</sup>

**Sažetak:** *Ozbiljan planetarni problem – socioekonomske nejednakosti, pitanje raspodele i preraspodele novostvorene vrednosti, prisutan je u ekonomiji od njenog nastanka dosežući velike razmere u 21. veku, posebno u razvijenim državama gde su svetski finansijski i politički centri moći. Pretpostavka je da će tema istraživanja pokrenuti važno i kompleksno pitanje odnosa materijalnog (ekonomskog razvoja) i nematerijalnog (duhovnih vrednosti), otvarajući prostor interdisciplinarnom pristupu: ekonomija, filozofija, sociologija, religija. Pitanje je, i kakav je uticaj na ovaj problem imao najveći (ili, jedan od najvećih) civilizacijskih iskoraka – susret Judeja i Jelina u antička vremena, u svetlu susreta teologije i filozofije. Direktna proporcija ekonomskih nejednakosti i kontrole kapitala od strane velikih korporacija, otvara pitanje: da li je tehničko-tehnološki progres ceo dvadeseti vek vodio ekonomskom napretku, ka opštem blagostanju, ili je vodio stvaranju nejednakosti? Praksa državu vidi kao krivca, u smislu da država ne funkcioniše kako treba, omogućavajući pojedincima da otimaju od drugih i prave enormna bogatstva. Da li zlo/upotreba države od strane korporacija otvara vrata teoriji Maltusa – potreba ratova i prirodnih katastrofa u interesu krupnog kapitala? Nejednakosti kao posledica korupcije, odnosno ne funkcionisanja države, su antipod potrebi i smernicama funkcionisanja države – pojašnjava Žan Žak Ruso! Duhovni razvoj, po učenju Ruske pravoslavne crkve (T. Ševkunov), kao osnovnu, polaznu vrednost ukupnog razvoja društva uzima dostojanstvo čoveka, kao vrednost preduslov svim ostalim vrednostima, što nije slučaj kod ekonomskog razvoja. Pad Berlinskog zida i duboki društveno-politički zaokreti Kine označili su definitivni odlazak u prošlost centralno planske privrede, širom otvarajući vrata „tržišnom galimatijasu“ u kojem ekonomija trijumfuje nad humanošću. Trijumfuje kapital nad radom!? Trijumfuju pojedinačni interesi nad opštim.*

**ključne reči:** ekonomski razvoj, duhovne vrednosti, svet, dostojanstvo.

## THE NECESSITY OF ECONOMIC DEVELOPMENT IN THE LIGHT OF SPIRITUAL VALUES: OPPORTUNITIES AND CHALLENGES

**Abstract:** *A serious planetary problem – socioeconomic inequalities, the issue of distribution and redistribution of newly created value, has been present in the economy*

1 Institut društvenih nauka, Beograd, kelovic1967@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-0686-3486.

2 Institut društvenih nauka, Beograd, sstanic@idn.org.rs, ORCID: 0009-0004-7546-7374.

3 Poslovni i pravni fakultet, Beograd, osholemio@gmail.com, ORCID:0009-0002-7935-0558.

4 Rad je deo Istraživačkog programa Instituta društvenih nauka za 2025 godinu, uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije.

*since its inception, reaching large proportions in the 21st century, especially in developed countries where the world's financial and political power centers are. The premise is that the research topic will raise an important and complex issue of the relationship between material (economic development) and immaterial (spiritual values), opening up space for an interdisciplinary approach: economics, philosophy, sociology, religion. The question is, what impact did the greatest (or, one of the greatest) civilizational leaps have on this problem – the meeting of Judea and Jeline in ancient times, in the light of the meeting of theology and philosophy. The direct proportion of economic inequalities and the control of capital by large corporations opens the question: did technical and technological progress throughout the twentieth century lead to economic progress, towards general well-being, or did it lead to the creation of inequality? The practice sees the state as the culprit, in the sense that the state is not functioning properly, allowing individuals to steal from others and make enormous fortunes. Does the evil/use of the state by corporations open the door to the theory of Malthus – the need for wars and natural disasters in the interests of big capital? Inequalities as a consequence of corruption, i.e. non-functioning of the state, are antithetical to the need and guidelines of the functioning of the state – explains Jean-Jacques Rousseau! Spiritual development, according to the teachings of the Russian Orthodox Church (T. Shevkunov), as a basic, starting value of the overall development of society, takes human dignity as a value that is a precondition for all other values, which is not the case with economic development. The fall of the Berlin Wall and China's deep socio-political changes marked a definite departure from the past of the centrally planned economy, opening wide the door to "market gibberish" in which economy triumphs over humanity. Capital triumphs over labor!? Individual interests triumph over the general.*

**Key words:** economic development, spiritual values, world, dignity

## Uvod

Da postoji duboka provalija između duhovnih i materijalnih vrednosti, odnosno duhovnog i materijalnog razvoja u današnjoj civilizaciji/ama, svedoče brojni primeri, odnosno problemi većim delom na strani razvijenih država.

Nikada u svetu tehnika i tehnologija nije bila razvijenija, savršenija, nikada se nije više proizvodilo hrane, ali nikad više stanovništva u svetu nije umiralo zbog gladi i bolesti povezanih sa glađu.

Šta gura ekonomski razvijeni svijet u probleme, u ratove, u veštački izazivane pandemije, odnosno, šta ih tera u nemir? Ili, šta uzrokuje ekonomsko urušavanje razvijenih zemalja? Simptomi su brojni: loš ekonomski razvoj i rast, uvećavanje dugova, rast nezaposlenosti i socioekonomskih nejednakosti, starenje populacije, asocijalno ponašanje (Ferguson, 2016).

U savremenim društvima ekonomski rast i profit prevladavaju nad etičkim, kulturnim i duhovnim aspektima života, što dovodi do problema kao što su gubitak identiteta, moralna dekadencija, socijalne nejednakosti i ekološki problemi, jer se vrednosti koje promovisu ne uklapaju sa ljudskim potrebama za duhovno ispunjenje i moralni razvoj.

Duhovne vrednosti mogu imati značajnu ulogu u ekonomskom razvoju posebno kad je reč o radnoj etici u proizvodnoj sveri, gde su vrednosti: korektnost,

poštenje, marljivost, disciplina i odgovornost direktno povezane sa većom efikasnošću i produktivnošću rada, ali, ništa manje principi etike nisu važni i u neproizvodnoj sferi/sektoru.

Kako je isticao sociolog Veber (Maks Veber) protestantska radna etika je bila vrlo važan faktor u razvoju kapitalizma u zemaljama zapada.

Kad je reč o nužnosti ekonomskog razvoja u svetlu duhovnih vrednosti, duhovne vrednosti treba posmatrati sa dva aspekta, i to, njihovu ulogu kada je reč o proizvodnoj sveri ili stvaranju novih vrednosti, i drugi aspekt, značaj i uloga duhovnih vrednosti u sveri upravljačkog i vlasničkog sektora koji ima presudnu ulogu u raspodeli novostvorenih vrednosti. Istraživanje je fokusirano na ovaj drugi aspekt, na one koji odlučuju o raspodeli i preraspodeli novostvorenih vrednosti, mada neki naglašavaju da: „dobro društvo ne zahteva jednakost u raspodeli dohotka“ (Galbrajt, 1997: 54). Da, etika ne podrazumeva nužnu jednakost.

Savremeni čovek, i pored tehnološkog napretka i materijalnog blagostanja, ostaje u potrazi za smislom i unutrašnjim mirom. Upravo zato ekonomski razvoj lišen etičkog i duhovnog temelja može dovesti do paradoksa da rast proizvodnih kapaciteta ne znači i rast kvaliteta života.

Istraživanje postavlja pitanje da li je moguće uspostaviti ravnotežu između ekonomskih i duhovnih vrednosti, jer se čini da je odgovor na krize savremenog sveta upravo u njihovoj integraciji, a ne u isključivosti materijalnog napretka.

U literaturi nije retko mišljenje da bi potpuno jednaka pravila nagrađivanja u duhu čuvene Marksove maksime „od svakoga prema sposobnostima, svakome prema potrebama“ rezultirala većom motivacijom, međutim to praksa demantuje.

U praksi, kao posledica zloupotrebe raspodele novostvorene vrednosti, socioekonomske nejednakosti mogu se reflektovati višestruko – u pristupu resursima, bogatstvu, obrazovanju, zdravstvenoj zaštiti i životnom standardu. Bilo bi interesantno pojasniti vezu duhovnih vrednosti i obrazovanja, i, kako zajedno utiču na ekonomski razvoj, ali zbog ograničenosti prostora, neće biti obrazlaganja.

Duhovne vrednosti često naglašavaju umerenost i odgovornost u korišćenju resursa što doprinosi održivom razvoju, jer smanjuju potrošački mentalitet koji iscrpljuje resurse i stvara ekološke i društvene probleme.

Praksa potvrđuje da društva koja imaju primetan socijalni kapital: izražne duhovne vrednosti koje promovišu međusobno poverenje i solidarnost, nisu sklona korupciji i spremna su da ulažu u dugoročne projekte, što direktno doprinosi ekonomskom rastu.

Ekonomija nauka podučava čoveka šta da proizvodi, kako, koliko i za koga (Samuelson, 1969), u svrhu sigurnijeg i lagodnijeg života i sopstvenog mira, dok, ipak, sve ekonomske procese konstantno prati nespokojsvo i neizvesnost u svetlu nemira.

Da se radi o ozbiljnim civilizacijskim problemima koje ekonomija sama ne može rešiti i da joj treba pomoć drugih nauka pre svega teologije i filozofije,

potvrđuje veliki srpski pjesnik i filozof Dučić, govoreći o mirnoći: „*Najveći problem čovekov, to je spokojstvo u životu. Spokojstvo je stoga jedino što je on večito tražio, i jedino što nikad nije našao. Sve velike vere i filozofije išle su za tim da čoveku najpre uliju u dušu spokojstvo. Drugim bićima je dovoljno da imaju hranu i prebivanje pa da budu spokojna, i čak radosna, a jedino čovek može postići i sva bogatstva i sve blagodeti, pa da ipak ostane nespokojan...*“ (Dučić, 2004: 353).

### **Problemi ekonomskog razvoja u svetlu dominacije materijalnih nad duhovnim vrednostima**

Kao specifičan nematerijalni resurs za koji ne važi zakon opadajućih prinosa, znanje je glavni faktor u ukupnim razvojnim ekonomskim i društvenim procesima, ali primeri u praksi potvrđuju, da znanje bez vaspitanja, ili u koliko znanje ne prati duhovni razvoj, postaje ili može biti štetno/kontraproduktivno.

Zabluda je da se enormnim stvaranjem materijalnih dobara može unaprediti moralni nivo čovečanstva, jer svakodnevna praksa života drugačije svedoči (Vujović i ostali, 2020).

Sva otkrića nastaju zahvaljujući pojedincima i teorijskim naporima nauke, i samo su veštački dodaci prirodnim osobenostima i organima čoveka (na primer naočare, ozbiljan izum koji pomaže čulu vida). Svi izumi, inovacije, sprave i naprave, proširuju područje čovekove ogzosomatske evolucije, doprinoseći uvećanju „tela čovečanstva“, tj. opsega njegovih tehničko-tehnoloških mogućnosti (Besede Nobelovaca, 2001).

Međutim, po zakonima prirode duša ima primat, jer nama sprave ili mašine da pomaže rad duše! Da bi se telo održalo u celini i da bi njegovo kretanje i pokreti bili regulisani, duša takođe mora da se proširuje i nadograđuje, inače u suprotnom pojavljuju se velike teškoće, ravnoteža tela je ugrožena (Besede Nobelovaca, 2001).

Poteškoće ekonomske, socijalne i političke na jednom drugom nivou u narednim vremenskim periodima, odražavaju disproporciju između duše čovečanstva, skoro neizmenjene u odnosu na prvobitno stanje i njenog enormno uvećanog tela. *Zbog toga, smanjenje ove disproporcije, pojavljuje se kao nužnost očuvanja civilizacije.*

Pojedini istraživači aludiraju kako će vladajuću klasu u budućnosti sačinjavati ljudi koji poseduju najveća tehnička znanja i organizacijske sposobnosti, a ne vlasnici kapitala kako navodi Džejms Bernam (James Burnham) u (Dragičević, 1983). Po njemu ljudi sa tehničkim znanjima će nadmoćno kontrolisati sredstva za proizvodnju i imati najviše udjela u raspodjeli dobara proizvedenih tim sredstvima. Međutim, u literaturi ima tvrdnji da je ideja tehnokratske vlade definitivno propala, izgleda zbog pitanja: ko će i kako kontrolisati ceo naučno-tehnološki

napredak (Krutikov, 2025). Ali ovde se olako previđaju poluge vlasništva i sa njima povezani rizici i odgovornost, posebno pitanje raspodele i preraspodele novostvorene vrednosti!?

Ovde se nameću pitanja: šta je onda uzrok ekonomskih nejednakosti i ostalih ekonomskih i društvenih problema razvijenog Zapada? Zašto zapad izaziva ratove i nadire na ostale delove sveta, posebno na Afriku i Aziju? Zašto se ne ogradi, izoluje od njih i uživa u sopstvenom bogatstvu i blagostanju – na zapadu su svi finansijski centri moći, sedišta svih važnih svetskih organizacija i institucija, svi nobelovci, veštačka inteligencija? Da li može? Šta je sa religijom?

Međutim, tehnička i znanja uopšte, bez vaspitanja zapostavljajući duhovni razvoj čoveka, dovode do predhodno pominjane disproporcije, tj. otvaraju pitanje opstanka čovečanstva.

Pored dosta kritičkog stava prema tehnologijama i mrežama (Dugin, 2025): „Tehnologija u samoj svojoj prirodi nosi otrov materijalizma, eksploatacije, nasilja i, na kraju, poroka. Zamenjuje biće, stvarnost, rad, život, osećanje, moral, ljubav. Tehnologija je otuđenje i ne može ništa drugo nego da, pre ili kasnije, dovede do zamene stvarnog virtuelnim, do sveta totalne dezinformacije, simulakruma, elektronskih iluzija i do neposrednog uticaja na svest ljudi“, u istom radu, ipak navodi da je nemoguć život bez tehnologija i mreža, te da su potrebne sopstvene tehnologije-misleći na Rusiju, vraćajući se na, kao najvažniji aspekt vlasništvo i kontrolu novih tehnologija.

Smanjenje disproporcije između egzosomatskog i duhovnog razvoja predstavlja najširi okvir za opstanak čoveka kao bića koje za razliku od drugih živih bića ne poseduje – kako kažu biolozi (Besede Nobelovaca, 2001, 19): „krajnju specijalizovanost koja ga prisiljava na određenu formu življenja“.

Autori koji, u kontekstu disproporcije egzosomatskog i duhovnog razvoja, naglašavaju ovo ne posedovanje „krajnje specijalizovanosti za prisiljavanje na određenu formu života“, ovo vide kao benefit čoveka u odnosu na sva druga bića, u svetlu slobode izbora. Ovde se može postaviti vrlo važno pitanje, da li upravo ovi benefiti i sloboda izbora (ili, zašto) čovaka usmerava prvenstveno ka materijalnim vrednostima (Vujović i ostali, 2020). Zašto ga ne usmerava ka negovanju i razvoju duhovnih vrednosti?

Ovde se otvara i pitanje povezanosti socioekonomskih nejednakosti i disproporcije egzosomatskog i duhovnog razvoja, u smislu da li su socioekonomske nejednakosti prisutnije u društvima usmerenim ka egzosomatskom ili ka duhovnom razvoju?

Upravo ove razlike potvrđuju da čak i unutar zajednica zasnovanih na duhovnim načelima postoji latentna napetost između potrebe za materijalnim i težnje ka duhovnom, što ukazuje na duboko ukorenjenu prirodu čoveka da balansira između ova dva pola (Šolević, 2025).

Čovekov amaterizam, sa biološko evolutivnog stanovišta naglašen, omogućava mu da svoju različitost i individualnost ispoljava stvaralački slobodno i svrshodno u isto vreme, što znači da čovek svoje delovanje zasniva na ukrštanju znanja o onom što se pre njega dešavalo sa predstavom o onom što se može desiti posle njega (Besede Nobelovaca, 2001).

Čovekova sposobnost da planira i kritički rasuđuje - odlučuje, trebalo bi da ima odlučujuću vrednost u uspostavljanju ravnoteže između tela i duše čoveka što nije slučaj u svakodnevnom životu.

Poseban specifikum egzosomatskih nejednakosti jeste da su prisutne i u manastirima gde je sva imovina zajednička, nema privatnog vlasništva. „U manastirima važe druge vrednosti, a međuljudski životi su drugačije ustrojeni... U ranoj hrišćanskoj crkvi niko nije bio siromašan jer su i siromašni i bogati davali sve što imaju crkvenoj riznici, a ona je postajala zajedničko dobro svih članova“ (Fariotis, 2018, 41, 42). U manastirima vlada savršena organizacija, red i mir. Da li je suština u savršenoj jednostavnosti sazdanog u samo dve reči: sa blagoslovom, odnosno ništa se ne sme raditi „bez blagoslova“. Opet samo dve reči! Ovde se mogu tražiti sličnosti sa pčelama, organizacijom njihove zajednice (videti: Ferguson, 2016).

No, da li je egzosomatski svet toliko vezan za materijalne vrednosti da u ovom smeru postoje razlike i u samim manastirima, vidljive u formi života u onožiću i života u opštežiću. Da li se ove razlike pojavljuju i u okviru duhovne zajednice zbog prisustva „egzosomatskih“ vrednosti i razmišljanja?

### **Zarobljeni kapital i tržišne mahinacije: motiv i posledica ekonomskih nejednakosti**

Danas, shodno privrednim kretanjima ili bolje rečeno karakteristikama problema koji potresaju privrede i razvijenih i nerazvijenih zemalja, može se zaključiti da su velike korporacije generatori istih. One otimaju resurse i zarobljavaju kapital, s tim da je zarobljavanje kapitala od strane pojedinaca i porodica mnogo pogubnije nego od strane korporacija.

Kao vrednost koja stvara novu vrednost, kapital teži stalnim gibanjima u cilju oplodnje, stvaranja većih prinosa. Pojedinci i porodice znaju često kapital imobilisati u cilju sigurnosti - tajni računi, nefunkcionalne nepokretnosti i sl., dok korporacije kapital nastoje maksimalno mobilisati u cilju uvećavanja pod sopstvenom kontrolom i u cilju sopstvenih interesa.

Realnu moć, realne tokove kapitala na globalnom nivou određuju velike korporacije, politička moć je samo prečica (često organizovanim kriminalom) do realne moći, dok je ekonomska moć prava moć (Vujović, 2010). „Celokupan se društveni život odvija pod kontrolom triju grupa, političara: finansijskih političara, korporacijskih političara i vladinih političara“ (Dragičević, 1997: 287).

Pad Berlinskog zida i veliki privredni preobražaj u Kini potvrdili su definitivni kraj planske ekonomije i uzlet tržišne privrede kao jedinog modela ekonomskog razvoja i uređenja privrede i društva.

Dok čuvena svetska ekonomska imena – A. Smit i Dž. S. Mil, idealizuju nevidljivu ruku tržišta kao svemogućeg regulatora privrednih kretanja, suprotno njima Dž. M. Kejns smatra da se bez države ne može, naglašavajući: što više tržišta i države po potrebi!

Kako primećuje Krugman (Paul Krugman), Kejns je ekonomske slabosti društva video u „neuspehu obezbeđivanja pune zaposlenosti i proizvoljne i nepravedne raspodele bogatstva i dohodka“ (Krugman, 2012: 213).

Prihvatajući i produbljujući stavove Kejnisa po pitanju uloge države u rešavanju velikih privrednih lomova, Krugman naglašava: „ono što je važno 1936. važi i danas... kao i tada, nedostatak radnih mesta je izraz nedelotvornosti sistema koji čak i u 'dobrim vremenima' odlikuje izrazita nejednakost i nepravda“ (Krugman, 2012: 213).

Nobelovac Ž. Tirol smatra da je, u svetu, ipak više onih razočaranih tržištem: „međutim tržišna ekonomija odnela je samo polovičnu pobjedu, jer nije osvojila ni um ni srce ljudi. Nadmoć tržišta, kojem tek skromna manjina naših sugrađana poklanja poverenje, prihvata se sa fatalnošću, a kod nekih biva praćena i buntom. Opšte negodovanje ukazuje na trijumf ekonomije nad humanističkim vrednostima, na svet bez milosti i saosećanja, prepušten zadovoljavanju ličnih interesa, na razaranje društvenih veza i vrednosti koje počivaju na ljudskom dostojanstvu, na otklon politike i javnih službi, te na nemogućnost održivosti prirodne sredine“ (Tirol, 2019: 11).

Praveći brojne komparacije i povlačeći paralele, posebno između Engleske i Kine u vreme XVII ali, i u XX i XXI veku, zatim Nemaca i Korejaca (jedan narod dve države sa različitim uređenjem i institucijama), Ferguson za sve probleme: loš ekonomski razvoj i rast, uvećavanje dugova, rast nezaposlenosti i ekonomskih nejednakosti, starenje populacije, korupcija, asocijalno ponašanje) krivca vidi u institucijama (Ferguson, 2016).

U ekonomskoj literaturi brojne su polemike oko pitanja šta je bolje: privatno vlasništvo nad kapitalom i slobodno preduzetništvo sa jedne strane ili, državna kontrola nad sredstvima za proizvodnju sa druge strane. Naglašavajući da država na razne načine utiče na živote građana od rođenja do smrti Stiglic (Joseph Stiglitz) ističe: „danas je opšte prihvaćeno mišljenje da se u središtu uspešne privrede nalaze tržišta i privatna preduzeća, ali da država igra značajnu ulogu kao dopuna tržištu. Kako, međutim, treba tačno da izgleda ta uloga i dalje predstavlja izvor neslaganja“ (Stiglic, 2004: 6).

U cilju rešavanja problema, ozbiljne analize postojećeg društveno-ekonomskog stanja otvaraju pitanje: da li je tehničko-tehnološki progres ceo dvadeseti vek stihijski i neplanski stvarao ekonomsko-socijalne nejednakosti, ili se radilo

o planskom stvaranju socio-ekonomskih nejednakosti. A nejednakosti nema bez države, u smislu da država ne funkcioniše kako treba, jer selektivno primenjuje zakon. Omogućava pojedincima da tržišnim mahinacijama i zloupotrebom zakona uzimaju/otimaju od drugih i prave enormna bogtva.

Kakve li će tek biti posledice zloupotreba biotehnologija i ekologije u političke svrhe i svrhu profita po svaku cenu?

Problemi ekonomije i društva uzrokovani dinamikom razvoja tehno-ekonomske i socio-ekonomske sfere uvek su pod uticajem neke vlade (Hjum, 2008: 90–91, 300). Slično Hjumu, Žan-Žak Ruso, govoreći o prirodi i prirodnim zakonima, posebno naglašava da zakonodavac ima odlučujuću ulogu u stvaranju organizovanog društva i države (Ruso, 2011: 54–55)

Tirol kao društvene izazove pod uticajem digitalne ekonomije izdvaja: poverenje – kakve garancije čovek ima da se podaci koje pruža neće okrenuti protiv njega, da će web/platforame kojima dostavlja podatke poštovati uslove ugovora; zatim vlasništvo – hoće li ljudi u budućnosti moći kontrolisati pristup sopstvenim podacima ili će biti zarobljenici neke korporacije?

Da li ovde opravdanost nalazi teorija Maltusa (Thomas Robert Malthus): „broj ljudi na planeti raste mnogo brže od količine hrane“, te da su posle izvesnog vremena razvoja privrede i društva nužno potrebni ratovi i prirodne nepogode širokih razmera, dok je Kondratjev (N. D. Kondratjev) zastupao tezu da su ekonomski ciklusi neminovnost negde posle dvadeset-trideset a najdalje pedeset godina.

Nejednakosti kao posledica tržišnih mahinacija, odnosno ne funkcionisanja države su antipod prekoj potrebi i smernicama nastanka države isticao je Žan Žak Ruso u Društvenom ugovoru (2011), dok neki autori navode da su nejednakosti, one nastale kao posledica različitog kapitala, odnosno različitih znanja i veština pojedinaca korisne za razvoj i napredak društva (Šuković, 2013).

Zarobljeni kapital bez prisustva duhovnih vrednosti može biti opasan sa dalekosežnim posledicama za široke narodne mase. Da je jaz između duhovnog i materijalnog razvoja sve veći, upravo u ekonomski razvijenim zemljama Zapada, nema sumnje, potvrđuje svakodnevni način života, posebno broj trenutnih ratova u svetu. Koliki li kapital kontroliše vojna industrija u svetu?

Nužan je, izgleda, povratak odgovorima na temeljna pitanja, premise i aksiome, ili formule mere života SAD i V. Britanije. Temeljna premisa SAD uspostavljena davne 1610 u Plimut koloniji u Sjevernoj Americi – *fizičko ropstvo*, i premisa V. Britanije, doduše dosta kasnije uspostavljena – *ekonomska neizvesnost* dolaze do izražaja u punom intezitetu početkom 21. veka zbog nedostatka duhovnih vrednosti, nedostatka religije.

Sušтина *fizičkog ropstva* u SAD bila je obezbediti robove (jeftinu radnu snagu) za uzvrat obezbeđenja krova nad glavom i parčeta hleba, dok je suština britanske ekonomske neizvesnosti – nikakva sigurnost, obezbediti dovoljno radne snage bez obaveze obezbeđivanja krova nad glavom i parčeta hleba, ucenom

strahom za radno mesto. Otuda ugovori o radu danas na demokratskom zapadu na određeno vreme: na godinu dana, na par meseci, na mesec dana – firme prave ugovore o radnom angažovanju čak na par dana. Kakva je ekonomska sigurnost porodice sa malom decom u Britaniji i njihovim ugovorom o radu na mesec ili petnaest dana (Vujović, <https://iskra.co/reagovanja/slavljudub-vujovic-duhovna-digitalizacija>, 2023)?

Trka za matrijalnim bogatstvom je glavni cilj ekonomski razvijenih država. U toj treci zapad zna da je njihov najjači adut (jači od atomske bombe) dolar protiv koga se upravo bore svi oni koji imaju ikakvih mogućnosti. U ovom pravcu, SO u Ukrajini je kap vode u moru, posebno ako se uzme u obzir poruka V.V Putina: „sledi najvažnija i najopasnija decenija od drugog svetskog rata“ poslata sa foruma Međunarodnog diskusionog kluba u Valdaju <https://www.pecat.co.rs/2022/10/sledi-najvaznija-i-najopasnija-decenija-glavne-poruke-putina-sa-foruma-valdaj/> (jul 2025).

Po obimu kapitala kojim raspolaže u naoružanju, tehnicima i tehnologijama vojno industrijski sektor/kompleks je vodeći u svetu, u svim državama. Vojna industrija mora da radi jer osigurava bezbednost svim ostalim industrijama država i stanovništvu uopšte, dok s druge strane ograničenost kapaciteta skladišta i zastarevanje tehnologija stvaraju ozbiljan problem. Problem čije je jedino rešenje u pokretanju ratova!? Kapital ne trpi zarobljavanje, mora, kao što je u radu isticano, da se giba-obrće-prevrće! Za kratko vreme se uvećati.

### **Šta da se radi - kako rešavati probleme?**

U pravcu nužnosti ekonomskog razvoja u svetlu duhovnih vrednosti, shodno navodima u prethodnom delu rada, brojna su pitanja i mogući odgovori na njih.

Na osnovu analize ekonomskih problema u savremenim privredama možda je rešenje u modelu kombinacije elemenata tržišne privrede s visokom centralizacijom i državnom kontrolom ključnih sektora!?

Potreban je model ekonomskog razvoja sa fokusom na čoveka a ne na kapital!?

Duhovne vrednosti stavljaju čoveka kao svesno i moralno biće u centar ekonomskih aktivnosti, tako da ukupan ekonomski razvoj treba da služi čoveku a ne obratno.

Dakle, duhovni pristup ne odbacuje ekonomski razvoj, ali teži ka humanosti, ka ravnoteži. Prosperitet je poželjan, ali ne po cenu duhovnog siromaštva, pohlepe, otuđenja ili degradacije čoveka, porodice, ljudskih odnosa i time celog društva.

Upravo duhovne vrednosti podrazumevaju poštovanje porodičnih vrednosti, poštovanje prema prirodnoj sredini i budućim generacijama, jer briga o prirodnoj sredini i resursima nisu samo tehnička pitanja, već i moralna dužnost i obaveza (Vujović i ostali, 2012).

Koncept ekonomskog razvoja u svetlu duhovnih vrednosti, podrazumeva model u kojem se ekonomski napredak ne bi merio isključivo na konvencionalan

način: kroz rast BDP-a, proizvodnju, potrošnju i profit, već se usklađivao sa dubljim, nematerijalnim ciljevima čoveka i društva kao što su dostojanstvo, pravda, zajedništvo, unutrašnji mir i očuvanje prirode. Kod ovog modela ekonomskog razvoja fokus ne bi bio isključivo na stvaranju materijalnog bogatstva, već i na tome kako se ono raspodeljuje i koristi - da li doprinosi opštem dobru. Odgovornost, korektnost, solidarnost i saosećanje bili bi neizbežni u donošenju odluka o raspodeli novostvorene vrednosti. Ovde kod ovog modela poslovni uspeh se ne bi merio samo finansijskim rezultatima, već i uticajem na radnike, zajednicu i prirodno okruženje.

Suprotno Zapadu, po učenju Ruske Pravoslavne crkve: „stvaralačke sposobnosti su manifestacija lika Božijeg u čoveku. Crkva blagosilja stvaralaštvo koje otkriva nove horizonte za duhovno uzrastanje čoveka i za poznanje stvorenog sveta. Budući da je prizvano da doprinosi razotkrivanju potencijala ličnosti, stvaralaštvo ne treba da opravdava nihilistički odnos prema kulturi, religiji i moralu. Pravo svake ličnosti ili grupe ljudi na samoizražavanje ne treba da se ostvaruje u formama koje su uvredljive za uverenja i način života drugih članova društva“ (Poljak, 2025).

Shodno analizi geneze doprinosa pojedinih nuka nastanku i razvoju civilizacija, teologija i filozofija su najpozvanije na temu zarobljenog kapitala, i, posebno danas, odnosa veštačke inteligencije i religije, ali, pozvana je i ekonomija. Ekonomija je preduslov svim prethodno pomenutim pomacima, svih nauka, religije i naravno veštačke inteligencije.

Treba naglasiti da ove dve prve ne mogu bez ekonomije, pored više razloga, prvenstveno ne mogu zbog odnosa opredmećenog i živog rada u procesu stvaranja nove vrednosti.

Odnos čoveka i veštačke inteligencije, ili odnos religije i veštačke inteligencije može se sagledati kroz odnos živog i opredmećenog rada.

Upravo, da li će odnos živog i opredmećenog rada omogućiti čoveku prednost nad veštačkom inteligencijom zavisi od religije, odnosno koliko je čovek kao gospodar živog rada iskreno religiozan.

Učenje Ruske pravoslavne crkve potvrđuje da zemaljski život nije moguć bez materijalnog zadovoljenja potreba čoveka ali da „realizacija ekonomskih prava ne treba da dovodi do formiranja takvog društva u kome se korišćenje materijalnih dobara pretvara u cilj koji dominira ili je jedini cilj postojanja društva. Jedan od ciljeva ekonomskih i socijalnih prava sastoji se u tome da se spreči konfrontaciono raslojavanje u društvu. Takvo raslojavanje je u suprotnosti sa zapovešću o ljubavi prema bližnjem. Ono stvara uslove za moralnu degradaciju društva i ličnosti, rađa međusobno otuđenje ljudi i narušava princip pravednosti. Bitna odgovornost društva jeste briga o ljudima koji nisu u mogućnosti da ostvare svoje materijalne potrebe. Mogućnost obrazovanja i neophodne za život medicinske pomoći ne sme da zavisi od socijalnog i ekonomskog položaja čoveka“ (Poljak, 2025: 9).

Nije potrebna nikakva posebna mudrost pa da se shvati da bez rada nema ekonomskog razvoja i rasta, ali, isto tako radniku je potreban odmor. Potrebni su mu normalni uslovi života. Na kraju, i čovek je nastao zahvaljujući radu, ali radu ruku Tvorca neba i zemlje, svega vidljivog i nevidljivog.

Opredmećeni rad kao produkt živog rada, radne snage čoveka manifestovane u formi znanja i vremena. Opredmećeni rad – mašine, odnosno veštačka inteligencija (VI) nastoji uzeti primat nad živim radom. Ovde se rađa problem opasan po budućnost čovečanstva – radi se o okretanju kapitala protiv rada i protiv prirode.

Opredmećeni rad pod kontrolom velikih korporacija (krupnog kapitala) odavno je skuplji od živog rada zahvaljujući kome je i nastao, nastojeći potpuno eliminisati živi rad tehničko-tehnološkim inovacijama stvarajući tako i veštačku inteligenciju. Svedeno na samo dve, od njega zahtevane uloge – kao potrošači i kao glasači – čovek/stanovništvo je, zahvaljujući savremenim tehnologijama, poodavno pod totalnom kontrolom krupnog kapitala koncentrisanog u rukama određenih grupacija (Vujović i ostali, 2022). Sa stanovništvom kao glasačkom mašinerijom nema problema, ali problem je njegova potrošačka uloga.

Vlasnicima kapitala odgovara da stanovništvo dosta troši, ali da bi trošili moraju prethodno imati novac, moraju im ti isti vlasnici plaćati korektno nadnice. Upravo kod potrošačke uloge stanovništva VI pokazuje nepopravljivu slabost, a to je, da se ne može pojaviti na zelenoj pijaci i birati namirnice, dok kod kontrolisanja glasačke uloge stanovništva ima impozantnu ulogu!?

Obrazlažući ideju o savršenoj državi D. Hjum, navodi izvršnu vlast kao faktor od koga zavise svi aspekti uspostavljanja savršene države (Hjum, 2018), dok Fukujama u tom pravcu detaljnije analizirajući delokrug naspram moći (snage) države, apostrofirira moć države kao faktor od koga zavisi ukupan privredni razvoj (Fukujama, 2007).

Vezano za pomenuti susret Judeja i Jelina u antička vremena, ovde se postavlja pitanje ko je na koga više uticao? Međutim bez obzira koja je od ove dve strane imala veći autoritet ili, veću fizičku moć, bez „svetlosti ekonomije“ nisu mogli napred. Jednostavno bez ekonomije nema ni filozofije, ni teologije, bez onog Aristotelovog OIKOS-NOMOS, ili konkretnije: proizvodnje, raspodele, razmene i potrošnje. Nema bez živog rada ma koliko on kao kapital bio potiskivan od strane opredmećenog rada u vlasništvu velikih korporacija.

Veštačka inteligencija je opredmećeni rad, ali ne bilo koji, već opredmećeno ozbiljno znanje živih stručnjaka.

Dobro je za ekonomiste, ponekad napraviti poređenje motike i robota u cilju sagledavanja uzroka ekonomskih, a iz njih i svih ostalih nejednakosti.

Kod uzroka nejednakosti Tirol porodično okruženje i kvalitet obrazovanja vidi kao ozbiljne probleme, navodeći: „...stoga postoji opasnost od većeg produbljivanja nejednakosti, zavisno od porodičnog okruženja i kvaliteta obrazovanja“ (Tirol, 2019, 509).

Stvaranje VI zahteva mnogo živog rada u obliku sofisticiranog znanja npr. stvaranje robota ili veštačkog mesa (veštačkog hamburgera) ili magnetne rezonance, zatim zahteva znanje za upotrebu same VI, što znači ona je investicija velikog kapitala usmerena prvenstveno na kontrolu (svih i svega, i to na planetarnom nivou) u cilju brzog uvećenje postojećeg kapitala.

Dok motika, takođe produkt znanja i vremena, zahteva mali početni kapital, jednostavan opredmećen živi rad, niske troškove održavanja i malo upotrebno znanje živog rada, vek trajanja dugačak i tsl. Jednostavnost pravljenja i dostupnost širokim narodnim masama, motiku diskvalifikuje u odnosu na VI, dok s druge strane motika ima ozbiljnu prednost u odnosu na VI – *nije uvek pod kontrolom velikih korporacija*, dok veštačka inteligencija jeste!

Odnos motike i robota je sličan odnosu heroina i zelene salate. Do heroina ne može svako doći i kad poželi, dok do zelene salate sve je suprotno heroinu, dostupna je najširim narodnim masama i nije štetna po zdravlje. Veštački hamburger, pod prepostavkom i da je zdrav, nema budućnosti zbog visoke proizvodne cene i male kupovne snage većine.

Na tragu predhodnih primera i paralela, uticaj (i ulogu) VI na religiju a time i na celo društvo moguće je u određenoj meri spoznati analizom života u pravoslavnim manastirima, analizom odnosa opštežića i onožića.

Posmatrajući svakodnevicu života, nesumnjivo je da su materijalne vrednosti produkt određenih duhovnih vrednosti – znanja, unutrašnjih psiholoških stanja, emocija i ljubavi pojedinaca. Svi izumi su nastali zahvaljujući nekim pojedincima dok kasnije kontrolu nad njima preuzima krupan finansijski kapital isključivo vođen profitom.

Dobar je primer dinamita-eksploziva koji je izmislio pojedinac u nameri da pomogne čoveku, da čovek može prilagoditi sebi prostor za život (da može srušiti stene i brdo, da napravi put i sl.), ali kasnije ga preuzima veliki kapital i pravi biznis, koristeći ga po potrebi i za ubijanje dugih ljudi. Ovaj primer odlično pojašnjava humanu stranu duhovnih vrednosti koje prave dinamit u nameri da pomognu čoveku, i materijalnih motiva drugih pojedinaca (nehumanih) koji po cenu tuđeg života hoće veliki profit.

Hoće li i veštačka inteligencija menjati namene kao i dinamit? Posebno je interesantno posmatrati vezu VI i nuklearnog oružja u kontekstu pisma A. Ajnštajna pisanog pre 70 godina u Londonu u formi memoranduma kojim i počinje Pagouški pokret (Kurtikov, 2025), a u kojem, pored ostalog stoji: „moramo naučiti da razmišljamo na nov način. Ne treba da se pitamo koji koraci mogu dovesti do vojne pobeđe našeg tabora – jer takvi koraci više ne postoje; moramo da se zapitamo: koji se koraci mogu preduzeti da se spreči oružani sukob, čiji bi ishod bio katastrofalan za sve učesnike?“ (Kurtikov, <https://vz.ru/world/2025/7/9/1343854.html>).

Kako Kurtikov navodi, u memorandumu stoji i sledeće: „Javnost, pa čak i mnogi državnici, ne razumeju šta je sve na kocki u nuklearnom ratu... Jedna hidrogenska

bomba bila bi dovoljna da sravnji sa zemljom velike gradove poput Londona, Njujorka ili Moskve“. „...Najveći stručnjaci jednoglasno tvrde da bi rat uz upotrebu hidrogenskih bombi mogao dovesti do nestanka ljudskog roda. (...) Zato postavljamo pred vas sledeće, strašno, neminovno i surovo pitanje: da li ćemo pristati na uništenje čovečanstva – ili će čovečanstvo odustati od ratovanja?“

Pored nuklearnog oružja, odnos religije i veštačke inteligencije najinteresantnije će izgledati u svetlu biotehnologija.

Primer dinamita istvremeno otvara veliku dilemu kako rešavati sve dublji jaz između duhovnih i materijalnih vrednosti, i time rešavati sve veći problem socioekonomskih nejednakosti u svetu.

Neki pisci antagonizme materijalnih i duhovnih vrednosti sagledavaju duboko kao razlike između svetovnog i duhovnog života (Čurović, 2023), gde se ljudi u svetovnom životu bore za materijalno bogatstvo, dok su u duhovnom životu moralne vrednosti „čast, sloboda i vera iznad čoveka“ (Čurović, 2023: 30), po čemu se život čoveka i razlikuje od životinjskog. Ovde dolazi do izražaja dučićevo spokojstvo sa početka rada – da je svim živim bićima osim čoveka, za spokojstvo dovoljno da imaju stan, hranu i biološku produkciju.

Na kraju, tehničko-tehnološki razvoj kao „pogonsko gorivo“ ekonomskog razvoja ne sme se zaustavljati, ali se svi tehničko-tehnološki pomaci/izumi moraju kontrolisati u smislu njihovih direktnih i indirektnih efekata na čovečanstvo, da se njihovi razvojni procesi i kasnije komercijalizacija na vreme usmeravaju u humanom pravcu, odnosno preusmeravaju ukoliko se proceni da mogu vremenom postati opasni za budućnost čovečanstva.

Danas kada NATO savez traži da sve članice povećaju izdvajanja za odbranu na 5% BDP do 2035. godine, kada desetak država različitih kulturnih kodova imaju nuklearno oružje, pitanje je kakvu sigurnost ima ostatak sveta i o kakvom progresu da razmišlja?

Bez obzira na podeljenost i samih naučnika po pitanju efekata VI za čovečanstvo – dobrih i loših, kao i njenih efekata na religiju, veliki uticaj u budućnosti će imati velike korporacije, odnosno njihovi vlasnici i političari. Nažalost, danas su mnoge korporacije jače od dosta država u svetu, ali ipak država u odnosu na korporacije, ima zakonom predviđene mere prinude tako da su, nadajmo se i rešenja na strani države.

Posebno bi nauka trebala da trijumfuje u odnosu na politiku, da iskoristi svoje adute superiornosti po pitanju znanja u odnosu na nju, jer pored toga što „finansijski političari“ kontrolišu i operativno prate finansijske tokove novca ipak je strah za sopstveni život (i živote porodice) jači od ljubavi prema novcu a time i njihove moći, a država zna strahom rukovati.

## Zaključak

Duhovne vrednosti nisu zamena za ekonomske politike, „demokratiju“, infrastrukturu ili tehnički napredak, ali mogu predstavljati temelj na kojem se gradi zdrava porodica, održivi ekonomski i ukupni razvoj društva. U društvima gde su duhovne vrednosti u ravnoteži sa racionalnim ekonomskim pristupom, često se beleži zdraviji i stabilniji ekonomski napredak.

Na osnovu ukupnog izlaganja, zaključak je da su svi ozbiljni ekonomski problemi u društvu posledica neadekvatnog funkcionisanja države/a u smislu neadekvatne zakonodavno-pravne regulative i posebno njenog ne funkcionisanja.

Država kao aparat sprovođenja primene zakona često je u raskoraku, s jedne strane, između njenih zakonima predviđenih nadležnosti, njenog zakonskog opsega, i s druge strane, njene realne moći u praksi, koliko ona stvarno sprovodi svoje nadležnosti.

Dakle, problem je u raskoraku između defakto i dejure države.

Osim raskoraka između defakto funkcionisanja i dejure nadležnosti, opravdanost postojanja funkcionalne države treba tražiti u motivima i nužnoj potrebi/ama njenog nastanka.

Budućnost društva zavisi od sposobnosti da se materijalni razvoj uskladi sa duhovnim vrednostima, jer bez te harmonije prosperitet postaje puki mehanizam, a ne sredstvo za dobrobit čoveka. Samo društvo koje stvara ravnotežu između ekonomije i moralnih principa može garantovati stabilnost, pravdu i unutrašnji mir svojih članova.

## Literatura

- Čurović, Ž. (2023). *Strune perunove*. Pravoslavna fondacija, Beograd.
- Dragičević, A. (1983). *Leksikon političke ekonomije*. Informator, Zagreb.
- Dragičević, A. u: Lundberg, F. (1977). *Bogati i najbogatiji*, knjiga 2, Globus, Zagreb.
- Dučić, J. (2004). *Jutra sa Leutara – reči o čoveku*, Glas crkve, Valjevo.
- Dugin, A. (2025). *Технологија је апсолутни непријатељ човека*, Nauka i kultura-  
<https://naukaikultura.com/tehnologija-je-apsolutni-neprijatelj-coveka/> (21.09.2025)
- Farasiotis, D. (2018). *Tri gurua, jedan mladić i starac Pajsije*, Manastir Uspenja Presvete Bogorodice-Podmaine, Budva, Crna Gora.
- Ferguson, N. (2016). *Velika degeneracija – Kako se institucije raspadaju i ekonomije umiru*, Plato, Beograd.
- Fukujama, F. (2007). *Gradenje države*. Filip Višnjić, Beograd.
- Galbrajt, J. K. (1997). *Dobro društvo-humani redosled*, Grmeč, Beograd.
- Hume D. (2018). *David Hume on Morals, Politics, and Society*. Yale University Press, USA.
- Hume, D. (1994). *Political Essays*. Published by the Press Syndicate of the University Press.
- Kalezić, D., Perišić, Z., Batanica, D. (2001). *Besede Nobelovaca*. KUD Diogen, Surčin-Beograd.

- Krugman, P. (2012). *Okončajte ovu depresiju odmah*, Heliks Smederevo i Interkomerc Beograd, Smederevo, Beograd.
- Krutikov, J. (2025). *Kako je propala ideja „tehnokratske svetske vlade“*, <https://vz.ru/world/2025/7/9/1343854.html> (10.07.2025)
- Malthus, T. R. (1798). *An Essay on the Principle of Population*, VI edition, Ward Lock London.
- Poljak, N. (2017). *Osnovi učenja Ruske pravoslavne crkve o dostojanstvu, slobodi i ljudskim pravima*, <https://svetosavlje.org/osnovi-ucenja-ruske-pravoslavne-crkve-o-dostojanstvu-slobodi-i-ljudskim-pravima/?pismo=lat> (04.05.2025)
- Samuelson, A. P. (1969). *Ekonomija – uvodna analiza*. Savremena administracija, Beograd.
- Ševkunov, T. (2013). *Nesveti a sveti i druge priče*. Čuvari, Novi Sad: Artprint media.
- Šolević, M. (2025). *Socioekonomska diferencija u Srbiji, 1991-2022*, Univerzitet MB, Beograd.
- Stiglic, Dž. (2004). *Ekonomija javnog sektora*, Ekonomski fakultet, Beograd.
- Šuković, D. (2013). *Nejednakosti, nezaposlenost i kriza*. Institut društvenih nauka, Beograd.
- Tirol, Ž. (2019). *Ekonomija za opšte dobro*. Akademska knjiga, Novi Sad.
- Vujović, S. (2023). *Duhovna digitalizacija*, <https://iskra.co/reagovanja/slavoljub-vujovic-duhovna-digitalizacija/> (29.06.2025)
- Vujović, S., Bjeljac, Ž., Vujić, N., Spaić, J. (2022), *Trust in local media and information they share during the Covid-19 pandemic: Belgrade example*, Forum geographic, vol. XXI br. 1 str. 83–91, doi: 10.5775/fg.2022.048.i
- Vujović, S., Cvijanović, D., Vujić, N. (2020), *The influence of diet habits, on what, how, how much and for whom to produce in the agricultural sector of Serbia?*, Economics of Agriculture, vol. 67 br. 4 str. 1205-1216, doi:10.5937/ekoPolj2004205V
- Vujović, S., i ostali (2010). *Negativni efekti stranih direktnih investicija – iskustva nekih zemalja*. Ekonomika poljoprivrede, br. 2/2010. Beograd, 175–192.
- Vujović, S., Janković, D., Štetić, S., Šimičević, D., Premović, J. (2012), *Economic evaluation of the external effects of cultural heritage as a developmental environment of agro-tourism (Vojvodina sample)*, Technics technologies education management-TTEM, vol. 7 br. 4 str. 1888–1899.
- Žan-Žak Ruso (2011). *Društveni ugovor: o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima-rasprava o naukama i umetnosti*. Filip Višnjić, Beograd.



## ХРИШЋАНСКА РЕФЛЕКСИЈА ФЕНОМЕНА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ И СЕКУЛАРИЗМА

**Сажетак:** Хришћанска теологија је од средине двадесетог века дала значајан допринос у разматрању феномена секуларизације и секуларизма. Циљ овог рада је анализа неретко запостављене хришћанске мисли о секуларизацији и указивање на ставове аутора из различитих хришћанских деноминација, чије су рефлексije значајне за разумевање хришћанског доприноса у дебати о друштвеним променама до којих је дошло у модерном друштву. У раду су анализирани аутори који су деловали у „јеку“ секуларизације и који су трасирали пут позитивном разумевању овог феномена. Такође, наведен је осврт на рецепцију секуларизма и секуларизације у новије време јер је, услед свеprisутне секуларности, изазов проналажења нечега што би био *modus vivendi* и даље актуелан. Став који већина наведених аутора заступа јесте да хришћански етос подразумева проактиван став у односу са секуларним светом јер су прихватање и отвореност предуслови преображаја. Даље истраживање потребно је усмерити на детаљнију анализу ставова хришћанских аутора о секуларизацији, на учење отаца цркве о хришћанском призиву у свету, као и на примере из историје цркве и сл. у циљу скидања жига са секуларизације као погубног стања човечанства, али и ради демистификовања ранијих епоха као идеалтипова државноцрквених односа.

**Кључне речи:** секуларизација, секуларизам, хришћанска теологија, Фридрих Гогартен, Јохан Баптист Мец, Александар Шмеман.

## CHRISTIAN REFLECTIONS ON THE PHENOMENA OF SECULARIZATION AND SECULARISM

**Abstract:** Since the mid-twentieth century, Christian theology has made a significant contribution to the discussion of the phenomena of secularization and secularism. The aim of this paper is to analyze the often-overlooked strand of Christian thought on secularization and to highlight the views of authors from different Christian denominations, whose reflections are essential for understanding the Christian contribution to debates on the social transformations of modern society. The paper examines authors who wrote during the “peak” of secularization and who paved the way for a more constructive understanding of these phenomena. It also considers more recent receptions of secularization, since, in the context of pervasive secularity, the challenge of establishing a *modus vivendi* remains pressing. The prevailing view among the authors discussed is that the Christian ethos entails a proactive stance toward the secular world, as acceptance and openness are prerequisites for transformation. Further research should be directed

1 Гимназија „9. мај“, Ниш. marko.trajkovic1989@gmail.com, ORCID iD: 0009-0006-2588-2902.

*toward a more detailed analysis of Christian authors' perspectives on secularization, the teachings of the Church Fathers regarding the Christian vocation in the world, as well as historical examples from church history. Such inquiry may contribute both to removing the stigma attached to secularization as a detrimental condition of humanity and to demystifying earlier epochs that are often idealized as models of church–state relations.*

**Key words:** *secularization, secularism, Christian theology, Friedrich Gogarten, Johann Baptist Metz, Alexander Schmemmann*

## 1. Увод

Феномен секуларизације као кључна одредница државно-црквених односа и друштвеног односа према оностраном у модерни се углавном сматра предметом интересовања социологије религије, док се теолошкој рефлексиви овог феномена придаје знатно мања пажња. Треба, међутим, истаћи пар значајних чињеница. Најпре, иако је секуларизација као теорија религијског опадања у савременом друштву промулгирана и одређена највећим делом од стране социолога ради објашњења и афирмације нових друштвених датости узрокованих научно-технолошким развојем и механицистичким поимањем света, овај феномен има своју хришћанску предисторију. Наиме, одређени облици премодерне појаве секуларизације су имали религијску конотацију, а сама употреба појма секуларизација је првобитно коришћена ради означавања ликвидације одређених црквених поседа и њихов прелазак у друштвену својину, као и ради означавања дистинкције између појединаца у свету (лаика) и оних изван света (монаха) (уп. Casanova 2011, 56). Хришћанство, дакле, и те како има додирних тачака са феноменом секуларизације, али је, до у новије време, конкретнија рефлексива овог феномена са становишта хришћанске теологије изостајала из неколико разлога, на које ћемо указати у наставку. Но, пре него њих сагледамо најпре ћемо рећи нешто о одређењу секуларизације и секуларизма након чега ћемо прећи на хришћанску рецепцију ових феномена.

## 2. Секуларизација и секуларизам – две стране исте медаље

Европа као религијски унификована целина је у периоду позног средњег века почела да се развија у правцу дистанцирања од религије, јер су потреси у склопу западног хришћанства и пратећи верски сукоби довели до тога да је хришћанство постало фактор друштвене нестабилности. Нарушен харизматски призив Цркве који је постао предмет критика, у комбинацији са верским сукобима и постепеним научним прогресом довели су до промовисања тежњи за другачијим друштвеним устројством. Француска буржоаска револуција је у извесном смислу прекретница, јер од тог догађаја долази до постепеног напуштања спреге „трона и олтара“ и држава најпре у Француској а потом и шире

преузима друштвене ингеренције цркве сводећи је на њену примарну, бого-службено-молитвену улогу. Секуларизација, дакле, са иницијално легислативног одређења, крајем 18. и почетком 19. века добија своје културолошке обресе, јер подразумева процес „ослобађања“ друштва од утицаја религије. Практичне рефлексије ових сложених промена огледале се у томе да је раније подразумевана (и неретко номинална) припадност Цркви у модерни постала један могући избор, јер долази до раздвајања грађанске и верске припадности, односно религијска убеђења појединаца губе шири друштвени утицај и не утичу на њихову партиципацију у друштвеном животу. Поред тога, институција брака, чиновни крштења, погребна и сл. прелазе у ингеренције државе што додатно доприноси маргинализацији Цркве.

У социолошкој анализи аутори процес секуларизације описују кроз деловање неколико повезаних феномена као што су: диференцијација, рационализација и световност (видети: Чанен 1994, 29-43). Овакво схватање, између осталог, указује на чињеницу да је секуларизација друштвени феномен детерминисан религијским, политичким и економским факторима, који су довели до конструисања друштва на основама другачијим од средњовековних у коме су религија и Црква били „све и свја“. Будући таквом она представља феномен различит од секуларизма. Поред етимолошке сродности разлике између ових феномена нису занемарљиве и треба их нагласити. Секуларизација је првенствено социолошки а секуларизам правно-политички концепт којим се дефинише секуларни пут којим се неко друштво креће. Конкретније, сложени друштвени процес секуларизације захватио је европска друштва услед чега је њихово друштвено уређење постало секуларно (за разлику од нпр. теократског уређења), а начин конкретне имплементације и реализације секуларности залази у домен секуларизма. То у пракси значи да не постоји један секуларни приступ и један секуларизам истоветан у свим друштвима, већ се варијетети крећу у широком распону од инклузивног до антагонистичког односа према религији. Сам термин секуларизам је настао у Енглеској средином 19. века од стране Џорџа Холоцоука и његова тежња је била да обезбеди једнака права свима без обзира на верска убеђења (Кубурић 2016, 416). Иначе, сам Холоцоук је фундирао овај концепт на „агресивно прагматичним“ основама, као практичну философију живота без тражења утехе у натприродном (Шајнер 1994, 46).

Када је реч о црквеној рецепцији нових друштвених околности она је, разуме се, била таква да је подразумевала супротстављање променама. То је донекле условљено губитком друштвених привилегија, јавног утицаја, монопола у друштву и сл. али представља и реакцију на отворену маргинализацију и реваншизам. Поменимо само да је у Француској након револуције уместо слободе савести на снази било антицрквено деловање уз репресивне мере према клирицима. Ови фактори су утицали на то да, по речима Папаниколауа,

секуларизација за хришћане постане априори негативан појам (Папаниколау 2018). До степене промене у овом погледу доћи ће у 20. веку, када ће секуларизација постати „тема теологије“, јер ће се теолози различитих деноминација ухватити у коштац са друштвеним променама. Секуларизам ће углавном остати споран у теолошкој мисли као негативна, богоборна и антитеистичка секуларизација. У сваком случају оно до чега долази од средине 20. века јесте да, по речима Благојевића, поновна актуелизација појма и наглашавање процеса секуларизације уз помоћ доказа емпиријске евиденције у послератној Европи постаје дело теологије, а не социологије (Благојевић 2015, 31).

### 3. Протестантска афирмација секуларизације

Касанова истиче да су на хришћанском западу Европе у времену развоја секуларизације уочљиве две „различите динамике“: 1) хришћанска секуларизација карактеристична за протестантску англосаксонску калвинистичку културу усмерена ка спиритуализацији света, која се огледала у преношењу (изношењу) религијског (манастирског) искуства у свет са циљем сакрализације света; 2) Секуларизација карактеристична за католичку културу која се огледала у тежњи за посветовљењем и маргинализацијом свега што има везе са оностраним (Casanova 2011, 57). Реакције на секуларизацију су, дакле, биле различите на самом Западу, тако да је протестантска теологија била очито инклузивнија у погледу тражења хришћанског одговара на нове околности. Ово препознаје и Мирко Благојевић, наш истакнути социолог (Благојевић 2015, 31), као и Шајнер који констатује да је секуларизација постала „љубимица протестантске теологије“ (Шајнер 1994, 45). Управо ће из ових разлога наше разматрање теолошких увида о секуларизацији кренути од протестантског миљеа. Неколико протестантских аутора је значајно имати на уму при разматрању секуларизације (Ернст Трелч, Дитрих Бонхефер, Харви Кокс), али је Фридрих Гогартен кључни аутор, јер по речима Шајнера, нико као он није дао тако експлицитну и разумљиву теолошку анализу секуларизације (Shiner 1968, 99).

Пут од критичара секуларизације с почетка двадесетих година до конструисања револуционарне тезе о секуларизацији као последици хришћанства у периоду после Другог светског рата није текао лако нити линеарно. У овој скромној анализи нећемо моћи да укажемо на све аспекте, стога ћемо се фокусирати на најзначајније моменте из зрелог период Гогартенове мисли. Разматрајући однос секуларизације и хришћанства Гогартен је уочио три могућа исхода: 1) одбацивање секуларизације јер води пропасти хришћанства; 2) напуштање хришћанства и „приклањање“ секуларизацији; 3) пут који је заступао Гогартен - сагледавање хришћанства и секуларизације у њиховој

повезаности (Gibellini 1999, 128). Градећи своју теологију секуларизације Гогартен се залагао за другачије схватање света, човека и њиховог међусобног односа, а утемељеност за поменуто тежњу је налазио у хришћанству. Наиме, прехришћански човек је свет (космос) посматрао магијски, (зачарано у Вебером смислу), али са појавом хришћанства долази до ослобођења човека од оваквог тумачења света. Тада сам човек постаје одговоран за свет, а „писамско оправдање“ ове тезе Гогартен налази код апостола Павла у посланици Галатима (4, 1- 11). Оно што је значајно истаћи да слобода и господарење својим животом и светом јесте Богом даровано, али није лишено односа са Богом и то је аутор стално истицао. Човек као личност је изузетно значајан у његовој анализи и он га, према речима Шајнера сагледава двојако: као икону Божију (уп. Пост 1, 26) и обличје (рефлексију) Божију (уп. 2Кор 3, 18). Човек је икона Божија у смислу да је сарадник и продужена рука Господња на Земљи - „он ради Божији посао на земљи“, а рефлексија Божија у смислу да он не постоји као личност због онога што чини у свету, већ због тога што личност прима од Бога кроз отвореност (стремљење) према Њему (Shiner 1966, 31). Хришћанско утемељење секуларизације код Гогартена почива управо на овим увидима о човеку, односно на различитом разумевању света прехришћанског и хришћанског човека. Он не негира социолошку дефиницију секуларизације и факторе модернизације, науке и сл. који су довели до профанизације света, али су то секундарни фактори односно недовољни су сами по себи, док је примарни узрок секуларизације поменуто ослобођење човека.

Када је реч о самом одређењу секуларизације Гогартен под овим појмом подразумева неколико различитих али сродних процеса: 1) десакрализација; 2) диференцијација; 3) транспозиција (даље према: Shiner 1968, 99-101). Први појам подразумева већ поменуто ослобођење човека и његову аутономију у свету. Гогартен ову појаву базира на хришћанским основама позивајући се на апостола Павла и указујући пресудан значај Реформације за ослобођење човека. Други појам односи се на диференцијацију вере и дела. Људима је Богом дана улога слободног, аутономног старања о свету (аспект дела), али је такође скопчана са свешћу о односу према трансцедентном (аспект вере). Овде Гогартен уводи још један значајан појам за утемељење свог становишта - „синовство.“ Гогартен појам синовство користи када говори о аутономији човека у свету и одговорности човека за старање о свету. Човек има слободу да одговори позитивно или негативно на „божанску мистерију“, али уколико је одговор негативан и сведе се на самодовољност овог света реч је о секуларизму као негативном облику секуларизације. Овде смо већ на трагу трећег појма (транспозиција) који се односи на појаву давања преимућства и доминације разуму у односу на веру односно транспоноване односа према трансцедентном на искључиво овосветске категорије

разума и независности од било чега што надилази самог појединца и свет, што последично води ка религијском поштовању света. Када до овога дође на делу је „погрешна секуларизација“ и „самодовољни индивидуализам“, односно секуларизам.

Гогартен одређује секуларизам као одуство свести о сопственом крајњем „незнању“ (личној недостатности и ограничености) што резултира индиферентношћу према питању о „коначном знању“ (Leppin 2018, 284). У том смислу Гогартен разликује идеолошки секуларизам од нихилистичког секуларизма (Shiner 1966, 101). О ма којој опцији да је реч једнако су погубне, јер су лишене односа човека са Богом. Више пута наглашена слобода и аутономија човека у свету су, како истиче Гибелини, у Гогартеновом одређењу слобода за Бога и одговорност за свет пред Богом те су као такви и афирмисани од стране Гогартена. Уколико пак, та слобода постане везаност за свет и негација човекове повезаности са Богом она постаје распуштена слобода односно секуларизам (Gibellini 1999, 132).

Значај Гогартена за хришћанску рефлексију секуларизације је немерљив, јер за њега ово није била успутна тема, већ је читав свој теолошки рад фокусирао на разрешење овог питања. Он је први са теолошког становишта дао свеобухватну анализу савремених процеса који су захватили свет и потресли хришћанство, и отворио је врата бројним ауторима различитих деноминација да на бази његових увида сагледају и потенцијално позитивне аспекте савремених секуларизационих процеса. Свакако су ово неки од разлога због којих су поједини аутори истицали да у теологији након Гогартена ништа битно није речено о секуларизацији (види: Gibellini 1999, 123).

#### 4. Католичко прихватање секуларизације

Изазови са којима се Црква сусрела у модерном друштву су, можемо слободно рећи, највише „штете“ и потреса произвели у католичком крилу хришћанства, тако да не чуди да су највећи отпор и осуда секуларизације дошли управо из ове хришћанске деноминације. Католичка црква је своју вековима неприкосновену друштвену позицију изгубила, а реваншизам „секуларних снага“ неретко је задирао и у примарно црквена питања желећи да потпуно профанизује и ограничи црквени ауторитет. Следствено томе, не чуди да је католичка Црква дуго била у сукобу са модерним друштвом. Папа Пије IX и његов документ *Syllabus errorum* из 1864. године са списком филозофских заблуда модерног друштва и потоња промулгација папске непогрешивости одлично илуструју степен отпора, али и немоћи пред којим се Католичка црква нашла. Другачији тон енциклике Рерум новарум из 1891. године представља покушај католичког постепеног укључивања у токове

савременог друштва кроз бављење социјалним питањима, тако да је у односу на раније иступе римских понтифекса поменути енциклика сматрана прогресивним документом. Међутим, тек ће са другим ватиканским концилом уследити својеврсни *aggiornamento*. Енцикликом Радост и нада (1965.) доћи ће до признања секуларне државе (Маркешаић 2014, 306) и отварања (ађорнамент) Католичке цркве према свету. Међу теолозима који су у овом погледу имали посебан значај издваја се Јохан Баптист Мец, који је, према речима Гибелинија, низом чланака у периоду од 1961. до 1967. године отишао најдаље у позитивном вредновању секуларизације (Gibellini 1999, 147).

Сам Мец у једном свом делу истиче да његов рад представља први покушај позитивног вредновања нарастајуће секуларности са становишта католичке теологије (Metz 1969, 13). Мец, слично Гогартену, сматра да секуларизација није процес који је настао насупрот хришћанству, већ кроз њега. Будући да је реч о „хришћанском догађају“ он сведочи деловање Христа у историји (Metz 1969, 20). Особеност Меца је, међутим, у томе што је за њега кључни догађај у теолошком утемељењу секуларизације оваплоћење Господње. Божије присуство у свету и историји је доказ да је Господ прихватио свет и човека. Управо то и Мец наглашава истичући да Отац кроз Христа прихвата свет, а црква је историјски „опипљив“ доказ овог прихватања света (Metz 1969, 21). Присуство Христа у свету је дакле доказ да свет постаје прихваћен и аутономан, предан од стране Богочовека на управљање човеку. Ово прихватање је највиши израз Божије љубави, јер „ослобађујућа прихваћеност“ Господња даје шансу свету за истинско (слободно) припадање Богу (уп. Metz 1969, 27). Наравно, аутор сматра да секуларизација као сложен процес није имун на погрешна тумачења и скретање у секуларизам, који је по њему негативан ток друштвеног развоја.

Анализирајући Мецову „теологију света“ Гибелини уочава три главна обележја: 1) христолошко које указује да оваплоћењем Христа долази до прихватања самосталности и аутономије света; 2) антрополошко које указује на то да је свет препуштен човеком старању; 3) политичко обележје којим Мец жели да развије друштвену димензију хришћанске есхатолошке поруке (Gibellini 1999, 148). Овај последњи аспект је изузетно важан, јер представља битно обележје Мецовог теолошког рада којим је он желео да подстакне једну другачију динамику у хришћанству. Наиме, он се залагао за процес деприватизације хришћанства до којег је дошло услед секуларизације. Његова политичка теологија подразумева проактиван однос хришћана у свету са циљем ширења есхатолошке поруке људима, што је у ствари залагање за политичку инволвираност хришћана у расправама о друштвеним питањима и укљученост у борби за правду. Мец је сматрао да је његова мисија пружање помоћи Католичкој цркви у прелажењу далеког пута из средњег века у секуларни, мултикултурални свет модерности (Ashley 2019, 237),

тако да је политичком теологијом ову мисију спроводио у дело. Религија и друштво нису и не требају бити две подељене стварности, тако да хришћанство не треба да буде затворено за свет. Самим тим ни секуларизација није нужно негативна, јер пружа могућност за преображај у оквиру самог хришћанства и пружа могућност исказивања хришћанске поруке на инклузивнији начин. Политичко ангажовање Цркве подразумева по Мецу јавно учешће у друштвеним дебатама и друштвену критику, али она мора бити скопчана са самокритиком која треба да превенира како скретање у приватност и зилотизам тако и, на другој страни, апсолутну профанизацију цркве (детаљније: Кеџић 2014, 55-57).

### 5. Одједи секуларизације и секуларизма у православном свету

Када је реч о православној анализи треба рећи да је тема секуларизације била много мање заступљена у православној теологији него у другим конфесијама, тако да готово нема аутора који се систематски и континуирано бавио овом темом. Разлози овоме су садржани у чињеници да је историјски развој догађаја на Истоку био знатно другачији. Православне цркве су током прве половине 20. века прешле из загрљаја монархије у стање изразите маргинализације и прогона, тако да је секуларизација неретко била поимана као синоним за атеизацију друштва. Поједини аутори су се у одређеним периодима свог прегалаштва бавили анализом стања државно-црквених односа, када је друштвена ситуација захтевала одређену реакцију при чему су неретко истицали негативан, или нешто ређе дијалогски став зависно од времена њиховог писања и друштвено-историјских околности у којима су деловали. Значајне рефлексије се могу наћи у фрагментима дела Владимира Соловјева, Сергеја Булгакова, Јона Брије, Анастасија Јанулатоса и др., али ћемо су у нашој анализи фокусирати на рад Александра Шмемана.

Према мишљењу Шмемана православни су неретко преузимали поставке и одређења других хришћанских деноминација о секуларизму, тако да је његов значај управо у томе што је приступио анализи секуларизма желећи да га сагледа са аутентично православног становишта. Будући да је Шмеман живео у западном свету друге половине двадесетог века он је изградио крајње критички став према нарастајућој секуларности, али је његова критика у доброј била усмерена и на саму Православну цркву која је по његовом суду била инертна у проналажењу одговора на изазове са којима се сусретала. Примера ради, он наводи да се немоћ православља у сусрету са секуларизмом одлично огледа у раздељености коју је овај покрет изазвао унутар Цркве, што је видљиво у ставовима који се крећу у распону од фундаменталистичких до позиција практичне одушевљености овим феноменом (Шмеман 2006, 107).

Анализирајући Шмеманову рефлексију секуларизма Стреза препознаје три аспекта хришћанског живота која су по мишљењу Шмемана угрожена продором секуларизма: 1) личност (појединац); 2) парохијски живот; 3) богослужење (даље према: Streza 2023, 5-6). Криза хришћанског етоса почиње на нивоу личности која се све више своди на материјалне аспекте живота. Чак и када је реч о делатним хришћанима често је служаж да они веру свде на философију живота, уместо да вероисповедање буде утемељено на историјској личности Христа који се оваплотио, страдао и васкрсао. Форма уместо суштине је по Шмеману видљива и на нивоу парохијског живота. Недостатак јединства и интеракције између клира и лаика, секуларистички доживљај црквеног живота од стране свештенства разлози су који су довели до секуларизације вере међу хришћанским верницима. Међутим, главни узрок свих криза православља је првенствено литургијске природе. Литургија је централни догађај за православне, она је прозор у вечност и „визија друге стварности.“ Међутим, она је сведена на ритуалне праксе о празницима и недељним данима, тако да постаје догађај који треба да задовољи одређене људске потребе, након чега се они враћају свом устаљеном (секуларном) животу.

Особеност Шмеманове анализе је и у томе што је он секуларизам схватао као негацију богослужења (Шмеман 2006, 116). Богослужење је, сматра Шмеман, епифанија Бога и света јер се у богослужењу остварује заједница Бога и творевине. Литургија је увек космичка и исторична, а човек је по својој природи биће које богослужи остварујући на тај начин „заједничарство“ света са Богом (Шмеман 2006, 118-120). Негација ових истина је право лице секуларизма, јер је он базиран на тежњи укидања ове заједнице, на профанизацију и рационализацију богослужења. Имајући ово у виду Шмеман је сматрао да би некритичко прихватање секуларизма било погубно по Цркву. Но, ништа мање погубна била би и апсолутна антагонизација према нарастајућој секуларности јер је, у крајњој линији, секуларизам „пасторче хришћанства.“ Међутим, секуларизам је по Шмеману јерес, он представља дезавуисање и первертовање и(И)стине, а историја Цркве учи да адекватан одговор на јерес није анатемисање, већ напор разумевања ради савладавања истином. Стога је Шмеман сматрао да је литургијски препород најадекватнији и најисправнији одговор на секуларизам. Практични кораци у овом погледу по њему су: најпре препознавање да је Литургија као манифестација Царства Божијег на Земљи полазна основа целокупног црквеног живота; поновно успостављање Литургије као *мистерије Цркве* кроз коју верни партиципирају у „Евхаристијској вечери Царства Небеског“; поновно откривање мисионарског призива од стране Цркве кроз усредсређење на прослављање Литургије и настојање да се човечанство на актуелан начин укључи у тело Христово; схватање Литургије као „места“ испуњења свих „тајни“ Цркве које не смеју бити део инвидуалне приватности, већ нешто што је

заједничко за живот читаве парохијске заједнице; и, напослетку, поновно успостављање литургијских пракси ране Цркве као што су гласно читање молитава, катихезе ради бољег разумевања Литургије, активније учешће лаика у служби кроз певање химни (наведено према: Streza 2023, 7-8).

### 5.1. Рецепција у Српској православној цркви

До појаве „секуларног питања“ у Србији долази после Првог светског рата и настанка мултиконфесионалне државе Срба, Хрвата и Словенаца. Српској православној цркви која је у склопу Србије имала статус државне цркве са свим привилегијама и уступцима новонастале околности нису ишле на руку, јер су у доброј мери ограничавале њен ранији статус. Уставна неутралност у погледу религије, конкордатски изазови, критика Православне цркве и залагање са секуларну државу од стране појединих представника власти, оспоравање права на верску наставу Православне цркве, као и каснија комунистичка маргинализација цркве били су *terra incognita* и изазови са којима је било неопходно суочити се. Свети владика Николај Велимировић, свети Јустин Поповић, као и неки његови ученици (у првом реду мислимо на митрополита Амфилохија и владика Атанасија) су, свако на свој начин, били гласноговорници цркве о горућим друштвеним питањима.

Владика Николај Велимировић је био критичар друштвено-политичких, философских и културних тенденција Европе свога времена. Декаденција европског континента читавала се према његовом суду у одвајању од Господа и приклањању материјализму, који је постао њен Бог. Пишући српском народу из логора он истиче да је Европа обоготворила мртве ствари под паролем културе, те да се са проналаском бројних технолошких достигнућа Бог учинио сувишним и непотребним (Велимировић 2006, LXIV). Такође, у својој чувеној и по многима контроверзној беседи о национализму Светог Саве он, критикујући секуларизацију друштва, истиче да је погрешно уверење политичких и интелектуалних елита да је одвајање државе и Цркве резултат прогреса, јер једино што се тиме постиже јесте додатна дезинтеграција друштва на неверујућу интелигенцију и верујући народ (нав. према Нинковић Ташић и Станковић 2023, 266). Оно што је он видео као једини исправни пут на ширем социјалном нивоу јесте повратак Христу и напуштање наметнуте антагонизације између Христа и науке, културе, образовања, прогреса. У националним оквирима он се залагао за светосавље као „православље српског стила“ и теодулију као концепт служења уместо концепта човекобоштва.

Јустин Поповић је критиковао све присутнији антропоцентризам који је по његовом мишљењу био у сржи бројних идеологија савременог друштва. Тенденције обоготворења човека у западном хришћанству одбацивао је као свођење живе вере живог Бога на секуларни хуманизам. Како сам истиче,

Бог је постепено смањиван и сужаван до свођења на човека: непогрешивог човека у оквиру католицизма и непогрешивог ма ког појединца у оквиру протестантизма, јер је протестантизам ништа друго до радикални, „вулгаризирани папизам.“ Ова врста хуманизма је човека прогласила непогрешивим, богочовечанску религију је претворила у хуманистичку потискујући Бога на небо и стављајући на његово место човека (Поповић 2021, 99-100). Поповић је критиковао и европски „Дух времена“ који остварује преимућство у односу на „Дух вечности“ уздижући хуманизам до нивоа хоминизма (Даље на основу: Поповић 2005, 146-150). Дух времена нуди човеку само оно што је профано, очито, ововременско, а све то под паролом прогреса, просвећења и културе. Међутим, све тековине и достигнућа прогреса и просвећења су ништавне пред питањем смрти, тако да се у томе огледа сва трагичност секуларних идеологија којима се светитељ противи. Оне су немоћне да реше крајње и кључно питање људске егзистенције те су као такве лажни прогреси и еволуције. Поповићев антихуманизам, антимодернизам и антиекуменизам нису, међутим, искључиви и базирани на негирању и ниподаштавању другог, као ни на негирању идеја људског напретка и прогреса. Реч је о томе да, како Лубардић примећује, хришћански антихуманизам светог Јустина почива на љубави према човечанству, али и на побуни против смрти и „цивилизовања“ исте (Лубардић 2015, 55). Шта је онда алтернатива за коју се залагао свети Јустин? Будући да је реч истинском ерудити, свештенослужитељу и христоносцу, његов одговор није могао бити другачији од позива на христолошки пут. Хуманистички (секуларни) прогрес треба, дакле, превладати *теохуманистичким прогресом* (Лубардић 2015, 59). Богочовека Христа не треба уподобљавати духу времена, већ обратно, стварајући тако богочовечанско друштво у коме људи живе божанском љубављу и правдом, молитвом, добротом, мудрошћу и братољубљем (Поповић 2021, 104).

## 6. Савремена хришћанска рецепција секуларизације и секуларизма

Феномени секуларизације и секуларизма се у новије време, начелно говорећи, посматрају са већом благонаклошћу него што је то био случај раније. Разлози овоме су свакако бројни, али треба истаћи да је то у доброј мери последица друштвено-историјских околности. Иницијални, а потом интензивни шок и отпор новонасталој секуларности је постепено јењавао кроз спознају да је идеал повратка на премодерно друштвено уређење илузоран и тешко очекиван. Таласи десекуларизације друштва последњих деценија двадесетог века су демантовали теорију секуларизације у смислу предикција о тоталном одумирању религије, али нису довели до повратка премодерне друштвене супремације хришћанства. Показало се да процеси технологизације, економске независности и урбанизације нису учинили веру у Бога превазиђеном

категијом, јер је она остала трајно обележје и потреба човека, али је „упражњавање“ вере другачије, често неконвенционално. Стога се секуларизација, између осталог и захваљујући радовима помињаних теолога, почела схватати као шанса за хришћанство враћањем аутономије цркви и отварањем простора за несметано мисионарење с том разликом да је Црква у „тржишној утакмици“ са другим религијама и погледима на свет. Секуларизам се такође све ређе почео тумачити као тоталитарна антицрквена идеологија, јер се протоком времена показало да богоборни приступ из времена Француске револуције није једини могући вид државно-црквених односа, тако да је чак и у овој *par excellence* секуларној држави дошло до одређеног вида кооперације два ентитета. Такође, након слома комунизма у источно-православном блоку долази до приближавања државе и Цркве, тако да се радикални секуларизам све више схвата само као један могући приступ.

Услед свега реченог јавни и научни дискурс у суштини постаје такав да се секуларизација и секуларизам почињу сагледавати кроз призму правног концепта кооперативне одвојености, односно раздвојености државе и цркве уз остваривање сарадње око оних питања која се тичу општег добра. Уочљиве су, међутим, две тенденције на које сматрамо да је значајно указати. Назовимо их, крајње условно, либералном и традиционалном. Либерална је карактеристична за академску теологију и ауторе који се баве социологијом хришћанства и политичком теологијом. Она се огледа у настојању аутора да новонастале односе државе и Цркве посматрају у позитивном и допадљивом светлу. Секуларизација се схвата као позитиван друштвени ток који штити права појединаца и друштвених скупина, те је као такву треба афирмисати од стране Цркве (видети: Džalto, Fokas et. al.). У нашој интелектуалној средини је такође уочљив наратив који је, макар на трагу претходно поменутих уверења. Крстић, примера ради, у својој анализи наглашава вишезначност савремене секуларности, која као таква може бити за цркву потенцијално, али не и нужно негативна, тако да би априори негативан став требало избегавати (види: Крстић 2010, 247). Значајно је поменути и професора Ђаковца који анализирајући савремена схватања (пост)секуларизма такође уочава изнијансираност овог феномена, услед чега заступа аналитички и дијалогски приступ (детаљније: Ђаковац 2018, 41-46). Најлибералнији приступ у овом погледу, макар код православних, заступа Аристотел Папаниколау, према чијем је уверењу одбацавање секуларизма теолошки немогуће оправдати. Стога, православни треба да афирмишу хришћански секуларизам који се огледа у залагању за максимално плурализован јавни простор, тако да сви религијски субјекти имају слободу мисионарења (Папаниколау 2018).

Када је реч о традиционалном приступу он је карактеристичан за „институционалну цркву“ као вид прихватања (трпљења?!) савремене секуларности уз потајно или отворено прижељкивање повратка на пређашње стање.

То се често отеловљује кроз асоцијације на монархију и византијски идеал симфоније као државно-црквеног уређења. Примера ради, Васељенски патријарх Вартоломеј је (2005.) изразио уверење да се на бази Јустинијанове симфоније могу и данас градити државно-црквени односи, а Патријарх московски и сверусије Кирил је (2009.) истакао да држава и Црква треба да сарађују према византијском моделу (Leuştean 2011, 188). У нашој црквеној средини су такође чести примери појединих архијереја који у разним приликама истичу познату максиму да „без краља не ваља“ или се одређују према монархистичком уређењу (што ће рећи уређењу у коме је православље под заштитом круне) као нечему што је иманентно српском друштву и Православној цркви као културном и националном стожеру српског народа.

Поред ових примера, о секуларности као друштвеном концепту према коме постоји, у најмању руку, став подозрења и резервисаности сведоче и поједини црквени документи. Примера ради, папа Бенедикт XVI и понтификални савет за културу су се 2008. године бавили темом секуларизације. Папа је у свом излагању направио дистинкцију између секуларизације као позитивног и секуларизма као негативног концепта, да би у даљем разматрању позвао на мисионарење у времену „узнемирујућег феномена секуларизације“ који одваја човека од Бога и искривљује хришћанску веру (Adress of His Holiness, 2008). Поменимо још и Свеправославни Сабор на Криту из 2016. године где је такође био уочљив негативан став према секуларизацији. У документу је истакнуто да је криза брака (чл. 3 ст. 7) узрокована секуларизацијом, као и да се Црква суочава са „провокативним изразима идеологије секуларизације“ (чл. 5 ст. 10), а образовни систем (чл. 9) је секуларизован што представља велику бригу за Цркву (Encyclical, 2016).

Будући да конкретнију анализу поменутих становишта не можемо извести у овом раду, као један вид закључка на овај одељак али и на све речено у целокупном тексту навешћемо речи професора и свештенослужитеља Зорана Крстића: „сетимо се да наше спасење започиње чином прихватања људске природе од стране Сина Божјег. (...) У том смислу је и прихватање датог друштвеног контекста обавеза Цркве, јер она и постоји зарад света и његовог спасења. *Преображају и спасењу претходи прихватање.* То, свакако, *не значи сагласност, већ прихватање зарад спасења.* (...) Црква више нема привилегован положај у друштву, али то не треба да буде разлог никаквом страху. Оно што је сигурно то је да савремени хришћани могу слободно да практикују и сведоче своју веру, и у томе их нико не може спречити. Колико ће то утицаја имати на шире друштво зависи искључиво од квалитета тог сведочења и ни од чега другог“ (Крстић 2012, 48-49).

## Литература

- Address of His Holiness Benedict XVI to participants in The Plenary Assembly of The Pontifical Council for Culture.* [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080308\\_pc-cultura.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html).
- Ashley, J. Matthew. (2018). Johann Baptist Metz. In: William T. Cavanaugh and Peter Manley Scott (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*. New Jersey: Wiley Blackwell, 236-248.
- Blagojević, Mirko. (2015). *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Casanova, José. (2011). The Secular, Secularizations, Secularisms. In: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen (ed). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 54-74.
- Чанен, Оливер. (1994). Секуларизациона парадигма: систематизација. У: Драгољуб Б. Ђорђевић (прир.). *Повратак светоз?*. Ниш: Градина, 29-43.
- Ђаковац, Александар. (2018). *Небески Јерусалим и секуларно царство: Огледи о Цркви и секуларизму*. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, Параклис Светог Јована Златоустог.
- Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church.* <https://www.holy-council.org/encyclical-holy-council>.
- Gibelini, Rosino. (1999). *Teologija dvadesetoga stoljeća*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Кецић, Бранислав. (2014). Позитивно вредновање процеса секуларизације у политичкој теологији Јохана Баптист Меца. У: Радомир Поповић (ур.). *Српска теологија данас 2013: Зборник радова петог годишњег симпозиона*. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 51-65.
- Крстић, Зоран. (2010). "Historia magistra vitae est – предлог теолошког превредновања процеса секуларизације." *Теме – часопис за друштвене науке XXXIV*, бр. 1, 239-250.
- Крстић, Зоран. (2012). *Православље и модерност*. Београд: Службени гласник.
- Kuburić, Zorica. (2016). Sekularizam. У: Bojan Spaić, Damir Banović (ur.). *Savremeni problemi pravne i političke filozofije*. Sarajevo: Šahinpašić, 413-430.
- Leppin, Volker. (2018). Friedrich Gogarten's Theology of Secularization. In: Jan Stievertmann and Randall C. Zachman (ed.). *Multiple Reformations?*. Tübingen: Mohr Siebeck, 269-286.
- Leuştean N. Lucian. (2011). The concept of symphonia in contemporary European Orthodoxy. *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (no. 2-3), 188-202. <http://dx.doi.org/10.1080/1474225X.2011.575573>.
- Лубардић, Богдан. (2015). 'Револт против модерног света': теологија и политичко у мисли Јустина Поповића. У: Богољуб Шијаковић (прир.). *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* књ. 17. Београд: Православно богословски факултет, 45-113.
- Маркешкић, Иван. (2014). Секуларна држава и кршћанство. Могу ли у будућности једно без другог?. У: Драгољуб Ђорђевић и др. (прир.). *Хришћанство у 21. веку*. Лесковац, Нови Сад, Ниш: Прометеј, Лесковачки културни центар, ЈУ-НИР, 297-311.
- Metz, V. Johannes. (1969). *Theology of the world*. New York: Herder and Herder.

- Нинковић Ташић, Александра. Станковић, Бранислав. (2023). *Звонари слободе: Михајло Пупин и владика Николај*. Београд: Catena mundi.
- Папаниколау, Аристотел. (2018). Један хришћански секуларизам. *Теологија.нет*. <https://teologija.net/jedan-hriscanski-sekularizam/>.
- Поповић. Јустин. (2005). *О духу времена*. Београд: Народна књига.
- Поповић. Јустин. (2021). *Светосавље као филозофија живота*. Ниш: Међународни центар за православне студије.
- Shiner, E. Larry. (1966). *The secularization of history; an introduction to the theology of Friedrich Gogarten*. Nashville: Abingdon Press.
- Shiner, Larry. (1968). Gogarten and the Tasks of a Theology of Secularization. *Journal of the American Academy of Religion* 36 (no. 2), 99-108.
- Streza I. Ciprian. (2023). Unearthing the Liturgy's true meaning to counter church secularization: Father Alexander Schmemmann. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 79 (1), 1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.7892>.
- Шајнер, Лари. (1994). Појам секуларизације у емпиријском истраживању. У: Драгољуб Ђорђевић (прир.). *Повратак светог?*. Ниш: Градина, 45-54.
- Шмеман, Александар. (2006). *За живот света*. Београд: Логос.
- Велимировић, Николај. (2006). *Кроз тамнички прозор*. <https://svetosavlje.org/kroz-tamnicky-prozor/>.



## КОНЦЕПТ „ЗАВЕТНЕ НАЦИЈЕ“ КОД ЕНТОНИЈА СМИТА И КОСОВСКИ ЗАВЕТ

**Анстракт:** У раду се разматра концепт „заветне нације“ (*covenantal nation*) у оквиру етносимболистичке теорије Ентонија Д. Смиа, са посебним освртом на косовски завет као специфичну форму српског културног и религијског идентитета. Полазиште рада јесте анализа наведеног концепта као теоријског кључа за разумевање косовског завета и његове улоге у обликовању колективног идентитета. Посебна пажња биће посвећена појму „заветне нације“ као „светом извору“ националног идентитета, будући да је кроз култ светитеља, сакралну историју и хришћанску концепцију власти идеја светости дубоко утицала на формирање друштвеног, политичког и духовног идентитета српског народа, придајући његовом историјском постојању социолошку и есхатолошку димензију. Косовски завет се, у том контексту, тумачи као „симболички ресурс“ колективног идентитета и културалног памћења, у којем се обликује наратив о заједници заснованој на жртви, верности и есхатолошкој нади. Разматра се његова улога у сакрализацији простора и времена, као и у обликовању културне матрице која дефинише вредносне систем, идентитетске обрасце и историјску самосвест српске културе. Косовски завет се даље представља као симболички чин који повезује прошлост, садашњост и будућност, чувајући континуитет духовног идентитета упркос историјским променама. У закључку се преиспитује домет етносимболичког модела у тумачењу српског културног обрасца, уз указивање на његове аналитичке потенцијале и ограничења у разумевању религијских и есхатолошких аспеката косовског завета.

**Кључне речи:** Ентони Д. Смит, косовски завет, заветна нација, изабрани народ, култура памћења.

## THE CONCEPT OF “COVENANTAL NATION” IN ANTHONY SMITH AND THE KOSOVO COVENANT

**Abstract:** The paper discusses the concept of “covenantal nation” within the framework of Anthony D. Smith’s ethnosymbolist theory, with a special focus on the Kosovo covenant as a specific form of Serbian cultural and religious identity. The starting point of the paper is the analysis of the aforementioned concept as a theoretical key to understanding the Kosovo covenant and its role in shaping collective identity. Special attention will be paid to the concept of “covenantal nation” as a “sacred source” of national identity, since through the cult of saints, sacred history and the Christian concept of power, the idea of holiness deeply influenced the formation of the social, political and spiritual

1 Докторанд, Факултет политичких наука, Универзитет у Београду. bakicnikola@gmail.com, ORCID iD: 0009-0001-0197-9877.

identity of the Serbian people, giving its historical existence a soteriological and eschatological dimension. In this context, the Kosovo Covenant is interpreted as a “symbolic resource” of collective identity and cultural memory, in which a narrative of a community based on sacrifice, loyalty and eschatological hope is shaped. Its role in the sacralization of space and time is discussed, as well as in shaping the cultural matrix that defines the value system, identity patterns and historical self-awareness of Serbian culture. The Kosovo Covenant is further presented as a symbolic act that connects the past, present and future, preserving the continuity of spiritual identity despite historical changes. In conclusion, the scope of the ethnosymbolic model in the interpretation of the Serbian cultural pattern is re-examined, while pointing out its analytical potential and limitations in understanding the religious and eschatological aspects of the Kosovo Covenant.

**Key words:** Anthony D. Smith, Kosovo covenant, covenant nation, chosen people, cultural memory

### Увод

Ентони Д. Смит (1939-2016), британски социолог историје и теоретичар национализма у свом делу *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, објављеном у Оксфорду, 2008. године, увео је у академску употребу концепт „заветне нације“ (covenantal nation), чија генеза се, у нешто редукованијем облику, може пратити и кроз његова ранија дела.<sup>2</sup> Смит тврди да се нације могу разумети кроз различите културне традиције, од којих је једна традиција завета (савеза), чије се порекло може пронаћи у библијским текстовима. Заветну нацију карактерише колективни идентитет формиран кроз перципирани божански савез или споразум. Овај концепт често долази из религијских и историјских наратива где група верује да је изабрана или да има посебну мисију. Кључне карактеристике укључују свету историју (историја нације се посматра као света прича, која често укључује божанску интервенцију или вођство), изабране људе (заједница себе сматра изабраном или верује да има јединствену судбину) и моралну мисију (постоји снажан осећај моралне сврхе или мисије коју нација мора да испуни). Смитова анализа укључује примере из древног Израела, Јерменије и Етиопије, да напоменемо тек пар, где је идеја савеза са Богом играла централну улогу у обликовању националног идентитета.

2 Радом ће бити обухваћена следећа дела Ентонија Смита: Smit, Antoni D. (2010). *Nacionalni identitet*. Библиотека XX век; Смит, Ентони Д. (2015). *Легенде и пејзажи*. У М. Сладежек, Ј. Васиљевић и Т. Петровић-Трифунувић (ур.), *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 255–281). Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију; Smith, Anthony. (2003). *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford University Press; Smith, Anthony. (2009). *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. Routledge; Smith, Anthony D. (1998). *Nationalism and Modernism*. Routledge; Smith, Anthony D. (2008). *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*. Blackwell Publishing; Smith, Anthony. (1999). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford University Press; Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell Publishing.

Косовски завет, као интегрални део косовског култа обједињује предања и митове о „пореклу“ и „изабраности“, о „златном добу“, о „светој земљи“ и „жртви предака“ (Smith, 2009: 90-99) као најзначајније елементе етносимболизма, тако да ћемо посебну пажњу у овом раду посветити анализи наведених особености. Напомињемо, ипак, да циљ овог рада није да систематски и исцрпно обради наведене теме у делима Ентонија Смита (тако нешто превазилази обим овог рада и захтева вишегодишњи рад групе аутора) - он је много скромнијег димензиона и његов главни задатак је да изложи и објасни основне цртице за разумевање појма заветне нације у склопу теоријског приступа Ентонија Смита, са критичким освртом на косовски завет као „свети извор“, „свету основу“ и „симболички ресурс“ (sacred source, sacred foundation, symbolic resource).

У проучавању односа између концепта „заветне нације“, како га је формулисао Ентони Смит, као и српске историјске традиције (нарочито Косовског завета), већ постоји релевантан корпус литературе. Најсистематичнији покушај примене Смитове теоријске парадигме на српски пример представља студија Милоша Ковића *Косовски завет и национални идентитет Срба* (Ковић 2017), у којој се Косовски завет тумачи као парадигматски пример у оквиру Смитове концептуализације „заветне нације“. Ковић аргументује да се у српској традицији, посебно у оквиру косовског предања, могу идентификовати кључни елементи које Смит повезује са етно-симболичким темељима нације: идеја колективне изабраности, сакрализација историјског искуства и есхатолошки хоризонт наде. Полазећи од наведених увида, овај рад ће имати за циљ да критички преиспита домете и ограничења Смитове аналитичке матрице у тумачењу српског средњовековног и раноновековног искуства. За разлику од приступа који примарно наглашава структурну подударност између Смитове теоријске поставке и косовског предања, овде ће фокус бити померен ка историјском контексту настанка, артикулације и трансформације заветне свести, као и ка питању континуитета и дисконтинуитета између средњовековних извора и њихових каснијих националних интерпретација. Рад, дакле, не полази од претпоставке концептуалне поклопљености, већ настоји да испита у којој мери је реч о хеуристички продуктивној аналогiji, а у којој о ретроспективној теоријској пројекцији модерних категорија на предмодерне облике колективне самосвести. У том истраживачком оквиру, овај рад ће, такође, настоји да концепт „заветне нације“ постави у продуктиван дијалог са резултатима савремене српске медијистике. Централно питање би се могло формулисати на следећи начин: да ли Косовски завет представља доказ ране националне свести у смислу који предлаже Ентони Смит, или је пре реч о специфичном облику сакрално-политичке заветности, који је тек у модерном добу реинтерпретиран у оквиру националног наратива? Одговор на ово питање захтева методолошку

обазривост и јасно разликовање између историјске реконструкције предмодерних појмовних структура и њихове касније рецепције.

**Појам „заветне нације“ - „свети извори“ националног идентитета или прилика за ексклузивизам и нетолеранцију?**

*„Chosenness is mutual; the chosen people is also the choosing people.“*

Raphael Jospe,  
The Concept of the Chosen People

Појам изабраности кључни је појам за разумевање модела „заветне нације“ у оквиру Смитовог теоријског приступа, који се од сличних теоријских модела разликује, пре свега, по томе што основу за настанак етних види у области религијског и културног наслеђа, а не у сфери политике или државе. Савез/Завет, схваћен у библијском кључу (McKenzie, 1980: 146-225; Кубат, 2012: 23-25) подразумева изабраност, посебност у односу на друге, али, исто тако, и посебну моралну одговорност. Смит наводи изабраност, заједно са Божанским обећањем, светим законом, колективним посвећењем, условном привилегијом и идејом сведочанства (Smith, 2003: 50) као кључне елементе „заветности“. Бог бира заједницу, и/или појединце, да испуни Његове планове за свет; Бог је тај који бира, а народ одговара на тај позив. Изабраност је, дакле, обострана: изабрани народ је уједно и народ који бира.

Менталитет „изабраног народа“ наглашава суштинску идеју заветне нације, где се појединци осећају као део јединствене групе коју је Бог изабрао да испуни одређену мисију или сврху. Њиме се негује снажан осећај колективног идентитета и заједничке судбине, повезујући појединце и промовишући солидарност унутар групе.<sup>3</sup> Исти може да инспирише акције које се доживљавају као служење општем добру и да мотивише појединце на жртву за колективно добро (Smith, 2003: 41-42). Потенцијалне позитивне импликације укључују и отпорност и солидарност, односно, друштвену кохезију у временима недаћа, на шта указује Рафаел Јоспе (Jospe, 1994: 139). Очување и обнова културе су следећа у низу тих импликација: вера у изабраност може да подстакне очување и преношење заједничких културних вредности,

3 По мишљењу социолога Ричарда Џенкинса у колективној идентификацији нагласак је увек на сличностима. Овакав вид идентификације, по његовом мишљењу, претпоставља да ће чланови себе доживљавати као сличне једни другима, чак и ако је та сличност понекад занемарујућа. Категоризација се тиме заснива на претпоставци да они који су категорисани имају заједнички критеријум идентификације. Колективитет, у том контексту, подразумева нешто заједничко, било да је то стварно или замишљено, битно или небитно, снажно или слабо. Џенкинс истиче је да без нечега заједничког не може бити ни колективитета. Опширније о овоме у: Jenkins, Richard. (2014). *Social identity*. Routledge, 132-147.

традиција и пракси, подстичући oseћај припадности и континуитета. Коначно, овакав модел може послужити као покретачка снага за друштвене промене и напредак (Smith, 2009: 106), инспиришући појединце да теже ка бољој будућности заснованој на њиховим заједничким идеалима.

Као и свака друга идеја ни етносимболизам није лишен погрешних интерпретација, претпоставки и/ли перцепција које се у великој мери могу разликовати од оног што је сам аутор заговарао. Сам појам национализма је вишезначна одредница,<sup>4</sup> како и сам Смит истиче на једном месту. Потенцијалне негативне импликације, које он наводи у свом делу *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (Smith, 2009: 105-131), у првом реду, укључују ексклузивизам, будући да менталитет „изабраних“ људи може створити менталитет „ми против њих“, што доводи до искључења и маргинализације других група за које се сматра да нису део изабране заједнице. Ово може подстаћи нетолеранцију, дискриминацију, па чак и насиље. Оправдање доминације и сукоба су још неке од потенцијалних опасности. Вера у супериорну мисију може се користити за оправдање опресивних акција и територијалног ширења; опасност може представљати и политички месијанизам, као што и сам Смит апострофира у свом делу *Nationalism and Modernism* (Smith, 1998: 97-116). На крају, не и најмање важно, историјски ревизионизам и стварање митова може се користити како би се учврстио наратив изабраног народа; историјски и културни симболи могу се, у том контексту, селективно тумачити или чак измишљати, што може довести до изобличења и потенцијалне манипулације.

### **Косовски завет као „симболички ресурс“ колективног идентитета и култур(ал)ног памћења**

*„Косовско опредељење је онај последњи, беспризивни одговор, којим се одговара на питање о смислу човековог постојања...то није само мит, већ далеко премашује границе националног мита; својом суштином то опредељење се придружује највишим творевинама људског духа. Косовско опредељење је највиши етички принцип који је постао наше историјско искуство.“*

4 У поглављу књиге *Национални идентитет*, насловљеном са *Национализам: идеологија, језик, сентимент*, Смит наводи да је термин национализам вишезначна одредница и да се исти може користити на више начина, означавајући: 1. целокупан процес обликовања и одржавања нација или националних држава, 2. свест о припадности нацији, заједно са сентиментима и стремљенима усмереним на њену безбедност и просперитет, 3. језик и симболику нације и њене улоге, 4. идеологију, укључујући културну доктрину нација и националне воље, као и прописе за остварење националних стремљења и националне воље, 5. друштвени и политички покрет за постизање циљева нације и остварење националне воље. Опширније у: Smit, Antoni D. (2010). *Nacionalni identitet*. Biblioteka XX vek, 117.

Зоран Мишић,  
Шта је то косовско опредељење?

*„We are never alone when we remember: we  
remember as members of a group.“*  
Maurice Halbwachs,  
On Collective Memory

Говорећи о политичком устројству средњовековне Србије, Димитрије Богдановић истиче да је српски народ у наведеном периоду развио посебну представу о својој целини и духовној хомогености, која би се могла описати изразом „Божји народ“, са посебним акцентом на његову провиденцијалност (Богдановић, 1997: 126-127). Улога православне цркве у формирању етно-религијског протонационалног идентитета и његовом каснијем развоју у национални идентитет током деветнаестог века представља репрезентативан пример онога што Ерик Хобсбаум дефинише као протонационални идентитет. Он истиче да је код балканских хришћанских заједница етно-религијска свест била кључни елемент у процесу преласка из верске у националну заједницу. Управо Србе, по њему, можемо видети као парадигматски пример прото-нације која је своје сећање на славну прошлост успела да сачува и репродукује кроз епiku и црквену химнографију (Hobsbaum, 1996: 86). Сличан став налазимо и код Ентонија Смита, који на више места истиче да „свети извори“ представљају темељ на коме се у модерном добу граде националне идеје и симболички системи који одржавају континуитет заједнице (Smith, 2003: 25, 33; Smith, 2008: 39-46; Smith, 2009: 90-99). Управо у том континуитету између средњовековне етно-религијске свести и модерне националне идеје може се разумети и феномен косовског завета. Косовски завет, интерпретиран у светлу етносимболичке парадигме и хришћанске теолошке концепције, представља један од најмоћнијих симболичких ресурса српског колективног идентитета и културалног памћења, будући да у себи обједињује елементе историјског сећања, верског наратива и митолошког искуства, чиме трајно обликује националну самосвест и културну перцепцију прошлости. Као својеврсна структура која се развија на темељу историјског догађаја - Боја на Косову 1389. године - косовски завет није тек наратив о поразу, већ парадигма која обликује целокупан систем вредности, моралних категорија и духовних оријентација српског народа У том контексту, он представља оно што Смит назива „симболичким ресурсом“ националног идентитета, односно духовним и културним складиштем значења које обезбеђује континуитет заједнице кроз векове.

Косовски завет се унутар српске културне матрице афирмише као централни етносимболички наратив, који садржи кључне компоненте колективне самосвести: изабраност, опредељење, жртву, свету земљу и златно доба.

Мотив изабраности огледа се у представи о српском народу као нарочито призваном да сведочи веру и истрајност пред историјским искушењима, док се опредељење за „царство небеско“ уместо земаљског тумачи као колективни етички избор који надраста конкретни историјски тренутак. Жртва постаје конститутивни елемент тог избора, при чему се простор Косова и Метохије стилизује као света земља, односно, место сусрета историјског и сакралног, пролазног и вечног. У том контексту се и мит о златном добу повезује се са периодом владавине Немањића, који се ретроспективно идеализује као време хармоније, правде и духовне пуноће, чиме се ствара упоредни ослонац за тумачење каснијег пада као моралног и историјског искушења. Косовски завет функционише као симболичка структура у којој се културно памћење преобликује у наратив трајне идентитетске вредности. Како истиче Димитрије Богдановић, „Косовска етика је морална основа националне свести, у којој се историјско поистовећује са есхатолошким, а народ са одабраним сведоком истине и жртве“ (Богдановић, 1985: 45).

Косовски завет представља дубоко укоренjen културолошки образац унутар српског колективног идентитета, чија се симболичка снага огледа у способности да интегрише различите историјске, религијске и митолошке елементе у јединствену матрицу националне самосвести. Као наратив који надилази оквире историјског догађаја, он функционише као културна парадигма која обликује вредносне и етичке оријентације заједнице, нарочито кроз дихотомију између „небеског“ и „земаљског царства“. У том смислу, Косовски завет није само продукт колективног памћења, већ и средство културне трансмисије, кроз које се генерацијама преносе идеали жртве, верности и истрајности. Његово присуство је вишеслојно: од усмене традиције и епске поезије, преко визуелне културе и литургијског језика, до савремених медијских и образовних наратива, чиме он остаје живи симболички ресурс који континуирано репродукује и афирмише културни идентитет заједнице.

Институционализација сећања, под којом треба разумети процес којим се колективна сећања<sup>5</sup> формализују и чувају унутар одређене организације

5 Последње деценије 20. века биле су обележене појачаним интересовањем за област културног памћења. Као својеврсна реакција на забринутост због друштвене амнезије и убрзања историјских промена, потреба да се активно рекреира и очува прошлост довела је до тзв. мнемоничког обрта и *memory boom*-а. Радови Јана Асмана, Алаиде Асман, Пјера Норе, Жака ле Гофа и бројних других истраживача, произишлих из шињела Мориса Албваша, пробудили су интересовање и истраживача из бројних научних дисциплина попут социологије, антропологије или историје. За Мориса Албваша (1877-1945), чији рад се може сместити у област социјално-конструктивистичке концепције прошлости, сећање је „колективна функција“. За њега прошлост не постоји сама по себи, већ искључиво као културна творевина. Опширније о овој теми у: Asman, Jan. (2011). *Култура памћења*. Просвета; Halbwachs, Maurice. (2020). *On collective memory*. The University of Chicago Press; Kuljić, Todor. (2006). *Култура сећања: Теоријска објашњења употребе прошлости*. Чигоја.

или друштва, осигурава да се ова сећања преносе новим генерацијама, одржавајући континуитет и друштвену кохезију. Услед историјских околности, Српска Православна Црква била је једина институција са непрекинутим континуитетом, тј. била је једини могући чувар колективног идентитета и националног памћења, нарочито у периодима без државности и политичке независности (Ковић, 2016: 21-22). Овде би требало истаћи да колективно памћење није само историјско знање, већ „искуство посредовано представљањем прошлости које остварује и даје суштину идентитету групе. Оно помаже у изградњи колективних идентитета и граница, било да су оне националне, културне, етничке или верске“ (Misztal, 2010: 24). Јан Асман, такође, указује да колективно памћење није просто акумулација историјских чињеница, већ систем симболичких репрезентација који омогућава заједници да се временски и вредносно самоидентификује (Asman, 2011: 36–37). Он уводи разлику између комуникативног памћења, које обухвата искуства живих генерација, и културног памћења, које се обликује кроз симболе, ритуале и митове и које траје вековима. Косовски завет, управо, припада оном слоју културне меморије који се не заснива искључиво на усменом преношењу историјског догађаја, већ се активно обликује и одржава кроз институционализоване форме - образовне програме, националне комеморације, литургијске обреде и друге ритуализоване праксе - чиме се непрестано актуализује у колективној свести. На тај начин, Косово као географско место и као симболичка структура добија статус мнемотопоса (*lieu de mémoire*) српске културе, у смислу који предлаже Пјер Нора (Nora, 1996). Оно постаје простор памћења у којем се укрштају религијски и национални наративи, историјске реконструкције и културне репрезентације, при чему се функција самог простора трансформише – од физичке територије у симболички хоризонт идентитета. Косово, дакле, није само место једне историјске битке, већ симболичка сцена на којој се у историјској свести народа одвија драматични дијалог између времена и вечности, смрти и бесмртности, пролазног и непролазног. Управо због те дубоко укоренење симболичке структуре, косовски завет показује изузетну отпорност на промене историјских и политичких контекста: он не функционише као једноставан наратив, већ као архетип културне самосвести и идентитетског континуитета.

### Косовски завет у светлу сакрализације простора и времена

*„Косово и Метохија вјековно су позорје јерусалимско-голготског типа, на којем се одиграва и одиграваће се борба између добра и зла, Божије правде и људске неправде, до краја свијета и вијека.“*

митр. Амфилохије Радовић,  
Љетопис новог Косовског распећа

Појам Светог (*хебр.* קדוש *qadôsh*, *грч.* ἅγιος, *лат.* *sanctus, sacer*), према учењу православне теологије није тек неки епитет који можемо приписивати бићима, стварима, појавама, или местима која су у вези са хијерофанијом; светост је, управо, најстварније и најпуније бивствовање, односно *прва „стварност“* (Шијаковић, 2013: 13). Православна агиологија тематизује хијерофанију као теофанију, инсистирајући на томе да се појава светог тумачи као директно присуство Божије стварности. Смитово поимање светости је јако слично оваквом схватању: полазећи од идеје светости као одвајања од света, тј. одвајања Израела од других народа, он наводи да је идеја светости од „суштинског значаја за испуњење одредби и ритуала завета. То је оно што обележава посебан или заветни народ. Управо је на ову јединствену улогу, и права и дужности које она подразумева, народ пристао на Синају и касније. Бити свет значи бити сличан Богу“ (Smith, 2003: 59). Смитов концепт светости као обележја заветне нације налази снажну паралелу у српској средњовековној традицији, где се кроз агиографске обрасце и културно-политичке структуре може уочити наратив о сакралном пореклу и мисији народа. Идеја светости представљала је не само кључни чинилац идејног програма средњовековне српске државе, већ и њен угаони камен, будући да је кроз култ светитеља, сакралну историју и хришћанску концепцију власти обликовала друштвени, политички и духовни идентитет тог времена (Поповић, 2017: 81).

По схватању етносимболизма, свака култура врши симболичко мапирање простора – сакрализацију, али, истовремено, са њом и сакрализацију времена, тј. историјских догађаја у циљу успостављања осећаја континуитета прошлости са садашњошћу и будућношћу. Косовски завет, у том контексту, не представља изузетак, и представља једно од најзначајнијих обележја српског „културног обрасца“ на која указује Милош Ковић (Ковић, 2017: 113-146). Сакрализација простора подразумева да одређено место престаје бити обично географско подручје и постаје топос смисла – простор у којем се открива веза између божанског и историјског. Мирча Елијаде је у својој, сада већ класичној студији *Свето и профано* показао да је за религијску свест карактеристично управо то издвајање светог простора унутар профаног света, где се „поново остварује космолошки поредак и успоставља веза са прапочетком“ (Eliade, 1957: 33). Косово, у српској култури, има управо ту функцију: оно није само место битке и није само географска одредница, већ „axis mundi“ српске духовне топографије - центар у којем се небо и земља, време и вечност сусрећу у чину завета и жртве и сакрализовани простор у коме се историјско страдање претвара у литургијско памћење. Сличну симболичку функцију има и сакрализација времена: за разлику од модерне секуларне историје, која време схвата линеарно и неповратно, митско и религијско искуство времена је циклично и ритуално. Према Елијадеу, „митско време је

време почетка које се увек може обновити ритуалом“ (Eliade, 1957: 48). У том светлу, косовски завет не припада само једном тренутку прошлости, он се непрестано обнавља кроз културне и литургијске ритуале: кроз литургијско празновање (Видовдан), у песничком и уметничком стваралаштву, у националним комеморацијама и колективним сећањима. Сваки од тих ритуала представља поновно „улазак у време завета“, што омогућава заједници да историју не доживљава као завршену, већ као живу драму спасења и страдања. Ипак, требало би истаћи да се Косовски завет, као симболички и сакрални ресурс колективног идентитета и културалног памћења, не везује само за географски простор Косова и Метохије, већ постаје *симболички и сакрални топос* - културна и духовна идеја која се носи унутар идентитета, независно од физичке локације на којој се његови актери налазе. Бројни примери меморијалног карактера из дијаспоре сведоче нам о овој симболичкој територијализацији и представљају веома значајан и често недовољно обрађен аспект истраживања из области културе памћења, о чему је Барбара Миштал веома инспиративно писала у свом делу *The sacralization of memory* (Misztal, 2004). Овоме треба додати и недовољно обрађени концепт темпорализације сећања, под чиме, када је реч о Косовском завету, треба разумети начин на који се колективно сећање организује, структурише и симболички артикулише у оквирима историјских прекретница, обновљивих датума, светог времена и слично.

Проширујући феноменолошке димензије светог, Мирча Елијаде истиче да се Свето<sup>6</sup> појављује у људском искуству као главно обележје оностраности, пружајући истовремено приступ онтолошкој стварности која је њен основни извор и за којом човек као *homo religiosus*, тј. религиозно биће жуди (Eliade, 1957: 39). Несумњиво је да Елијаде овде говори о сакрализацији, тј. продору светог у сферу профаног, као и трансформацији географског простора у духовни простор (Hassner, 2009: 17-34). Смит, с друге стране, користи израз „територијализација памћења“ (*territorialization of memory*), како би објаснио процес којим одређена места „изазивају низ (светих) сећања, која се преносе кроз генерације, и резимира тенденцију да се укоренењују сећања на особе и догађаје на одређеним местима и кроз њих стварају поље или зона моћних и особених везаности“ (Smith, 2003: 134). Сличног мишљења је и Пјер Нора, који у свом капиталном делу *Места сећања* указује на значај спацијализације сећања, са посебним акцентом на

6 За разлику од Рудолфа Ота, који акценат ставља на субјективном моменту и разумевању осећања светог, као и наглашавању његове непојмљивости и ирационалности, Мирча Елијаде своју пажњу посвећује разумевању објективног момента, истичући да је задатак херменеутике да дешифрује садржај Светог и учини га схватљивим савременом човеку. Опширније у: Кинђић, Зоран. (2016). *Увод у филозофију религије*. Досије студио, 19.; Otto, Rudolf. (1983) *Свето: О ванразумском и појму боњанског и његовом односу према разумском*. Svjetlost.

њихову материјалну, симболичку и функционалну улогу. Требало би, у том контексту, напоменути да је поређења Косова и Метохије са Светом Земљом и Јерусалимом присутно у српској средњовековној књижевности, житијима светих и црквеној химнографији већ крајем 14. века, тј. свега пар година након Косовске битке. Та симболичка паралела није плод накнадне политичке конструкције, већ дубоко укоревен религијски и културни образац, који се формирао у оквиру духовног искуства епохе, знатно пре него што је могао постати део модерног политичког наратива, како то сугеришу поједини критички настројени истраживачи (Перица, 2021: 226). Прецизније би, свакако, било говорити о ревитализацији ове идеје, јер и религијски наративи и идеолошки дискурси не настају у друштвеном вакууму, они су повезани са одређеним облицима живота, који опет имају своју генезу.

Иако модел заветне нације унутар етносимболичке теорије омогућава значајне аналитичке увиде у природу српског културног обрасца Косовског завета (посебно у смислу улоге мита, памћења и жртве у изградњи националног идентитета), ипак, специфичност српског историјског и културног искуства, као и дубока интеграција Косовског завета у епску, литургијску и политичку свест, захтевају шири интердисциплинарни приступ. Док етносимболизам може објаснити трајност и снагу заветне свести, он не уважава у довољној мери њену теолошку димензију, појмове сакралног времена и парадигму националне жртве као есхатолошке категорије. Управо у том јазу између теоријског модела и конкретног културног искуства отвара се простор за даља истраживања.

### **Косовски завет као културна матрица: идентитет, вредности, жртва, есхатологија**

*„...Благородством Српство дише...  
Бјежи, грдна клетво, с рода -  
завјет Срби испунише!“  
Петар II Петровић Његош,  
Горски вијенац*

*„Када би оснивање наше независне државе и њено одржавање и напредак били могући само злочином, ја бих пре пристао да нестане не само велика, него и мала Србија и сви Срби заједно са мном, него што бих пристао на нељудско и нечовечно. Ето, то за мене значи Косовски завет опредељења за Царство небеско.“*

Патријарх Павле,  
Интервју за „Политику“, 1. новембар, 1991.

За разлику од модерниста попут Бенедикта Андерсона и Ернеста Гелнера, Ентони Смит инсистира на улози историјског континуитета, митова, симбола и колективног памћења у обликовању нација, где један од централних појмова у његовој мисли представља концепт „жртве предака“, који је од суштинског значаја за конституисање националног идентитета. Он наглашава да је „жртва предака“ свети извор са најснажнијим печатом и да мученици за веру представљају угаони камен културног и националног идентитета, што нарочито истиче на више места када говори о Косовском боју (Smith, 2003: 222; Smith, Anthony, 2009: 98). Функција жртве у оквиру етносимболизма није само историјска легитимација, којом се потврђују дубоки корени заједнице кроз континуитет страдања, већ и морална обавеза (Марјановић-Душанић, 2017: 310), којом се ствара осећај дужности према прецима и потомцима, као и симболичко уједињење, која доприноси хомогенизацији националног идентитета.<sup>7</sup> У том смислу, косовска жртва представља архетип страдања ради вишег, духовног смисла:

„Шта је много за те и за благочестије, и за отачаство нам умрети. Не поштедимо себе, знајући да имамо и после овога отићи и с прахом помешати се. Умримо да свагда живи будемо. Принесимо себе Богу као живу жртву, не као пре маловременим и обмањивим гошћењем наслађењу нашем, но у подвигу крвљу својом.“

Данило III Бањски, *Слово о кнезу Лазару* (XIV век)

Вишелојност Косовског предања, о чему експликативно сведочи низ синтагми и термина које често синонимно, а неретко и антонимно користимо да бисмо објаснили овај колексан феномен, укључује историјски, контемплативни, архетипски, претхришћански, метафизичко-хришћански и културолошки сегмент (Бошковић, 2014: 217); изрази као што су косовски завет, косовско опредељење, косовски култ, косовска етика, косовска мисао, косовско предање, косовска легенда, косовски мит, али и Видовданска идеја, Видовданска свест, Видовданска етика, Видовдански култ и сл. сведоче нам о томе да сами изрази које користимо често откривају и перспективу из које неко приступа косовском предању (Кинђић, 2024: 920–951). Милица Бакић-Хејден у чланку *Косово: Ванвремена метафора сред временитог*

7 Питање постојања националне свести, родољубља и идеје заветности у српском средњем веку добило је у новијој историографији сложеније и методолошки суптилније одговоре. Зборник *Политички оквири колективних идентитета: сведочанства српског средњовековља* указује на различите модалитете колективне самосвести у изворима српског средњег века, истовремено проблематизујући анахроно пројектовање модерних националних категорија у предмодерни контекст. Слично томе, у књизи *Концепти национализма и патриотизма у српском политичком дискурсу, књ. 1* (прир. С. Марјановић-Душанић и А. З. Савић), разматра се генеалогичка појмова национализма и патриотизма у српском политичком мишљењу, што омогућава прецизније разграничење између средњовековних облика лојалности (династичке, верске, територијалне) и модерне националне идеологије.

*призивања* разматра проблем механизма и стратегија националне идентификације, односно, однос између нације и нарације, који одговоре на ова комплексна питања не могу сместити у једну област; по њеном мишљењу акценат треба ставити на променљиви идентитет косовске теме, „од њене артикулације, из бројних и распрострањених усмених и писаних традиција, преко симбола новостворене националне књижевности (где се национално не поклапа са једним народом или са једном државном територијом), до њене политичке употребе у одређеним историјским приликама. Према томе, начини на које се реторика која се односи на феномен Косова временом успостављала и с њом преплитала анализира се из више углова: тако имамо Косово као историјски догађај, као свеprisутну митско-религиозну стварност или као народну епску традицију, који се у датим околностима користе скоро као синоними“ (Bakić-Hayden, 2006: 126). Косовски завет, као културна парадигма, свој најсложенији облик добија управо у српској књижевности, где је препознат и артикулисан не тек као национални мит, већ као етичко, религијско и егзистенцијално питање. Умреженост мотива Косова са темама избора, жртве, истине и смисла, омогућава читање завета и ван оквира колективног идентитета - као унутарње драме, као проблема субјективитета, као границе између историје и трансценденције.

За Петра II Петровића Његоша, као „трагичног јунака косовске мисли“ (како га је назвао Иво Андрић), Косово и појам заветности представљају кључне концепте кроз које се испитују теме идентитета, страдања, али и духовног уздизања народа (Божовић, 2023: 131-151; Андрић, 2013: 5-29). Као владика, философ и песник, Његош спаја трагичну хришћанску визију историје, националну идеју и есхатологију у поетски систем који се темељи на жртви, обнови и завету. У *Горском вијенцу* и *Лучи микрокосма*, Косовски завет добија своју највеличанственију књижевну и философску артикулацију. За Његоша Косовски бој није само историјски догађај, већ принцип - антиномија између земаљског и небеског, која структурише целокупну српску судбину. Кнез Лазар је код њега прототип за „херојску светост“ - он је фигура која одбацује земаљско и пролазно ради небеског и вечног. У Његошевом песимизму о судбини народа, Косовски завет се не пројављује тек као мит о духовном уздизању, већ као покретачка сила и судбинска обавеза. Он самог песника ставља у позицију наследника Лазара, сведока и тумача косовске етике. Међутим, код Његоша се појављује и мотив кризе завета - народ често не досеже косовски идеал, чиме се завет преображава у трајни позив на духовно преиспитивање.

Косовски завет остаје трајно присутна тема у српској мисли, у различитим облицима. У савременој интерпретацији, аутори попут Милоша Ковића и Слободана Антонића анализирају Косовски завет у контексту савремене културе и његовог утицаја на колективну мобилизацију и политички морализам. Насупрот томе, мислиоци попут Радомира Константиновића и Ивана

Чоловића виде у завету језгро паланачке затворености, манифестацију ирационализма и националне хистерije (Константиновић, 1991: 165.; Čolović, 2016).

Сагледано у целини, косовски завет, као вишеслојна културна матрица и „наративни континуум“, не представља само темељ националног идентитета, већ и етички модел заснован на вредностима жртве, моралне узвишености и есхатолошког ишчекивања. У тој сложеној симболичкој структури, како примећује Милош Ђурић, присутна је универзална димензија која Косовску етику уздиже изнад конкретног историјског догађаја и националног оквира:

„Филозофија Косова – то је филозофија феникс-птице, филозофија Голготе, подигнута од опште вредности до народне специфичне. Даље, филозофија високо културна, етика ведра, несечична, пунолетна; исто толико национална колико човечанска; етнолошка, али са свим потребним условима, са етикетом да залази у свечовечанску, да једном новом, свежом бојом обогати палету светске душе.“ (Ђурић, 1914: 25)

Овде се Косовски завет третира не само као носилац историјског сећања и националне самосвести, већ као културна парадигма која у себи спаја националну специфичност са универзалним моралним и културним значењима. Управо та димензија, спој етничког и универзалног (свечовечанског), омогућава да се Косовски завет тумачи као трајни модел вредносне оријентације који прожима уметничку, философску и духовну свест заједнице и као етички архетип унутар културалног памћења, којим се превазилазе конкретне историјске координате и успоставља трансцендентни хоризонт моралног устројства.

### ***Косовски завет као симболички чин који повезује прошлост, садашњост и будућност***

*„Косово, нити је престало нити је нестало, нити ће икада док је нас.“*

Исидора Секулић, одломак из говора на округлом столу о поезији Милутина Бојића, 1951. год.

*„Косовски завјет као да је већ био у нама прије него смо о било чему почели да размишљамо. Откад се збио полом косовски и откад је успостављен одговор Завјетом, он за нашу колективну свијест фигурише као да је већ, малтене, одвајкада био ту, „иза“ нас, нашег вида, такорећи у нашој плоти, и прије свега што нам се може десити. Зато он и јесте наша трансценденталноисторијска константа.“*

Часлав Копривица, Косовски завјет као филозофија српске повијесне егзистенције

Појам завета у најширем смислу означава симболички чин или уговор<sup>8</sup> који не повезује само конкретне актере у одређеном временском тренутку, већ прелази границе времена и постаје културни и идентитетски код који обједињује прошлост, садашњост и будућност једне заједнице. У историјској и антрополошкој перспективи, завет као симбол има дубоко укоренење у ритуалима и веровањима многих народа, а његова суштина лежи у изразитој позитивној обавези и поновљивом памћењу који трају генерацијама. У том смислу, завет представља много више од формалног уговора или декларације - он је културни акт кодификовања заједничке судбине. Он фиксира један заједнички став или вредност која постаје темељ идентитета, а истовремено се повезује са светом симбола који дају значење историјским догађајима и подстичу колективну акцију.<sup>9</sup> Ова временска дијахронија унутар завета омогућава да прошлост буде не само оно што се десило, већ и оно што траје и што има снагу да обликује будућност заједнице (Asman, 2011: 56-59).

Косовски завет као симболички чин има, дакле, двоструку функцију: најпре, он мобилише прошлост у функцију активног култур(ал)ног памћења и сећања који нису фиксирани у статичном наративу, већ се стално преиспитују и активирају у тренуцима критичног преиспитивања и обнове идентитета: нације које опстају кроз векове нису оне које само памте своју прошлост, већ оне које знају да претворе памћење у смисао садашњости и визију будућности. Прича о завету није, дакле, само прича о давној обавези, већ, пре, стални позив на њено поновно преузимање и потврду. Друго, завет као симбол делује као мост ка будућности - он преноси одговорност и обавезу на наредне

8 Структура и значење завета имају дубоке архетипске корене који се могу пратити до древних блискоисточних култура, нарочито хетитских уговора из другог миленијума пре Христа. Студије древног Блиског истока показале су да су ти уговори имали строго дефинисану форму - обично су садржавали увод са представљањем суверена, историјски преглед односа између владара и вазала, услове лојалности, благослове и клетве, као и ритуалне елементе потврде. Управо та структура постала је модел за разумевање библијских завета, посебно Мојсијевог (Синајског) савеза, у којем Бог као суверен успоставља однос са народом Израила као својим изабраним народом, на основу обостраних обавеза, верности и моралних заповести. Тако посматран, завет није само облик правног или религијског споразума, већ фундаментални модел односа, који у себи спаја историјско, морално и сакрално. Он постаје начин на који заједница разуме своје порекло, своју обавезу и своју будућност. Пренет у културне обрасце различитих традиција, појам завета задржава ту троструку темпоралну осу, тј. памћење прошлог, одговорност садашњег и наду у будуће, што га чини трајним симболичким оквиром културног идентитета.

9 Треба нагласити да косовски завет није статичан феномен. Његова интерпретација мењала се у складу са историјским контекстима. У средњовековној епохи, он је имао првенствено духовно и литургијско значење; у доба националног препорода у 19. веку, завет постаје темељ културног и политичког идентитета; а у модерно доба, посебно крајем 20. века, често се користио као питање идентитетске и културне реafirмације, али и као инструмент политичке злоупотребе. Управо та динамика – од сакралног ка идеолошком – показује да косовски завет поседује снажан потенцијал симболичке трансформације, али, нажалост, и ризик од политичке инструментализације.

генерације, постављајући им задатак да очувају и обнављају идентитетску заједницу, одржавају вредности и бране колективно постојање. Завет, дакле, није само меморијални, већ и пророчки чин. Будућност се у њему не схвата као празна могућност, већ као време испуњења обећања, као што и сам Смит истиче у свом делу *Myths and Memories of the Nation*: „заветне нације живе од обећања – њихова историја није само прошлост која обавезује, већ и будућност која позива“ (Smith, 1999: 112). У том светлу, Косовски завет је позив на духовну обнову, не на носталгију, он је есхатолошки акт, јер у себи носи наду и очекивање спасења заједнице у времену које долази (Ковић, 2024: 113-175; Smith, 1986: 48–50). Временски „пут“ којим се завет успоставља – од једног чина у прошлости, преко садашње обавезе, до будуће одговорности - претвара га у живи симболички механизам националне и културне репродукције. Управо због тога, као што показују бројна истраживања у области етносимболизма, завети су били од непроценљиве важности за настанак многих етничких и националних идентитета, будући да се њима повезују индивидуалне судбине са колективном историјом и заједничком вером у изабрану мисију. У случају српског културног обрасца, косовски завет функционише као управо такав симболички чин и као етички и идентитетски оријентир. Он се непрестано актуализује у колективној свести као позив на моралну доследност, духовну верност и истрајност у вредности-ма које је заветом установљене, и који, како у својој митској, тако и у својој историјској структури обједињује трагичну прошлост Косовске битке, морални и духовни избор заједнице у садашњости, и есхатолошку наду у опстанак и обнову нације у будућности: у његовој структури преплићу се сећање, актуализација и очекивање, што му даје карактер завета у пуном смислу речи, тј. обећања и обавезе које трају кроз векове. Тим механизмом, он превазилази границе времена и постаје „живи завет“ у српском националном бићу.

**Закључак: Етносимболички теоријски модел и српски културни образац – могућности и ограничења**

*„Завет је присутан само кад смо га свесни.“*  
Жарко Видовић

*„What ultimately binds members of the nation is not territory or economy, but shared myths, memories, and symbols, above all the myth of collective sacrifice.“*

Anthony Smith,  
National Identity

Иако концепт „заветне нације“, како га формулише Ентони Смит у оквиру етно-симболистичког приступа, пружа користан теоријски оквир за разумевање Косовског завета, његова примена на српски историјски и културни контекст носи низ методолошких и интерпретативних изазова. Проблем анахроније постаје очигледан уколико се средњовековна српска држава, по свом карактеру политичко-религијска заједница, посматра кроз категорију модерне нације. Увођење савремених националних појмова у предмодерне оквире ризикује поједностављивање историјске сложености. Друго, религијска основа Косовског завета представља и његову најјачу и најограничавајућу црту. За разлику од Смитовог модела, који оставља простор за секуларне или мулти-религијске интерпретације, српски пример је чврсто утемељен у православно-хришћанској теологији жртве. То значи да се Косовски завет тешко транспонује у контексте у којима религија није примарни идентитетски ресурс. Треће, динамика интерпретације Косовског завета кроз историју показује значајну променљивост. Од литургијског и духовног наратива у средњем веку, преко национално-ослободилачке интерпретације у XIX веку, па до савремених теолошких и политичких употреба, завет је пролазио кроз континуиране адаптације. Смитов модел, иако препознаје историјску дуговечност митова, мање пажње посвећује управо оваквој флуидности. Четврто, постоји изражен ризик политичке инструментализације. Као и други снажни национални наративи, косовски завет се, нажалост, може злоупотребити за легитимизацију политичких одлука, мобилизацију јавности или делегитимисање „других“. Етно-симболистички приступ објашњава зашто митови имају мобилизацијску моћ, али не улази дубље у питање етичких последица њихове употребе. На концу свега, проблем универзалности категорије лежи у томе што Косовски завет садржи специфичне елементе – попут есхатолошке димензије и свесног одбацивања „земаљског царства“, који нису нужно присутни у другим примерима заветних нација. Прилагођавање ових особености универзалном моделу може довести до губитка њихове јединствене културне и теолошке специфичности (Smith, 2009: 139). Нема сумње да етносимболички модел остаје аналитички вредан за разумевање Косовског завета, али његова примена мора бити праћена критичком свешћу о историјским, религијским и политичким специфичностима српског примера.

Сагледавање Косовског завета кроз призму Смитовог појма „заветне нације“ омогућава дубље разумевање начина на који се историјски догађаји трансформишу у темеље колективног идентитета. Ипак, управо разлике у историјском контексту, религијској основи и динамици интерпретације показују да се универзални модели морају прилагођавати конкретним културним матрицама, а не обрнуто. У том смислу, Косовски завет остаје пример снажног „симболичког ресурса“ који се у великој мери поклапа са Смитовом

концепцијом, али истовремено захтева посебан аналитички приступ, све-стан његових јединствених теолошких и културно-политичких одредница. Управо тај напон између општег теоријског оквира и појединачне историјске стварности чини оваква поређења и научно изазовним и интерпретативно плодним.

Из свега наведеног произлази да косовски завет представља парадигматски пример Смитовог модела заветне нације унутар српске културне традиције; заснован на наративу о епохалном избору духовног над овоземаљским, овај завет обликовао је не само српску историјску самосвест, већ и моралне и културне образце. Његов позитиван допринос огледа се у томе што генерише снажан осећај историјског континуитета, отпора асимилацији и очувању идентитета у условима политичких и културолошких претњи. Њиме се, такође, даје смисао колективној трауми, трансформишући историјску трагедију у духовну победу и извор моралне снаге. Косовски завет се пројављују као једна од духовних константи у односу на коју се свако време и свака генерација опредељују (Бошковић, 2014: 464). Теоријски модели Ентонија Смита, али и других теоретичара попут Мориса Албваша, Јана Асмана, Пјера Норе и Жака Ле Гофа могу бити од користи у време када присуствујемо ерозији свих друштвених идентитета, укључујући, наравно, и онај национални, у доба претњи радикалног индивидуализма, отуђења, кризе религиозности и кризе културе, као и осталих процеса који указују на „крај епохе великих наратива“. На крају, али не и најмање важно, он може бити од користи и у време када, нажалост, присуствујемо брисању српског културног и духовног наслеђа на Косову и Метохији.

### Литература

- Андрић, Иво. (2013). Његош као трагични јунак Косовске мисли. У Мило Ломпар (ур.), *Књига о Његошу*. Српска књижевна задруга.
- Asman, Jan. (2011). *Култура памћења*. Просвета.
- Вакіћ-Најден, Милса. (2006). *Варијације на тему „Балкан“*. Институт за филозофију и друштвену теорију; Филип Вишњић.
- Вакіћ, Јово. (2006). *Теоријско-истраживачки приступи етничкој везаности (Ethnicity), национализму и нацији*. Институт за социолошка истраживања.
- Богдановић, Димитрије. (1985). *Књига о Косову*. Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије. (1985). *Студије из српске средњовековне књижевности*. Српска књижевна задруга.
- Божовић, Гојко (прир.). (2023). *Писци о Његошу: његошологија. 1. Есеји и записи српских писаца о Петру II Петровићу Његошу*. Штампар Макарије.
- Бошковић, Сања. (2014). *Косовски културолошки мит*. Службени гласник.
- Vidović, Žarko. (2024). *Завет и слобода*. Catena mundi.
- Grosby, Steven. (2005). *Nationalism: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Данило Трећи (Бањски). (2023). *Сабрана дела*. Српска књижевна задруга.
- Ђурић, Милош. (1914). *Видовданска етика*. Српско академско друштво „Његош“.

- Eliade, Mircea. (1957). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, прев.). Harvest, Brace & World.
- Žirarde, Raul. (2000). *Политички митови и митологије*. Библиотека XX век.
- Hall, Stuart, & Du Gay, Paul. (1996). *Questions of cultural identity*. SAGE.
- Halbwachs, Maurice. (2020). *On collective memory*. The University of Chicago Press.
- Hassner, Ron E. (2009). *War on sacred grounds*. Cornell University Press.
- Hobsbaum, Erik. (1996). *Нације и национализам од 1780: Програм, мит, стварност*.
- Hobsbom, Erik, & Rejndzer, Terens. (2011). *Измишљање традиције*. Библиотека XX век.
- Jenkins, Richard. (2014). *Social identity*. Routledge.
- Јеротић, Владета. (1999). *Вера и нација*. Ars Libri.
- Jospe, Raphael. (1994). The concept of the chosen people: An interpretation. *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 43(2).
- Кинђић, Зоран Б. (2024). Косовски завет. *Социолошки преглед*, 58(4), 920–951.
- Кинђић, Зоран. (2016). *Увод у филозофију религије*. Досије студио.
- Ковић, Милош. (2016). *Упорништа*. Catena mundi.
- Ковић, Милош. (2024). *Историја и предање*. Catena mundi.
- Ковић, Милош. (2017). Косовски завет и национални идентитет Срба. У В. Костић и др. (ур.), *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији: историја, идентитет, угроженост, заштита* (стр. 113–146). САНУ.
- Копривица, Часлав. (2020). Косовски завет као философија српске повијесне егзистенције. У *Catena mundi*. Књ. 4: *О националном идентитету Срба*. Catena mundi.
- Кубат, Родољуб. (2012). *Траговима Писма: Стари Савез – теологија и херменеутика*. Каленић.
- Куљјић, Todor. (2006). *Култура сећања: Теоријска објашњења употребе прошлости*. Чигоја.
- Марјановић-Душанић, Смиља (прир.). (2025). *Концепти национализма и патриотизма у српском политичком дискурсу књ. 1*, прир. С. Марјановић-Душанић и А. З. Савић, Филозофски факултет у Београду.
- Марјановић-Душанић, Смиља. (2024). *Политички оквири колективних идентитета: Сведочанства српског средњовековља*. Филозофски факултет у Београду.
- Марјановић-Душанић, Смиља. (2017). *Свето и пропадљиво: тело у српској хагиографској књижевности*. Балканолошки институт САНУ; Сlio.
- McKenzie, J. (1980). Старозавјетна библијска теологија. У *Библијска теологија Старог и Новог завјета* (стр. 146–225). Кршћанска садашњост.
- Misztal, Barbara A. (2010). Collective memory in a global age: Learning how and what to remember. *Current Sociology*, 58(1), 24–44.
- Misztal, Barbara A. (2004). The sacralization of memory. *European Journal of Social Theory*, 7(1), 67–84.
- Nora, Pierre (ур.). (1996). *Realms of memory* (т. 1–3, А. Goldhammer, прев.). Columbia University Press.
- Perica, Vjekoslav. (2002). *Balkan idols: Religion and nationalism in Yugoslav states*. Oxford University Press.
- Петровић, Петар II Његош. (1967). *Горски вијенац*. Српска књижевна задруга.
- Поповић, Даница. (2017). Светиње и свети на Косову и Метохији у култном сећању и националној свести Срба. У В. Костић и др. (ур.), *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији* (стр. 81–98). САНУ.
- Rouhana, Nadim N., & Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2021). *When politics are sacralized: Comparative perspectives on religious claims and nationalism*. Cambridge University Press.

- Smit, D. Antoni. (2010). *Национални идентитет*. Библиотека XX век.
- Smith, Anthony. (1999). *Myths and memories of the nation*. Oxford University Press.
- Smith, Anthony. (2003). *Chosen peoples: Sacred sources of national identity*. Oxford University Press.
- Smith, Anthony. (2009). *Ethno-symbolism and nationalism: A cultural approach*. Routledge.
- Smith, Anthony D. (1998). *Nationalism and modernism*. Routledge.
- Smith, Anthony D. (2008). *The cultural foundations of nations: Hierarchy, covenant, and republic*. Blackwell Publishing.
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell Publishing.
- Смит, Ентони Д. (2015). Легенде и пејзажи. У М. Сладежек, Ј. Васиљевић, & Т. Петровић Трифуновић (ур.), *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 255–281). Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Шијаковић, Богољуб. (2013). *Присутност трансценденције: Хеленство, Хришћанство, Философија историје*. Службени гласник; ПБФ.
- Шљукић, Срђан. (2010). Мит, социјализација и демитологизација. *Социолошки годишњак*, 5, 161–173.
- Todorova, Marija. (2009). *Имагинарни Балкан*. Библиотека XX век.
- Tudor, Henry. (1972). *Political myth*. Pall Mall.

## ПИТАЊЕ ЕВНУХА НА СВЕТОЈ ГОРИ У XI ВИЈЕКУ

**Сажетак:** *Циљ овог рада је приказати евнухе у оквиру хришћанске антропологије, а у границама одређене монашке заједнице. У раду се приказују евнуси кроз историјску призму сагледавања догађаја из XI вијека, користећи се првенствено Другим светогорским уставом (1045) ромејског цара Константина IX Мономахом, али и користећи се светоотачким дјелима, гдје се пише о дјевствености. Аутор жели да упореди евнуштво са дјевственошћу, јер одрицање од сексуалног општења са женама представља монашки завјет, а евнуси у хришћанској перспективи имају и значење дјевственника. Корист рада огледа се у доприносу допуњавања кључа за разумијевање православног хришћанског односа према савременом проблему џендер идеологије и евнуштву, формирању свијести о полности засноване на светоотачком искуству, што може помоћи свештеницима и вјероучитељима у свакодневној мисији са вјерним народом и у указивању и тумачењу светописамских мјеста, који се потенцијално могу злоупотребити у границама џендер идеологије.*

**Кључне ријечи:** *евнух, Света Гора, цар Константин IX Мономах, кастрација, дјевственост, монаси, полност, џендер идеологија.*

## THE ISSUE OF EUNUCHS ON MOUNT ATHOS IN THE 11th CENTURY

**Abstract:** *The issue of eunuchs represents one of the lesser-explored topics in theology within the Serbian-speaking region. Although it has been analyzed historically, it is becoming increasingly prevalent on a global scale under the guise of gender ideology. We believe it is essential to address this issue, which poses a challenge to theological thought, as new questions about humanity are being raised in light of scientific and technological progress. These questions, alongside historical views of the world and humanity, offer interpretations not grounded in the ecclesiological experience of humans as images of God (Genesis 1:27). The primary aim of this study is to present eunuchs within the framework of Christian anthropology, specifically within the context of a monastic community. The benefit of this research lies in contributing to the understanding of the Orthodox Christian approach to contemporary issues related to gender ideology and eunuchism. It aims to foster awareness of gender rooted in sacred tradition, which can assist clergy and catechists in their daily mission with the faithful and in interpreting and explaining scriptural passages that may potentially be misused within the confines of gender ideology.*

**Key words:** *eunuch, Mount Athos, Emperor Constantine IX Monomachos, castration, virginity, monks, gender, gender ideology*

1 Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Фоча, Република Српска, Босна и Херцеговина, darkokrsman2017@gmail.com; ORCID iD: 0009-0005-8173-8414.

### Ромејско царство и Света Гора – XI вијек

У историји Цркве XI вијек представља окосницу догађаја, који су утицали на потоњу историју Ромејског царства. Како бисмо прецизније описали овај период, потребно је да дамо смјернице које повезују догађаје. Ступањем цара Василија I Македонца на престо 867. године (Острогорски 1998, 230), почиње владавина Македонске династије<sup>2</sup> (Charanis 1972, 223), која ће се одржати на царском престолу до 1056. године, смрћу царице Теодоре (Острогорски 1998, 320). Оно што је обиљежило период Македонске династије био је културни препород у философији и умјетности, гдје су владари настојали да кроз културни процват поврате славу из периода цара Јустинијана (Haldon 1990, 17–19), које је нарушило монотелитство и иконоборство. Без обзира на нарушену славу, Браунинг (Robert Browning) овај период назива „златним добом“ Византије (Browning 1992, 95).

Ромејски цар Константин IX Мономах (1042–1055) остао је упамћен као „слаб владар, без енергије и државничких способности, који је узимао олако и живот и своју владалачку дужност, и није се противио несрећном развоју прилика који је био у току“ (Острогорски 1998, 310–311). Несрећне прилике овога периода састојале су се у породичним интригама, које су Мономахов карактер уобличице у неосјетљивост за државне послове. Међутим, „златно доба“ Византије могло би се повезати са философом Михаилом Пселом, који је био Мономахов сарадник. Констанс Хед (Constance Head) даје Пселов опис Мономаха као „чудо љепоте, које је природа уобличила у личности овог човјека, који је извајан у хармонији, симетричан тако да не постоји неко други који би могао да буде као он“ (Head 1982, 101). Мирто Хацаки (Myrto Hatzaki) истиче Пселове похвале Мономахове тјелесне грађе: „(Цар, прим. Д. К.) има симетрично тијело, савршено по пропорцији, које је бијело и сија као кристал и риђу косу, која сија као Сунце“ (Hatzaki 2009, 9). Наведена мјеста нам показују да је Псел био у добрим односима са царем, а тиме и културна ренесанса овога доба могла је да задобије материјалну подршку и тако остане упамћена у историји. Можемо претпоставити по Пселовом опису цара да је критеријум идеалног човјека складност, симетричност, а самим тим цјеловитост тијела, што би могла бити карактеристика културног процвата Византије у XI вијеку. Са друге стране, стање царства за вријеме Мономахове владавине огледа се у декоративној улози сената (Острогорски 1998, 312), што је вјероватно имало за посљедицу појаву пронија (Острогорски 1951, 5), опадање војне моћи и све слабију економију, што је, поред

2 О породичним односима и интригама у Македонској династији у XI вијеку погледати: Успенски 2000, 491–496.

одступања римокатолика од Цркве 1054. године (Шмеман 1994, 278), било обиљежје XI вијека. Какав је био однос ромејских царева према Светој Гори?

Залазећи раније прије Мономахове владавине, можемо се сложити са Шмеманом да је од X вијека Света Гора постала главни центар византијског монаштва (Шмеман 1994, 274–275), с обзиром на то да је историја монаштва до тада прошла кроз више фаза развоја (Христу 2009, 194–195), почевши од отшелништва, „лаври“ до манастирског живота са строгим уређеним уставом живота, истичући да је тек у XII вијеку Атос, за вријеме владавине Алексеја Комнина, истакнут као општепризнати центар монаштва. Острогорски то објашњава појавом цара Нићифора II Фоке, који је био велики поштовалац и пријатељ Светог Атанасија Атонског, који је под покровитељством цара основао Велику Лавру на Светој Гори (Острогорски 1998, 273; Сајловић 2016, 73). Ангелопулос је још прецизнији од Острогорског, наводећи да је цар Нићифор Фока даровао Светом Атанасију многе мјере злата од гусарског блага, које је цар Фока отео од гусара са Крита, заузевши критску престоницу, како би саградио манастир на Атосу да би заједно тиховали у њему (Ангелопулос 1997, 32–33). Можемо примијетити да Свети Атанасије није могао то да учини без царске помоћи. Потребно је истаћи да Атанасије Атонски „уводи“ нови начин монашког подвига, уредивши нови типик за свој манастир (Сајловић 2016, 76), што ће бити необично атонским подвижницима, који су до тада живјели отшелничким начином живота на Атосу. Атанасијево општежиће била је новина, коју отшелници нису могли тек тако да прихвате, што је довело до сукоба, који је цар морао да рјешава. За вријеме цара Нићифора Фоке отшелници су били мирни (Ангелопулос 1997, 35), очигледно рачунајући да их цар, због Атанасијевог пријатељства с њим, неће слушати, што ће послуже бити регулисано Цимискијевим типиком 972. године. Међутим, цар је имао право да се мијеша у спорове када му се Светогорци обрате, такође имао је право „додиром руке потврди прота“, којег Светогорци бирају и право да потврди избор игумана Велике Лавре (Христу 2009, 199). Дакле, утицај цара огледао се у великој материјалној потпори за Атонско полуострво, што ће пратити светогорску историју све до пада Цариграда 1453. године.

Међутим, на двору ромејских царева постојали су људи који су имали велики углед у свијести народа, али исто тако били су презрени од многих људи због своје тјелесне грађе и дворских интрига, којима су били вјешти. То су били евнуси.

### **Терминолошко и семантичко одређење евнуха**

Евнуштво представља културолошку и друштвену одлику Ромејског царства, гдје је евнух обављао функције у име ромејског цара у дипломатским

односима. Термин „евнух“ има више значења. Етимологија израза односи се на чувара царске постелје (ὁ τὴν ἐνὶ τῷ ἔχθρον), због високе улоге на двору ромејског цара (Ringrouz 2016, 21). Међутим, блажени Теофилакт Охридски у дјелу *Одбрана евнуштва* овај термин употребљава у смислу доброумности, односно високоумности, што је на старогрчком еквивалент - εὐνοος (Теофилакт Охридски 2015, 149). Под наведеним термином често се подразумевао мушкарац чије су гениталије у потпуности уклоњене (Ringrouz 2016, 18), али евнухом се сматрао и нерепродуктивни мушкарац, без обзира на то да ли је кастриран. Међутим, Рингроуз се не зауставља на овим објашњењима. Она наводи да се овај термин не односи само на тјелесни аспект евнуштва, него и на модел понашања, који је особен за мушки пол. Наиме, евнуштво подразумева губљење мушког понашања, феминизираност, прелажење од мушког родног модела на женски. Оно што је још више застрашујуће са тачке гледишта западне културе је претпоставка да у нека времена и на неким местима овај прелаз није био довољан (Ringrouz 2016, 19).

Дакле, можемо рећи да овакав модел понашања, који представља карактеристику пола, представља границу на основу које се може говорити о разлици пола без обзира на присуство мушких и женских полних органа. Сајловић даје овакву дефиницију евнуха:

Евнухоид је особа са урођеним или услед обољења недовољно развијеним функцијама сполних жлезда. За разлику од урођеног стања евнухоида, друге особе могу постати ушкопљеници по личном избору хируршким захватом, присилом од других или услед тешке полне болести (Сајловић 2016, 168–169).

У свом исказу, Сајловић разликује урођене евнухе и ушкопљенике, што у основи израза представља исто у репродуктивном смислу о чему ће бити ријечи у раду.

Поријекло евнуха обично се везује за ратне походе ромејских царева, гдје су робови кастрирани, а потом су служили за забаву ромејској аристократији. У раном византијском периоду (IV–V в.) заробљеници су постајали евнуси. Због тога је тешко прецизно одредити географско поријекло евнуха. Међутим, постојали су и евнуси који су имали царско поријекло, што је одлика каснијег периода (доба Македонске династије), а који су кастрирани како не би могли да наслиједе престо.<sup>3</sup> Рингроуз наводи кастрирање у одраслом узрасту у оквиру казне за злочине или у својству ратних заробљеника (Ringrouz 2016, 12). Бетани Хјуз истиче да су „мушкарци лишени мушкости кршили општеприхваћене римске појмове о мужевности и врлини“

3 На примјер евнух Василије, ванбрачни син цар Романа Лакапина. Опширније видјети: Острогорски 1998, 273.

(Hjuz 2018, 265). Очигледно је слагање Бетани Хјуз са Кетрин Рингроуз у погледу односа понашања, као модела који одликује пол приликом дефинисања полности. Иако такво схватање има потпору у античком Риму, ипак овдје је потребно истаћи да модел понашања мушкарца у древном Риму представља понашање које проистиче на основу физичког изгледа. Однос према тијелу био би критеријум на основу којег би се човјек дефинисао као мушко или женско. Браун то објашњава у својој студији, гдје: „У римском свету физички изглед и претпостављени карактер евнуха били су сталан подсетник да је мушко тело застрашујуће податна ствар“ (Браун 2012, 76). На основу Браунове опаске, може се примијетити да су у Риму, модели понашања били засновани на односу према сопственом тијелу, а не према тијелу по себи. Дакле, мушкарац је морао да својим поступцима одагна трагове мекоће из карактера, како би остао „мужеван“. Отуда се може закључити да гњев као одлика мушког пола осликава мушки карактер. Евнуси уопште нису били мужевни због кастрације, а самим тим и због опадања тестостерона (Σταυρακάκης 2017, 257). Иако Хјуз наводи податак да су кастрирани робови довођени из Јерменије, са Кавказа и из Персије да би „удовољавали путеним прохтевима хришћанских царева и високих племкиња“ (Hjuz 2018, 265), може се закључити да однос према робљу древног Рима и раног Ромејског царства идентичан.<sup>4</sup> Робовласнички систем античког Рима и феудализам средњовјековног Цариграда сугерише на класну подјелу, која не може тек тако бити укинута. Међутим, између античког Рима и средњовјековног Цариграда, постоји разлика коју је потребно истаћи, а то је источњачки култ Кибеле, који је био веома популаран у древном Риму. Хјуз објашњава:

Ипак је источњачки култ Кибеле и њеног кастрираног љубавника и свештеника Атиса стекао забрињавајућу популарност у Риму. Следбеници Кибеле, која је, не заборавимо, била омиљено божанство у Византу, одсецали су себи мушкост у верској помами, а онда се шминкали и облачили хаљине у славу своје богиње (Hjuz 2018, 265).

Можда би се могло рећи да је овај култ утицао на ромејску културу тим прије што су Гали<sup>5</sup> (древни римски евнуси) настојали да имитирају Атиса, како би задобили наклоност Кибеле, што би значило да ипак не постоји јасни културолошки и друштвени раскид, осим у погледу разлике римске паганске религије и хришћанства (Tougher 2021, 16). Дакле, евнуси су имали своју улогу у аристократским круговима, како у древној Грчкој и Риму, тако и у Ромејском царству, на основу привржености цару. Чак и поред Грчке и

4 „Сексуалност евнуха се није огледала само у њиховом телесном општењу са женама већ и са мушкарцима. Та појава је, свакако, била распрострањена, будући да су за истополну сексуалну везу могли послужити сви евнуси, без обзира на начин и узраст у коме су кастрирани“ (Крсмановић и Тодоровић 2015, 101).

5 О Галима, као древним римским евнусима, погледати студију: Beard 1994, 164-190.

Рима, евнушка служба постојала је и код других народа.<sup>6</sup> Међутим, постојале су физиолошке предиспозиције, које су доприносиле евнушком угледу, гдје су се мудрост и лукавство високо цијениле као стереотипна психолошка обиљежја евнуха.

Наиме, иако кастрација преставља сакаћење тијела, она није била толико дискриминантна у погледу службе. Цијењеност евнуха огледала се у њиховој немогућности да створе сопствену породицу, што им је отварало пут ка вишим административним функцијама царства.

Како евнуси нису могли да буду претеденти на царски престо, и нису могли да имају наследнике, лакше су могли доћи до високих друштвених положаја него други. Због многих високих звања и позиција које су евнуси заузимали у Византији, евнушки позив се високо котирао код амбициозних и жељних каријере виших друштвених слојева (Сајловић 2016, 169).

У овом цитату Сајловић нам показује другу страну евнушког поријекла, која се налазила у свијести досезања вишег положаја на основу евнуштва, како би се тако избјегло сиромаштво. Међутим, стицање повјерења у евнуха био је трајан процес, који се огледао у обуци за ову службу. Како Хјуз наводи, „сматрало се пожељним да се ‚штројење‘ обави пре него што дечак зађе у пубертет“ (Hjuz 2018, 266). Наиме, текстови тог времена хируршко одстрањивање тестиса приказују као „противприродно сакаћење што уништава природну репродукцију“ (Σταυρακάκης 2017, 256). Постоји више начина на који се вршила кастрација, гдје су дјеца била изложена наношењу модрица гњечењем или одстрањивањем тестиса ножем без икакве анестезије. Са друге стране, у случају одраслих мушкараца, оно се чинило претежно хируршким захватом (Tougher 1997, 174–175), што је представљао веома болан процес примијењиван на робовима.

Иако је евнушка служба у III и IV вијеку била окарактерисана робовским поријеклом, ипак се почело, због добре материјалне сигурности, стварати евнуси који нису били робови, тј. од домаћег становништва. Међутим, вјероватно да је прије такав став могао да допринесе вишем повјерењу евнуху који није био странац, односно роб, него неке ко је чинио аутохтоно становништво. Са друге стране, по Сајловићевим ријечима, „оправданост присуства евнуха на високим државним положајима огледала се у спречавању да власт падне у руке клике племићких наследника“ (Сајловић 2016, 169). Стабилност и поузданост византијског управног система зависио би од евнушке службе, чије повјерење је расло кроз интриге рOMEЈСКОГ ДВОРА

6 Видјети о евнусима као дворским слугама у Месопотамији од 2000. г. пр. Хр: Asher-Greve, 1998, 14. Такође, постоји студија о евнусима у древном Египту, као о слугама фараона од 1300. г. пр. Хр: Kadish, 1969, 55–62.

из којих су евнуси „спасавали“ ромејске царева. Постављамо питање да ли је само повјерење било кључно за такву службу. Сматрамо да јесте основни мотив за високу позицију, али не и једини. Способност евнуха био је веома важан фактор успјеха у евнушкој каријери. Високоумност о којој је говорио блажени Теофилакт (XI вијек), представља све више „нови“ етимолошки израз за евнуха. На основу високоумности стицано је повјерење, које ће их претворити у савршене слуге. Рингроуз, као да у погледу на потпуног мушкарца, чини поређење, истичући да „у византијској култури ниједна од ових особина (високоумност и услужност, прим. Д. К.) није посебно цењена међу мушкарцима. Племићки газда је захтевао да те црте посједују они који га служе, али не и они који су му равни по статусу“ (Ringrouz 2016, 47). То би значило да бити слуга неке претпоставља недостатак мужевности. Могло би се закључити да су ромејски цареви имали робовласнички однос према евнусима због тога што евнуси нису били потпуни мушкарци. Друштвена деградираност евнуха би, по ријечима Рингроуз, одговарала савременим друштвима чији појединци не би имали никакав положај (Ringrouz 2016, 48). Поставши евнуси, они нису имали другог избора, него да прихвате оно што јесу. Такав став им је могао помоћи у психолошкој основи, гдје се посебност третира као издигнутост ван устаљених категорија друштва у смислу сталежа, па и у крајњој линији рода. Десекуализованост у том контексту савршено је одговарала дворској служби, што је евнухе учинило тако моћнима. Са друге стране, оличење хришћанске чистоте не огледа се у немогућности сексуалног акта као нужности, него у непрестаној духовној борби да се полни нагон не злоупотреби. Издвајање „хришћанске чистоте, напретка у каријери, заробљеништва, жеље да се буде жена, жеља да се буде другачији“ (Нјуз 2018, 269), што истиче Бетани Хјуз, може само условно да се схвати, јер је то прихватање нужности. Стремљење ка обожењу не искључује природу, односно оно што човјек јесте. Динамику природе представља вољни акт, који се остварује у човјековој слободи. Ушкопљеник јесте мушкарац, али његово физиолошко и хормонално стање је неприродно, уколико се оно посматра у репродуктивном смислу. Феминизираност евнуха је нужност која проистиче из момента кастрације и самим тим покушај прихватања таквог стања чини евнухе психолошки нестабилним, што се види из нагле промјене њиховог расположења. Зато је бесмислено питање да ли евнух може да се уздржава од сексуалних односа на исти начин као и репродуктивни мушкарац.

### **Присуство евнуха на Светој Гори и Други устав Свете Горе Атонске**

Евнушки боравак на Светој Гори представљао је један од проблема, које је било потребно ријешити. Феминизиран изглед евнуха, што је Светогораце

саблажњавало, представљао је велики проблем. Са друге стране, монашка традиција је сагледавала тијело по себи на другачији начин, него што би о тијелу промишљао ромејски становник лаик. Међутим, то не значи нужно да су сви евнуси у царству имали почастован положај. Људи, који су постали евнуси, покушавали су да се уклопе у друштвену средину, што је само по себи било тешко. Многи евнуси покушавали су да нађу уточиште у било којем друштвеном статусу, како би могли да живе као и сви људи. Постоји могућност да је такво стање било и на Светој Гори, гдје су евнуси живјели заједно са монасима.<sup>7</sup> Основно питање је: одакле евнуси на Светој Гори, када су имали потенцијалну високу улогу на двору ромејског цара и остале аристократије, полазећи од чињенице да се сумњичавост Светогораца поводом *аватона*<sup>8</sup>, који је први пут правно регулисан Манојловим типиком 1406. године (Сајловић 2013, 149) *de facto*, а на снази је био много раније *de jure*, односи такође на евнухе у смислу њихове феминизације. Према томе, сложили бисмо се са Сајловићем да се овим поступком аватона сасијецају све могућности, које би могле бити погубне за морал светогорског монаштва (Сајловић 2013, 142), што би значило да се смисао удаљавања евнуха односи на њихову тјелесну предиспозицију, која је веома блиска женама по изгледу. Може се приметијети да су Светогорци у основи гледали на евнухе као на мушкарце, што се види из чињенице да су евнуси боравили на Гори, иако их је тјелесна грађа евнуха подсећала на жене. Међутим, логика на основу које је лакше одржавати сексуалну апстиненцију без икаквих искушења који су видљиви, преовладала је у монашкој свијести, што је регулисано на правној основи издавањем типика.

Потребно је поменути да је из Мономаховог типика тешко одредити конкретне проблеме, на основу којих се издаје типик, посебно када се говори о евнуштву. Нигдје се не спомиње зашто је евнуштво проблем. Више се говори о лошој ситуацији на Атосу на општем нивоу, алудирајући на причу о сијачу и сјемени из Мт 13, 24–30:

А овај (ђаво, прим. Д. К.) је, у време њихове лењости и дремања, тајно посејао коров сукоба, раздора и деобе међу њиховим добрим семенима мира, љубави и слободе. Када је ово зло веома узнапредовало, приступише (они) његовом царском величанству, тражећи да се преко њега пронађе разрешење од зала која су их обузела и из којих произходе душевне опасности (Сајловић 2016, 141).

7 Панајотис Христу наводи податак да је Света Гора у црквеном смислу била независна од цариградског патријарха те да је прво уплитање цариградског патријарха Николе Граматика било крајем XI вијека поводом присуства евнуха и влашких породица (дакле и жена) на Гори, што би значило да Светогорци ипак нису у потпуности поштовали Мономахов типик (Христу 2009, 200).

8 Опширније видјети: Сајловић 2013, 127–159.

Под „злом које је веома узнапредовало“ можемо сматрати немоћ Светогораца да ријеше проблем без цареве помоћи, јер посљедица монашке посрнулости, која је изражена кроз наведену јеванђелску перикопу, представља дугорочност проблема. Евнуштво у том контексту представља проблем који је проистекао из ромејског друштвеног лаичког миљеа, који је био стран светогорским монасима. Зашто су евнуси уопште примани на Гору иако је то било изричито забрањено? Можда би се то могло повезати са царским утицајем на Атос, с обзиром на то да је царска улога у светогорским манастирима била осјетна у виду богатих прилога у злату и драгом камењу, што би аутоматски значило да царски трезори морају бити пропраћени евнусима, који су уживали највеће повјерење цара. Такође, законодавство као дипломатско иступање једне стране, у овом случају цара, било је пропраћено евнусима као блиским царевим сарадницима. Са друге стране, велике процесиијалне пратње евнуха увијек су биле опажане као наговјештавање царске воље, која се испуњава у виду законодавства. Чак и у Мономаховом типпику, оно „ми“ што се појављује у прологу типика, када се цар обраћа у првом лицу множини (Сајловић 2016, 141) могло би да се тумачи као истицање супериорности царске власти, која парадоксално, има бројне савјетнике за разна питања. Иронично гледано, супериорност ромејских царева увијек је пропраћена евнусима, који су били упућени у све царске одлуке, што се може видјети из положаја на двору који су резервисани само за евнухе (Ringrouz 2016, 184). Оно што је сумњиво по овом питању је зашто би евнуси, као друштвена категорија, ишли против самих себе у једном тако важном документу? Овдје наводимо параграф о евнусима из Мономаховог типика:

Пре свега рекоше, да одредба која се налази у њиховим типцима, да се не примају евнуси или голобради на Гору, нити да се постригавају, нити да их држе на добру (агрону) или манастиру, од неких је прекршена, и да ово зло мора бити исправљено. Стога ми одмах преузесмо (корак) да се ово осуди и долично исправи, и нађосмо да су сви (монаси) од малог до великог благопослушни и сасвим спремни да истерају са Горе сва таква лица. А само њихово изгнање, према општем мишљењу и вољи најблагочестивијег монаха и Прота Теофилакта, (и) Неофита најблагочестивијег монаха и игумана манастира Велике Лавре, (и) Атанасија најблагочестивијег монаха и игумана манастира Ватопеда, (и) Георгија најблагочестивијег монаха и игумана манастира Ивирона, и по нашем сопственом расуђивању и истраживању поверено је најблагочестивијим монасима, игуманима и епитропима Горе, и старцима који су са њима послати (Сајловић 2016, 145).

Очигледно је да наведена одредба о евнусима представља напад на њих саме. Међутим, потребно је подсетити на Мономахову незаинтересованост

за државне послове, што поново упућује на то да је сав државни посао пренесен на савјетнике, односно махом на утицајне евнухе.

Са друге стране, психолошко стање евнуха могло би да објасни зашто су евнуси одлазили на Гору. Нису сви евнуси од реда могли да буду царски достојанственици, а ромејски народ их није волио уколико у њима није могао да види моћ. То би значило да једино рјешење, које је било доступно, гледано из евнушке перспективе, било је постати монах на Светој Гори, гдје очи ромејске јавности не могу у потпуности да допру. Сматрамо да се класна дистинкција евнушких редова може примијетити на основу Мономахове одредбе, а присуство евнуха на Гори могао би се представити као бијег евнуха од њихове друштвене стварности. Како је могуће да су Светогорци примали такве људе? Иако се Светогорци жале цару, што се види из Мономаховог пролога како је он услишио молбу Светогораца (Сајловић 2016, 129), то значи да се „кривица“ атонских монаха везује за њих саме. Примати некога, односно кршити Цимискијев типик (972), а потом се због тога кајати, значило би да идеал монашке чистоте није био једнообразан идеал за све светогорске монахе тог доба.

Наша друга претпоставка о присуству евнуха на Атосу односи се на ратовања која су предузимали ромејски цареви у том периоду. Цар Нићифор Фока водио је ратне операције у Малој Азији, Сирији, на Кипру, што је било дјело малоазијске ромејске властеле (Острогорски 1998, 276), док цар Јован Цимиски није заостајао за ратним успјехом његовог претходника Нићифора Фоке у ратним експедицијама у овим областима, као и у Бугарској (Острогорски 1998, 281). Цар Константин Мономах није се истицао ратним походима као његови претходници. Можемо претпоставити да су ратни заробљеници и робови из наведених похода, који нису могли да имају потомство, налазили уточиште на Атосу, као сигурном мјесту, гдје их нико неће прогањати. Светогорски монаси су можда примали такве људе из самилости, дајући им уточиште.

Са друге стране, монаси су вјероватно видјели у евнусима нешто саввим друго што се огледа у дјевствености као једном од идеала монашког позива. Рингроуз наводи да су двије традиције биле присутне у ромејском друштву, што је вјероватно било присутно и на Атосу: „Једна традиција је везивала евнухе за сексуалне слободе, пожуду и еротско понашање које има само себе за циљ, а не стварање потомства. Друга традиција, традиција савршеног слуге, налагала је целибат као неопходност за савршену службу“ (Ringrouz 2016, 16). Уколико прецизније то будемо анализирали, моћи ћемо да опишемо психолошки профил једног светогорског монаха на основу његовог става о тијелу и односу према женском полу.

### Описи евнуха: полни и родни аспект

Постоје различита гледишта по питању схватања полног и родног одређења, тако да ћемо навести више дефиниција ових појмова, како бисмо могли описати евнухе.

Рингроуз сагледава одреднице пола и рода као категоријама које су међусобно независне. Иако смо у раду до сада, писали о моделима понашања, који проистичу из пола *de facto* биолошке категорије, Рингроуз као да такву везу превиђа само када дефинише ове појмове. Наиме, за Рингроуз пол представља „биолошке детерминанте које установљују разлику између онога што савремено друштво означава као мушко и женско (...) пол је одређен природом репродуктивних органа“ (Ringrouz 2016, 7). Овим исказом Рингроуз јасно показује шта је пол на основу присуства полних органа. Уколико би се ова дефиниција односила на евнухе, то би значило да они не могу бити полно одређени. Са друге стране, Рингроуз под термином „род“ подразумева „обрасце понашања који се сматрају прикладнима одређеној групи“ (Ringrouz 2016, 7). Тиме би се могло закључити да евнуси имају своју друштвену идентификацију рода, само на основу њихове улоге на ромејском двору, коју су вршили искључиво мушкарци. Иако Рингроуз у дијахронијској перспективи говори о односу модела понашања и биолошког схватања полности, она приликом дефинисања ових категорија ту везу не истиче. Потребно је скренути пажњу да овакво дефинисање родног статуса евнуха, приликом које полни статус пада у потпуно други план има узрок у цендер идеологији, гдје дефиниције ових појмова нису прецизно дате. Џудит Батлер (Judith Butler), заступница феминистичке теорије и цендер идеологије, сматра да је „концепт тијела само историјска идеја, јер пол постаје род (као функција, прим. Д. К.) кроз низ радњи, које се обнављају, понављају и јачају кроз вријеме“ (Butler 1988, 520). По овом исказу Батлер сматра да ако се род не супротставља полу, већ му се додаје као друштвено значење, онда би род у потпуности апсорбовао и замијенио пол, што би са тачке тјелесности значило потпуно поништавање пола (Butler 1993, 5). Може се примјетити да Рингроуз као да сљеђује Батлер приликом дефинисања ових појмова, што је у дијахронији, немогуће извести с обзиром да су се евнуси сматрали мушкарцима без обзира на одстрањивање гениталија. На другом мјесту, Рингроуз наводи да су евнуси увијек били мушкарци ако се то посматра из перспективе језика (Ringrouz 2016, 29), што нас опет наводи на мишљење да Рингроуз дефинише евнухе на основу начела цендер идеологије. Са друге стране, Л. Стефани Коб (L. Stephanie Cobb) даје другачије објашњење да хришћанство не само да није правило јасну разлику између мушкарца и жене, него је разлику међу њима изражавало на основу степена припадности „једнополном“ моделу (Cobb 2008, 25), што је потребно објаснити.

Чињеница је да се феминистичка идеологија ослања на џендер идеологију, гдје се друштвени статус сагледава као примарни статус у коме пол има само историјску важност, јер тијело не представља стални ентитет, који се не мијења, него промјенљивост тијела представља услов на основу којег је могуће говорити о друштвеној улози жене, која све више преузима социолошки примат. То поприма негативне посљедице, јер се полови онда из те перспективе посматрају као нужно супротстављени у социјалном погледу. Само навести један примјер, гдје се Црква сагледава као заједница гдје мушкарци имају ауторитативни примат, а жене су потлачене, довољно је схватити потпуну настраност феминистичког социолошког разумијевања (Russell 1975, 35). Уколико идеологија постане основа која даје ријешења која се односе на питања Бога, човјека, живота и смрти, онда идеологија прима вјерски садржај и тако представља вјештачки хибрид конструисан на културолошким сегментима друштва. Флоровски то добро запажа када говори да је главна опасност нашег доба то што постоји исувише много опречних вјеровања (Флоровски 2005а, 6). У савременом добу објашњавати евнуштво на основу феминистичке и џендер идеологије, а не сагледавати православно хришћански став по том питању, представља негацију хришћанског културног наслеђа, гдје српски народ припада. Сматрамо да плуралитет мишљења потиче од преузимања других културних образаца, који немају историјску основу, што представља одговор на питање зашто се темом евнуштва нису много бавили српски теолози. Потребно је истаћи чињеницу да се плуралитет вјеровања односи на историјску перспективу, која има културолошку основу и налази се на граници Истока и Запада, гдје човјек стреми ка одређеном систему вриједности, који је створен у нагомиланом историјском стваралаштву. Међутим, оно што је специфично за српско културно подручје јесте неодвојивост од византијског културног наслеђа, које је условљено како географским положајем, тако и православним хришћанским културним обрасцем, што представља чињеницу да православно хришћани Срби треба и данас да се баве овом темом. То не значи да је потребно само тражити разлог у историји да ли је евнушки сталеж имао одређени утицај на српске земље, иако њихов политички статус слаби доласком на престо династије Комнин у XII вијеку (Ringrouz 2016, 7), него што евнушки сталеж представља потенцијални историјски пандан онога што се данас пропагира у границама џендер идеологије.

С обзиром на евнушки физиолошки и хормонални систем, евнуси су били лако препознатљиви у друштву. „Били су безбради и развијали су особену грађу, мускулатуру, распоред масних наслага, изглед лица, текстуру коже и опсег гласа. На степен до кога су ове физиолошке промене долазиле до изражаја утицао је, наравно, узраст у коме је дошло до кастрације“ (Ringrouz 2016, 21–22). Ово их је чинило препознатљивим, али саблазан за

монахе представљало је подјесећање на женственост. „Евнухово тело је, дакле, по претпоставци, било меко, хладно, влажно и крхко, а лекари су га смештали у исту категорију са телима жена и деце“ (Ringrouz 2016, 66). Поред тога, евнуси су имали веома високе гласове, налик женским гласовима (Σταυρακάκης 2017, 258), што је представљао веома упечатљив израз, који није био својствен мушкарцима. Дакле, све наведено представља посљедицу кастрације, али и евнушког васпитања, гдје се подразумијевало да кастрирано дијете буде у затвореном простору, увијек са женама, да има исхрану својствену само женама и дјечи, чиме је његова кожа остала бијела, глатка и мека, што „му је дозвољавало да задржи младалачку љупкост која је била привлачна и мушкарцима и женама“ (Ringrouz 2016, 67). Закључили бисмо да би овакав изглед евнуха био врло негативан за монашку средину те да је главни разлог одбацивања евнуха био њихов изглед. Важно је напоменути да полни однос у монашком тумачењу, по схватању Макманерса, не представља само блудну активност, која спријечава душу да се вине у више сфере, него и постојање узрока блуда који се огледа у примјеру „себичног еготизма“ (Макманерс 2004, 56-57). Ако се ово тумачење полног односа схвата неодвојиво од тијела по себи, што проистиче из нужности, онда овакво схватање може имати негативне посљедице, које се огледају у мисли да монаси ниподаштавају тијело само због полног односа. Са друге стране, монашка свијест о себи као сексуалним бићима представља свијест која их чини људима, односно да сексуални нагон представља карактеристику која је својствена људској природи. Такво схватање да је човјек сексуално биће нема погрешне конотације, јер полност представља оно што је Бог створио на самом почетку стварања и она бјеше добра, као и све остало (Пост 1, 31). Међутим, злоупотреба полности у чину противприродног моралног посрнућа, па чак и у сексуалним маштаријама, представља монструозно зло против устаљене Богом дане природне стварности. Зато се слажемо са Брауном, који је то примијетио:

Због уоченог својства сталности, сексуална жеља је сад сматрана коекстензивном с људском природом. Трајна свест о себи као сексуалном бићу, вазда подложном сексуалној жудњи и мученом – чак и у сновима – сексуалним маштаријама, осветлила је подручја неукротивости у људској личности. Али та неукротивост није била само физичка. Упућивала је на саме дубине душе. Сексуална жеља је откривала чвор непредате интимности у самом срцу палог човека. Тако је у новом језику пустиње сексуалност подстакла такорећи идеограм за неотворено срце (Браун 2012, 298).

Сматрамо да је то био основни разлог издавања одредбе о евнусима у Мономаховом типики, што би значило да хипотезе о доласку евнуха на Свету Гору имају различите узроке, али једино могуће рјешење, које би могло

да буде у складу са хришћанским оличењем чистоте и дјевствености, што представља привидни парадокс, било је удаљавање евнуха, на основу чега су Светогорци показали снисхођење према евнусима, оставивши им слободу у подвигу на другом мјесту ван Свете Горе, показавши старање за њихово спасење, што се може видјети из богословског тумачења евнуштва.

### Евнуси у Цркви – богословско тумачење

У православној хришћанској перцепцији евнуси, посматрани као људи, били су прихваћени без обзира на њихову кастрацију и физиолошку промјену. Богословско-канонски опит заснива се на светописамском свједочанству, које се у Предању манифестовало кроз прихваћеност евнуха у окриљу Цркве. Наиме, постоје и нешто другачији ставови, гдје су Свети оци имали потпуно непомирљив став према евнусима. Сматрамо да се такав однос не заснива на евнушком полном и родном идентитету, колико у чињеници на који начин су се евнуси опходили према другим људима.

Евнуси се спомињу у Старом и Новом завјету. Старозавјетно тумачење евнуха односи се на забрану уласка у храм ушкопљеницима: „У сабор Господњи да не улази ни утучен ни ушкопљеник“ (ПонЗ 23, 1). Обредни карактер старозавјетног култа долазио је до изражаја кроз испуњавање заповијести, по чему би се тумачење тијела, као Божије творевине, односило не на аспект човјековог бића, већ као посебног ентитета, који представља услов за приступање јеврејској заједници. Иначе, питање полности у јудаизму нема јасно социолошко одређење с обзиром на то да се пол посматра кроз шест родних статуса, који се разликују по примарним и секундарним карактеристикама мушког и женског пола.<sup>9</sup> Са друге стране, у смислу култа, евнуси су били неподесни за свештеничку службу, што се види из чињенице да тјелесни недостатак представља непремостиву препреку за вршење службе:

Опет рече Господ Мојсију говорећи: „Кажу Арону и реци: у кога би из сјемена твојега од кољена до кољена била мана на тијелу, онај нека не приступа да приноси хљеб Бога својега. Јер нико на коме би била мана не ваља да приступа, ни слијеп, ни хром, ни у кога би био који уд превећ мали или превећ велики (Лев 21, 16–18).

Може се примети да се смислена повезаност старозавјетне свештеничке службе и институције ромејског цара сагледава из аспекта цјеловитости тијела, гдје ни старозавјетни свештеник ни ромејски цар не смију имати тјелесне мане. Социолошки аспект је утицао на такво схватање, што у сотириолошкој перспективи није случај. Наиме, пророчка литература сагледава

<sup>9</sup> Видјети студије о полности у јудаизму: Irshai 2010, 55–77; Adler 2016, 6–13; Irshai, 2019, 160–176.

евнухе из перспективе спасења те се тако појављује дијаметрално другачије схватање евнуха као људи, иако не потпуних људи, али оних који, као и остали здрави људи, могу задобити спасење праведним животом. О томе говори пророк Исаија да евнуси не треба да очајавају што су искључени из јеврејске заједнице, пророкујући да ће они због свога праведног живота наћи утјеху и бити призвани у Дом Господњи прије многих других синова Израилевих (Ис 56, 1–5). Исаијине ријечи односе се на Оваплоћење Бога Логоса, а испуњење пророштва о евнусима остварује се у еклисиолошкој равни, гдје сви хришћани постају синови Божији по благодати кроз светотажински живот. Оваплоћењем Бога Логоса човјек задобија обожење, а пунота људске природе огледа се у ипостасном јединству на онтолошкој основи божанске и човјечанске природе у Личности Богочовјека Христа. Дакле, новозавјетно схватање односи се на живот у Христу, гдје човјек постаје нова твар (Гал 6, 15). Свети Максим Исповједник даје такво тумачење, указујући да онај који живи у Христу, надилази праведност Закона и природе (Свети Максим Исповедник 2022а, 513). Под надилажењем не може да се подразумева одјеченост од заједнице о којој говори апостол Павле: „О, да би се и одсјекли они који вас буне“ (Гал 5, 12). Иако ове ријечи имају призвук контрадикторности, Свети Максим тумачи ове ријечи у смислу покајничког настројења за оне који чине побуну у заједници (Свети Максим Исповедник 2022б, 484). Може се примјетити да наведене ријечи имају еклисиолошко значење, гдје човјек има начин постојања неодвојив од Христа. Идентификација „хришћанин“ показује такву свијест, иако историјски гледано, евнуси јесу хришћани и као такви су прихваћени у Цркви. Међутим, подвижнички живот евнуха, био је показатељ истинитости њихове хришћанске идентификације у окриљу Цркве.

У еклисиолошкој свијести, евнуси су посматрани кроз етос, што је општи императив за све хришћане. Златоусти прави такво поређење:

И као што евнухе телесни недостатак лишава уживања за то дело, тако и вас, иако остајете са неповређеном природом, лишивши вас здравих мисли и поставивши вам обавезу да будете безбрачни, ђаво с једне стране изнурава трудом, а са друге не допушта да добијете почаст (Свети Јован Златоусти 1994, 72).

С обзиром на то да Златоусти поставља безбрачност као императив за све хришћане, Браун то коментарише у смислу тврдње „да се младићи и девојке више не венчавају да би њихове сексуалне енергије рађањем деце допринеле граду. Венчавали су се како би једни другима помогли да надзиру тела“ (Браун 2012, 375). Браунова опаска има смисла, јер се односи на идеал дјевствености, коју Златоусти покушава да представи ромејском друштву. Такав израз односи се на све људе, што би значило да брак као такав представља очување чистоте душе и тијела, гдје се тјелесна цјеловитост

објашњава примјером ушкопљеништва. Златоусти указује да је Христос подстицао на дјевственост тиме што је говорио о браку, показујући тежину брака (Свети Јован Златоусти 1994, 77). Међутим, брак је у Златоустово вријеме имао социолошки аспект, који се огледао у границама полиса. Због тога свако морално посрнуће представљало је разрушење брака, а тиме и социолошку опасност за полис. С обзиром на евнухе у том времену, они се нису могли тако лако уклопити у стандарде полиса, али ако су били склони разврату онда не треба да нас чуди зашто се код неких отаца евнуси приказују у негативном смислу. Навешћемо један примјер, гдје Свети Василије Велики приказује евнухе у потпуно негативном контексту. Свети Василије их назива „женкастим мушкарцима, лудим за женама и за златом, брзо се разљућују, падају у депресију и често се расплачу за храном“ (Saint Basil the Great 1894, 466–467). Можемо примијетити на основу писма да сви погрдни називи за евнухе проистичу из њиховог понашања и да их Свети Василије није називао женама, већ мушкарцима, што Рингроуз наводи као посебну карактеристику у IV вијеку (Ringrouz 2016, 44). Друго мјесто, које Василије наводи, јесте склоност ка женама, што би значило да су евнуси, иако кастрирани, могли да имају сексуални нагон ка супротном полу. То би онда лако објаснило чињеницу да се сексуална активност евноуха могла сматрати неприхватљивом у односу на монашки подвижнички идеал. Са друге стране, постоје остали извори, који на евнухе гледају на позитиван начин. На примјер, Свети Јован Златотуст говори о евнусима када тумачи мјесто Мт 19, 12, гдје

тим речима их (ушкопљенике, прим. Д. К.) прикривено наводећи на избор те ствари (дјевствености, прим. Д. К.), и припремајући могућност те врлине, и само што не говори: „Помисли, да си од природе такав, или да си исто то претрпео од других, шта би учинио, лишен будући уживања, а плату за то немајући?“ Благодарим, дакле, Богу што уз плату и венце подносиш исто то што они подносе без венаца, или још боље, ни тако, него много лакше, исправљајући се надом, и свешћу о добром делу, и немајући пожуду да те таласа. Те таласе, наиме, не уме тако смирити одсецање удова, као (што их смирује) узда разума, и море мирним чини, или још боље: сам разум. Због тога је, дакле, (Христос) навео оне (врсте ушкопљеника), како би их помазао (на ту ствар), пошто, ако не би то да припреми, шта ће Му беседа о ушкопљеницима? А кад говори: „Ушкопите сами себе“, не говори о одсецању удова – ма иди! – него о укидању неваљалих помисли (Свети Јован Златоусти 2024, 206).

Два примјера из светоотачке литературе наводе нас на закључак да у IV вијеку постоје двије струје интерпретације евноштва, који се заснивају на различитој методи. Иако је Свети Василије строг по том питању, Свети

Златоусти посматра евнухе из перспективе дјевствености. Могло би се рећи да блажени Теофилакт Охридски више сљедује Златоусту када пише о евнусима, иако Крсмановић и Тодоровић, наглашавају историјску позадину Теофилактовог писања *Одбране егнуштва* у чињеници да је Теофилакт брата био евнух (Крсмановић и Тодоровић 2015, 96). Већ споменуто мјесто Мт 19, 12 Теофилакт тумачи сљедујући Златоусту, при том имплицирајући на дјевственост:

Ушкопљеник по природи јесте онај који нема природне наклоности према телесној љубави; од људи је ушкопљен онај који по савету људи одсеца пламен телесне пожуде; а сам је себе ушкопио онај који томе није научен од других, већ сам тежи целомудрености (Блажени Теофилакт Охридски 1996, 192).

Сматрамо да је овакав приступ, гдје се егнуштво тумачи у границама дјевствености и цјеломудрености, однио превагу у монашкој свијести, али само у сржи израза. Полисемија овог термина остаће присутна у свијести ромејске цивилизације, док монашко сагледавање овог израза често се пореди са анђелима. Макманерс описује монаштво као „анђелски живот“ (Макманерс 2004, 175), што је утицало на то да се евнуси приказују као анђели, односно као они који немају сексуалне пориве, што се може условно схватити. Рингроуз претпоставља да се светост егнуха заснива у одрицању од овога свијета, породичних дужности и остављања потомства (Ringrouz 2016, 126), што није добро објашњење због непрецизности схватања светости, јер монах не живи противприродно, већ „у покушају да надиђе логику смртне природе“ (Сајловић 2016, 172), која се огледа у трулежности, пропадљивости и смрти. Зато су монаси „ушкопљеници Царства ради небеског“ (Мт 19, 12), што значи да уздржање од тјелесне похоте не представља скрнављење тијела у смислу кастрације. Парадоксално би било да монаси допринесу егнушком сталежу у интерпретацији у таквом смислу, с обзиром на монашко правно одупирање од егнуха. У овом случају потребно је указати на Златоустове ријечи: „Рекавши, пак: „Ко може примити, нека прими (Мт 19, 12), (Спаситељ) са једне стране није осудио немоћне, а са друге стране је способним отворио велики и огромни подвиг“ (Свети Јован Златоусти 1994, 68). Монашка цјеломудреност не треба да подразумијева негацију тијела, јер тијело само по себи нема негативне онтолошке конотације (1Кор 6, 19). Цјеломудреност представља циљ монаха, али негација човјека на основу тјелесних недостатака није учење које је утемељено у свијести Цркве. Прецизније речено, цјеломудреност се не огледа само у чистоти тијела, него и у чистоти мисли (Флоровски 2005б, 110). Међутим, мисао Флоровског има своје утемељење у аскетској димензији, гдје су тјелесни и духовни аспекти повезани на основу мисли. Немогућност да се савлада природа долази из чињенице да је у природу усађено еросно стремљење, које може бити једино злоупотребљено, али не и

укинуто. Зато ушкопљеници не могу да уђу у границе аскетске литературе, која начелно у сржи приказивања човјека има потпуног човјека без тјелесних деформитета у физиолошком аспекту.

Разумијевајући такво стање ствари, Црква је прихватала евнухе у своје окриље и она је такво питање регулисала канонима. Апостолски канони 21–24. истичу да се евнуса могу бирати у епископски чин ако су насилно кастрирани, док са друге стране уколико је хришћанин ушкопио самог себе, добровољно, нема удјела у служби и одлучује се на три године (*Свештени канони Цркве* 2005, 22). Из ових канона можемо примижетити да кастарција, која се десила усљед људског насиља, не представља никакву сметњу за епископски чин под условом да је хришћанин честитог живота. Ове каноне потврђује 1. канон Првог васељенског сабора (*Свештени канони Цркве* 2005, 38), док са друге стране 8. канон Прводругог цариградског сабора одређује да се намјерни самоушкопљеници одлуче од Цркве, називајући их самоубицама, (како се самоушкопљеници називају у Апостолским канонима), гдје је самокастрација представљена завјером против створења и поругом над створењем Божијим, док ако се човјек кастрира из нужде, мучен неком болешћу, онда се такав човјек не осуђује (*Свештени канони Цркве* 2005, 231). Дакле, Црква се односила другачије према самоушкопљеницима и према ушкопљеницима који су кастрирани људским насиљем или из нужде због болести. Познати примјери епископа евнуха: Мелитона, епископа сардског (II в.)<sup>10</sup>, Германа I Цариградског (VII–VIII в.)<sup>11</sup>, Теофилакта (X в.), Евстратија Гариде (XI в.) и Игњатија I Цариградског (X в.), могу нам потврдити такав став, јер ниједан од њих није био самоушкопљеник. Насиље над природом о чему говори 8. канон Прводругог сабора не може да се поистовијети са монашким подвигом, јер подвиг представља вјежбу која има љековито дејство у борби против страсти, док директно насиље над природом у смислу кастрације представља вријећање Божије воље о човјеку.

Цендер идеологија има за циљ потпуно уништење човјековог идентитета, јер својим дјеловањем, које има богоборачки карактер, удаљава и одваја људе од традиционалне полне припадности, која је заснована на природним законима, што можемо да видимо из њене дефиниције као „специфичне врсте увјерења, која подржава ‘цендер’ слојевитост“.<sup>12</sup> Увјерење о полности не заснива се на функцији у друштву, него на разликовању тјелесне грађе

10 Да ли да споменем Сагариса, епископа и мученика, који се упокоји у Лаодикији; блаженог Папирија, евнуха Мелитона, који је потпуно живео у Духу Светоме, који почива у Сарду“ (Јевсевије Памфил 2003, 144).

11 Владика Атанасије наводи Германа Цариградског као светог. Герман је кастриран по царској наредби у 20. години живота (Јевтић 2018, 281).

12 [https://www.sociologyguide.com/gender/gender-ideology.php#google\\_vignette](https://www.sociologyguide.com/gender/gender-ideology.php#google_vignette). Приступљено: 31.05.2025.

мушког и женског пола и психолошке предиспозиције, која прати тјелесну грађу. Ако се вратимо на прве странице књиге Постања, видјећемо да полна разлика након пада није укинута, када Бог говори Еви да ће „у мукама рађати“ (Пост 3, 16), а Адаму да ће „јести хљеб у зноју лица свога“ (Пост 3, 19), тј. да ће обрађивати земљу. Они очигледно имају различите „улоге“ у заједници, али њихова разлика полности на основу датих „улога“ уопште није помућена, чак штавише она задобија функционалност. Друштвена функција у одређењу рода у цендер идеологији представља незаобилазну карикатуру конструисања „једнополног система“ о чему говори Стефани Коб (Stephanie Cobb), гдје по њеном тумачењу, „једнополни систем“ није нешто што треба да се појави у савременом добу, него да се оно манифестовало у хришћанском неразликовању мушкарца и жене на основу пола и рода под утицајем касноантичког философског погледа на свијет (Cobb 2008, 25).

Међутим, говорити о промјени пола, значи говорити о промјени човјековог идентитета, а не његовог друштвеног статуса. Кастрација представља пут ка промјени пола у смислу промјене човјековог физиолошког система. Упркос томе, Рингроуз сугерише да су евнуси за Свете оце и даље били мушкарци (Ringrouz 2016, 44). У светоотачкој литератури, посебно мјесто о превазилажењу полности, али не и о укидању или промјени пола, има у богословској синтези Светог Максима Исповједника. Максим подвлачи да је превазилажење полности неодвојиво од Христа, Који „у Себи возглављује све што је на небу и што је на земљи (Еф 1, 10), јер је у Њему све саздано“ (Свети Максим Исповедник 2017, 300). Истицање Христа, као Онога у коме се превазилазе све подјеле, има своје космолошко значење, јер је творевина створена у Њему, за Њега и кроз Њега. Христолошка основа у антропологији за Светог Максима представља окосницу и рјешење подјеле по полности. Он неколико редова послје и говори: „Није, дакле, нужно да они (тј. полови, односно мушко и женско, прим. прев.) вечно постоје. Јер, „у Христу Исусу“, каже божанствени Апостол, „нема више мушког ни женског“ (Гал 3, 28)“ (Свети Максим Исповедник 2017, 300-301). Објашњење ових ријечи може да збуди, јер укидање полности у Есхатону не би имало смисла ако се узму у обзир ријечи из Светог Писма „јер о васкрсењу нити се жене нити се удају, него су као анђели Божији на небу“ (Мт 22, 30). Поредбена ријеч „као“ има кључно значење у овоме стиху, а то је да људи у Есхатону остају људи, али да живе као анђели, а то и подвлачи Свети Максим често поређења људски живот са анђелским. Евнушко поређење са анђелима представља поређење које се заснива на моменту физичке немогућности да имају потомство. Иако су анђели бестјелесна бића, евнуси имају предиспозицију поређења са анђелима управо због немогућности да се укопе у људске критеријуме сагледавања тијела. То није представљало проблем да се анђели приказују на основу физичког изгледа евнуса. Са друге стране, природа анђела и човјека

је различита. Анђелски живот, као опис монашког живота, представља живот у врлини, који се одвија у складу са природним законима.

По Светом Максиму, врлина се налази у окриљу закона природе, она је добро у природи. Врлина је прије прародитељског гријеха припадала природи, а последице прародитељског гријеха, природа, која постаје подложна последицама пада, сучељава се са врлином (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1140A). У оваквој промјени, Здравко Пено види рушилачку силу гријеха, која влада људском природом, али и створеност природе, која се очитује у њеној промјенљивости (Пено 2009, 114). Овдје можемо закључити да Свети Максим говори о односу природе и врлине последице прародитељског гријеха, а преображење природе немогуће је без Божије благодати. Панајотис Христу то примјећује: „Када превлада природу (човјек, прим. Д. К.), он постаје по благодати оно што је сам давалац благодати по природи; након што заустави своја природна дејства, дејства саобразна тијелу, чулима и уму, он постаје Бог кроз учествовање у божанској благодати“ (Христу 2006, 386).

У свом дјелу *Кратко тумачење молитве Оче наш*, Свети Максим такође даје објашњење на мјесто из Светог Писма да у Христу нема више мушког ни женског (Гал 3, 28):

А у том изображењу, каже божанствени Апостол, „нема више мушког ни женског“, односно нема ни гнева ни жеље. Јер, гнев тирански потискује разум и одводи мисао изван закона природе, док жеља чини да жељеније буде оно што је ниже од једног жељеног Узрока и Природе, и зато он плот претпоставља духу, а наслађивање видљивим стварима претпоставља слави и блистању умствених добара тако што пријатношћу чулнога задовољства држи ум подаље од божанственог и њему сродног поимања свега умственог (Свети Максим Исповедник 2020, 155).

Дакле, Свети Максим гњев дефинише као одлику мушког пола, док жељу дефинише као одлику женског пола. Мало даље у истом спису, он наводи да страсна жеља доводи до „разливања крви која је око срца, док гњев доводи до њене ускупелости“ (Свети Максим Исповедник 2020, 156). Из овога можемо закључити да превазилажење полности није исто што и укидање полности, јер у Христу полност се превазилази кроз бестрасни живот, потискујући гњев и жељу као одлике мушког и женског пола. Иако Епифанович истиче да је потискивање гњева и жеље толико тешка борба да је скоро немогуће побједити у њој (Епифанович 2020, 132), „Царство небеско с напором се осваја и подвижници га задобијају“ (Мт 11, 12).

## Закључак

Прихватање евнуха у Цркви заснивало се на чињеници да они нису постали евнуси својом вољом. Основно полазиште таквог схватања упућује нас на мјеста, која је тумачио Свети Максим, гдје пол представља одлику човјека, која потиче из Божије воље о човјеку. Самим тим „једнополни систем“ не може бити прихваћен у онтолошкој равни, гдје би промјена пола хируршким путем значила атак на вољу Божију о човјеку. Сходно томе, Светогорци у XI вијеку показали су снисхођење према евнусима на основу тога што евнуси немају исти подвиг као сви остали људи, што не значи да су евнуси били насилно прогањани на Светој Гори. Са друге стране, Црква је имала помирљив став према евнусима, под условом да су евнуси имали честит живот. То би нам могло помоћи да изведемо закључак да не можемо на исти начин да посматрамо хомосексуалце као припаднике цендер идеологије и евнухе као историјску чињеницу. Дакле, идентификација данашњег хомосексуалца и евнуха у Ромејском царству разликује се у чињеници да слободна воља конституише човјека као личност. Зато онтологија човјека, у чијој суштини полност представља одлику човјековог идентитета, не може да буде промијењена, док се у аспекту етоса, човјек идентификује у односу на сљедовање Божијој вољи о њему самом, гдје превазилажење полне функционалности представља живот у врлини у складу са природним законима, који упућују човјека на Божију вољу о њему. Из овога се може закључити да се савремени хомосексуализам не може поистовијетити са евнуштвом у Ромејском царству.

## Библиографија

### Извори

#### **Ђирилични**

- Јевсевије Памфил. (2003). *Историја Цркве*, Шибеник: Истина – Епархија далматинска.
- Јован Златоусти. (2024). „Беседа шездесет друга на Светога Матеја Еванђелисту“, у: *Дела том XIII*, Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 201–212.
- Јован Златоусти. (1994). „О девствености“, у: *Красота девствености*, Манастир Хиландар, 65–140.
- Максим Исповедник. (2017). *О разним недоумицама*, Ниш: Беседа – Епархија бачка.
- Максим Исповедник. (2022б). „Питања и одговори“, у: *Богословски и полемички списи. Питања и одговори*, Нови Сад: Беседа – Епархија бачка, 283–496.
- Максим Исповедник. (2022а). „Поглавља о богословљу и о плотском Домостроју Сина Божијега“, у: *Словеса*, Нови Сад: Беседа – Епархија бачка, 449–533.
- Максим Исповедник. (2020). „Кратко тумачење молитве Оче наш“, у: *Догматски и полемички списи. Посланице*, Нови Сад: Беседа – Епархија бачка, 141–176.

- Свештени канони Цркве*. (2005). Београд: Братство Светог Симеона Мироточивог.
- Теофилакт Охридски. (2015). „Одбрана евнуштва“, у: Бојана Крسمановић и Дарко Тодоровић, „О Теофилактовој ,Одбрани евнуштва““, у: *Зборник радова Византолошког института ЛП*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности (САНУ), 134–172.
- Теофилакт Охридски. (1996). *Тумачење Светог еванђеља по Матеју*, Манастир Високи Дечани.

### **На грчком алфавиту**

Μαξιμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91.

### **Латинични**

Basil the Great. (1894). "Letter CXV", in: *A select library of the Nicene and Post – Nicene Fathers of the Christian Church*, Michigan: Publishing Company Grand Rapids, 466–467.

## **Литература**

### **Ћирилична**

- Ангелопулос, А. (1997). *Монашка заједница Свете Горе*, Манастир Хиландар.
- Браун, П. (2012). *Тело и друштво*, Београд: Слио.
- Епифанович, С. Ј. (2020). *Преп. Максим Исповедник и византијско богословље*, Стари Бановци – Београд: Бернар.
- Јевтић, А. (2018). *Патрологија 3*, Београд – Требиње – Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточивог.
- Крسمановић, Б. и Тодоровић, Д. (2015). „О Теофилактовој ,Одбрани евнуштва““, у: *Зборник радова Византолошког института ЛП*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности (САНУ), 91-134.
- Макманерс, Џ. (2004). *Оксфордска историја хришћанства 1*, Београд: Слио.
- Острогорски, Г. (1998). *Историја Византије*, Београд: Народна књига Алфа.
- Острогорски, Г. (1951). *Пронија: Прилог историји феудализма у Византији и у јужнословенским земљама*, Београд: Научна књига.
- Пено, З. (2009). *Христос - Нова твар - Аспекти православне космологије и антропологије*, Фоча – Острог: ПБФ „Свети Василије Острошки“ – Ман. Острог.
- Сајловић, М. (2013). „Забрана уласка женама на Свету гору Атонску“, у: *Осма казивања о Светој Гори*, Београд: Задужбина манастира Хиландара, 127–159.
- Сајловић, М. (2016). *Први и Други устав Свете горе Атонске*, Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког.
- Успенски, Ф. (2000). *Историја Византијског царства*, Београд: Чигоја штампа.
- Флоровски, Г. (2005б). „Подвижнички идеал Новог завета“, у: *Богословске студије*, Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 99–140.
- Флоровски, Г. (2005а). *Хришћанство и култура*, Београд: Логос.
- Христу П. (2006). „Максим Исповједник о бесконачности човјека“, у: *Аспекти филозофске и теолошке мисли Максима Исповједника*, Никшић: Луча, 381–386.
- Христу, П. (2009). *Света Гора Атонска*, Београд: Просвета.
- Шмеман, А. (1994). *Историјски пут Православља*, Цетиње: Штампариија Обод.

### **Латинична**

Adler, R. (2016). *Queer Jews Talking Their Way*, in: *European Judaism* 49 (2), New York – Oxford: Berghahn Books, 6–13.

- Asher-Greve, J. M. (1998). Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body, in: *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 8-37.
- Beard, M. (1994). The Roman and the Foreign: The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome, in: *Shamanism, History and the State*, Michigan: University of Michigan Press, 164-190.
- Browning, R. (1992). *The Byzantine Empire*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York – London: Routledge.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, in: *Theatre Journal* 40, 4, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 519–531.
- Charanis, P. (1972). *Studies on the demography of the Byzantine empire: collected studies*, London: Variorum reprints.
- Cobb, L. S. (2008). *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York: Columbia University Press.
- Hatzaki, M. (2009). *Beauty and the Male Body in Byzantium: Perceptions and Representations in Art and Text*, New York: Palgrave Macmillan.
- Haldon, J. F. (1990) *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Head, C. (1982). *Imperial Byzantine Portraits: A Verbal and Graphic Gallery*, Michigan: Caratzas Brothers Publishing.
- Irshai, R. (2019). The construction of gender in halakhic Responsa by the Reform movement: transgender people as a case study, in: *Journal of Modern Jewish Studies* 18 (2), Cambridge: Routledge, 160–176.
- Irshai, R. (2010). Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law (Halakhah), in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 26 (2), Bloomington: Indiana University Press, 55–77.
- Kadish, G. E. (1969). Eunuch in Ancient Egypt?, in: *Studies in Honor of J. A. Wilson*, Chicago: University of Chicago Press, 55–62.
- Hjuz, Betani, (2018). *Istanbul – Priča o tri grada*, Beograd: Laguna.
- Ringrouz, K. M. (2016). *Savršeni sluga – Evnusi u Vizantiji i društvena konstrukcija roda*, Beograd: Evoluta.
- Russell, L. (1975). *Human Liberation in a Feminist Perspektive – A Theology*, Philadelphia: Westminster Press.
- Tougher, S. F. (1997). Byzantine eunuchs: an overview, with special reference to their creation and origin, in: *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, New York: Bloomsbury Academic.
- Tougher, S. (2021). *The Roman Castrati – Eunuchs in the Roman Empire*, London – New York – Oxford - New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic.

### **На грчком алфавиту**

Σταυρακάκης, Ν. (2017). *Ο ενουχισμός στο Βυζάντιο*, ΑΡΧΕΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ 34 (2), Ηρακλείο: Ελληνική Ιατρική Εταιρεία, 255–260.

### **Електронски извори**

[https://www.sociologyguide.com/gender/gender-ideology.php#google\\_vignette](https://www.sociologyguide.com/gender/gender-ideology.php#google_vignette).  
Пристапљено: 31.05.2025.



Славица Петковић<sup>1</sup>

УДК: 821.163.41.09"18/19"  
050:305-055.2(497.11)"18/19"

Оригинални научни рад

Примљен: 26.07.2025.

Прихваћен: 12.12.2025.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2026.24.45.10>

## ПОРТРЕТ ЖЕНЕ – УЛОГА МАЈКЕ У ВАСПИТАЊУ ДЕЦЕ У ЖЕНСКИМ И ФЕМИНИСТИЧКИМ ЧАСОПИСИМА КРАЈЕМ 19. И ПОЧЕТКОМ 20. ВЕКА

*Сажетак:* Овај есеј истражује улогу жене као мајке у васпитању деце на нашим просторима крајем 19. и почетком 20. века, кроз призму женске и феминистичке периодике. Анализом садржаја часописа као што су „Домаћица“, „Женски свет“ и „Женски покрет“, у раду се откривају друштвене норме, морална очекивања и промене у феминистичком дискурсу везаном за материнство и родитељство. Рад повезује правне, религиозне и културне аспекте са књижевним примерима и указује на значај образовања жена и нових стратегија васпитања као алата за друштвене промене.

*Кључне речи:* жена, мајка, васпитање, женски часописи, феминизам.

## PORTRAIT OF A WOMAN – THE ROLE OF THE MOTHER IN CHILD-REARING THROUGH THE LENS OF WOMEN’S MAGAZINES IN THE BALKANS AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURY

*Abstract:* This essay explores the role of women as mothers in the upbringing of children in the Balkans at the end of the 19th and beginning of the 20th century, through the lens of women’s and feminist periodicals. By analyzing the content of magazines such as “Domaćica”, “Ženski svet” and “Ženski pokret”, the study reveals social norms, moral expectations, and changes in feminist discourse related to motherhood and parenting. The paper connects legal, religious, and cultural aspects with literary examples, and emphasizes the importance of women’s education and new strategies of child-rearing as tools for social change.

*Key words:* woman, mother, upbringing, women’s magazines, feminism

---

<sup>1</sup> Докторанд Филолошког Факултета Универзитета у Београду, Београд, [slavica.petkovic@hotmail.com](mailto:slavica.petkovic@hotmail.com), ORCID iD: 0009-0003-5533-5174.

## Увод

По мишљењу психолога и педагога васпитање деце у раном узрасту има огроман утицај на будући развој личности. У савременом друштву породица доживљава темељне промене, услед којих се мења и њена васпитна функција, али је утицај породице, а највише мајке, незаменљиви стваралачки фактор за изградњу дечије личности.

Како је изгледало васпитање деце и која је улога жене била у свему томе на нашим просторима у 19. и почетком 20. века је питање којим се бавим у овом есеју. За овај есеј истраживала сам женску и феминистичку периодику, коју можемо сматрати младом граном научних истраживања. Проучавање женске и феминистичке периодике одабрала сам и због њеног значаја за разумевање развоја феминистичке мисли и њеног утицаја на жене данас. Периодика тога доба има посебан значај на нашим просторима јер представља простор где су жене могле да изразе своје идеје, да објаве своју књижевност незаточену у књигама, да се образују, информишу, повезују у разна удружења, да промишљају друштвене промене, да уређују и воде уређивачку политику часописа. Кроз анализу оваквих часописа, женских или радикалних феминистичких, можемо дубље сагледати друштвено-историјске прилике једног прошлог времена и са осмехом, кроз женски поглед на свет, се осврнути на стратегије наших претходница. Те стратегије су тихи, али континуирани утицај на доминантне патријархалне наративе.

Теоријски оквир и идеју за тему пронашла сам у дугогодишњем и темељном раду ауторки које су се женском и феминистичком периодиком бавиле као релевантним извором за разумевање друштвених промена, а саму периодику продубиле у ширем оквиру историје, културе и књижевности. Међу најзначајнијим ауторкама, које су направиле пут проучавања феминистичке периодике на нашим просторима издвајају се Ана Коларић и Станислава Бараћ, а посебно Слободанка Пековић која се неколико деценија бавила периодиком, женском књижевношћу и културом. Њена књига *Часописи по мери достојанственог женскиња* (2015) открива да се у часописима крије право благо за истраживаче. Ова књига ми је помогла у разумевању женских часописа, о којима говори и овај рад.

Секундарне изворе које користим у раду осликавају историјски тренутак и друштвене околности у којима се сагледава улога жене као мајке. Тему сам посматрала и употпунила историјским чињеницама, правним оквирима, књижевношћу, социолошким погледом на живот тога периода. Оваква литература и научни извори, омогућавају ми да шире сагледам и продубим ову тему. Тако правим увод и упоређујем однос женских и феминистичких часописа према овој теми.

Питања којима се бавим и на које ћу покушати да одговорим овим текстом су: Улога жене као мајке (васпитање, нега, образовање деце) у духу патријархалног васпитања и да ли се нешто до данас променило? Одговорност жена за неједнакост и неравноправност полова и Како су жене редефинисале своје улоге кроз васпитање деце и да ли су утицале на неке нове генерације?

Васпитање деце једна је од тема у женсим часописима која рефлектује друштвене норме и очекивања од жена, еволуцију феминистичког дискурса о улози жена и поделу родних улога у датом историјском моменту.

### **Портрет жене кроз поделу родних улога у породици и друштвено-историјски однос према улози мајке на нашим просторима крајем 19. и почетком 20. века**

Када се на таласима књижевности вратимо у прошлост и осмотримо како су наши писци уметнички, лирски приказивали лик мајке, то нам даје добру основу за откривање односа према жени и њеној васпитној улози у породици, у датом друштвено-историјском тренутку. Као основу за овакав портрет жене и мајке проналазимо код нашег великана и просветитеља Доситеја Обрадовића (његово дело је из периода који претходи оном који посматрамо у овом есеју, али је утицао својим просветитељским идејама и на период модернизма). У писмима и аутобиографији *Живот и прикљученија*, Доситеј помиње значај мајчине бриге и љубави у детињству. Мајка, према његовом виђењу, треба да буде прва учитељица детета, пружајући му основу за живот заснован на разуму, образовању и врлинама.

*И како прве воспитељнице и наставитељнице чеда својих, просветитене будући, саме ће полагати прво основице њиховог доброг воспитанија, напajaвајући их разумом и добродјетењују заједно с млеком прсију својих* (Обрадовић, 2016).

Доситеј је као просветитељ и писац у својим делима често наглашавао значај васпитања и образовања за развој појединца и друштва. Иако се директно није детаљно бавио мајком, као централном фигуром у васпитању, у његовим делима се осећа утицај просветитељских идеја које истичу важност породичног окружења, а посебно улоге мајке. Он наглашава да је породица прво место где дете стиче моралне вредности и основне лекције о животу.

Још један наш писац кроз своје приповетке аутентично приказује живот жене на селу у том периоду, па и однос према васпитању деце. У приповеци *Прва бразда* Милован Глишић истиче кључну улогу мајке у васпитању деце, нарочито кроз њен труд, посвећеност и морални ауторитет. Он у приповедачком маниру приказује живот жене, мајке, удовице на селу крајем 19. века. Њена брига се не огледа само у практичним стварима попут одржавања домаћинства и бриге о свакодневним потребама, већ и у усађивању вредности

деци као што су поштење, марљивост и одговорност. Мајчина улога у васпитању истакнута је кроз њен свакодневни контакт са децом, где она својом пожртвованошћу и снагом представља ослонац читавој породици. Из ове приповетке издвајам разумевање мајке за потребом образовања своје деце:

*Не дам ја, дешо, да ми деца буду последња у селу!*

*Нећу ја да ми деца буду слепа код очију* (Глишић, 2020).

Ако погледамо историјске чињенице долазимо до закључка да је на нашим просторима кроз векове обитавао конзервативни дискурс о жени, где је приватност дома и породице и улога жене – мајке био природни поредак ствари. Разлика полова је условила и различите друштвене улоге мушкарца и жене. Једине две монументалне улоге жена су домаћица и мајка. Ту улогу патријархално друштво увек користи као највишу женску моралну улога, а жене је се никада не одричу. Жена рађа и васпитава будућа поколења и то јој је призната улога у мушком свету у 19. и почетком 20. века.

Ако посматрамо жену на селу у том историјском периоду можемо рећи да је она домаћица, пољски радник, неговатељица болесних и старих и наравно жена и мајка. Огроман број послова преузима на себе. *Затим долази њена најсветија дужност – дужност матере. Као мати она је васпитач деце и поред тога што се стара о њиховој исхрани и одевању, она их прва упућује у живот и припрема за њихове дужности у кући* (Исић, 2009: 158). Сматрало се, што је негде и исправно, да је породица основ васпитања, а да је школа надоградња. Из куће све полази, и добро и лоше, а мајка има највећи утицај на дете и његово понашање, а њен пример је најважнији. Па је и морална кривица увек на мајци за сваку грешку детета (препознатљива реченица *Ти си га васпитала, ти си крива*).

Васпитање деце се разликовало од тога да ли је дете мушко или женско. Мушка деца су припремана за школу и мушке улоге, а женска деца су васпитавана за удају, живот домаћице и мајке. Често се у васпитању прибегавало и казнама у складу са општим схватањем *Батина је из раја изашла*. Деца су много више времена проводила са мајком и од ње добијала нежност и љубав. Отац је био строга и озбиљна фигура, па имамао старински израз *Отац као колац*.

Правни положај жена на нашим просторима крајем 19. и почетком 20. века приказан је *Српским грађанским законом*, који је важио од 1844. до 1946. године. Кроз тај закон огледа се сва неправда и различит правни однос према мушкарцима и женама, поготово у наследном праву, кривичним правним односима и правима родитеља. А посебно се увиђа како је жена у Србији дискриминисана јер јој је ускраћено основно грађанско и политичко право – право гласа. Посматрајући овакав правни однос, схватамо да је једина неприкосновена улога жене, коју јој мушкарци не могу преузети, улога мајке. Ту такође, можемо уочити разлике и неравноправност. Жена са улогом

мајке, а поготово када роди мушко дете има бољи положај од жене која нема дете. *Нероткиње су биле мање цењене од жена које су се зародиле, док су жене које су рађале само женску децу биле у неповољнијем положају од оних које су имале синове.* (Вулетић, 2002: 79)

Овде је добро споменути и утицај православља и цркве на улогу жене као мајке и њена обавеза васпитавања деце, крајем 19. и почетком 20. века, који се није много променило ни данас. Црква полази од моралних норми које поставља пред жене и учи их да рађање деце не значи само биолошко рађање, него подразумева и обавезу да се мајка свесрдно посвети васпитању детета. *Мајка која рађа и васпитава дете најбољи је Божији сарадник.*<sup>2</sup>

Васпитање деце, према православној цркви, нераскидиво је везано за саможртвовање родитеља, посебно мајке. Мајка мора да припада породици и деци. Њен дуг пред Богом и друштвом је васпитавање деце и брига о породици. Ако мајка није хришћанског духа то је огромна несрећа за децу и породицу. Црква је сматрала да је запослење жена доказ недовољне љубави према деци, знак духовне оболелости мајке и њеног малOVERVERJA.<sup>3</sup>

У датим историјским околностима портрет жене је разапет између цркве и правних прописа, родне неравноправности и полно одређених улога, патријархалног васпитања и брака, много посла у кући, на њиви, у башти. Једина призната улога, коју жена и данас чува као свето право, јесте улога мајке – рађање, брига о деци, нега и васпитање.

Да бисмо боље разумели улогу жене као мајке и васпитачице будућих нараштаја у следећем делу есеја осврнућемо се на то како је та улога жене приказана у женским и феминистичким часописима крајем 19. и почетком 20. века.

### **Улога мајке и васпитање деце у Србији крајем 19. и почетком 20. века кроз призму женских и феминистичких часописа**

Женски часописи из периода о којем пишем у овом есеју су ризница идеја и материјала на тему *Жена, мајка, васпитачица* и колико год их истраживала не бих могла све да прикажем у овом есеју. У женској периодици налазимо садржаје о књижевности и књижевној критици, о политичким дешавањима, о дневним актуелностима, о дешавањима у свету, а све са циљем просвећивања жена. Самим тим, о теми васпитање деце и улога мајке у томе, можемо пронаћи у скоро сваком часопису. То су били текстови на тему

2 Проповед господина Јована, Епископа шумадијског, на литургији у Светотројичкој (старој) крагујевачкој цркви, на Материце – 27. децембра 2009. године. <https://www.eparhija-sumadijska.org.rs>

3 Више о овој теми може се пронаћи у тексту *Православна жена у савременом свету*, Подела обавеза у породици и њено јединство – из књиге Н. Е. Лестова *Пут к савршеној радости*. <https://svetosavlje.org>

савети о васпитању, критика васпитања, средства васпитања, улога родитеља, а посебно мајке у томе, васпитање у књижевним текстовима, религија у васпитање и родољубивост у васпитању. Већина аутора је писању текстова у женским часописима приступала покушавајући да промени тренутни јавни дискурс, али се увек ослањајући на традиционалне моралне норме. Тек касније, након Првог светског рата можемо приметити неке веће промене у писању и ставовима о васпитању и образовању, па и у самој улози жене у породици. Али се тада наглашено појачава националистички дискурс. Феминистичке идеје у часописима истицале су захтев за бољи положај жена, женска права и родне равноправности, али дефинишући их посредством њихових мајчинских, васпитачких и неговатељских улога. У овом поглављу есеја бавимо се текстовима из часописа *Домаћица*,<sup>4</sup> *Женски свет*<sup>5</sup> и *Женски покрет*<sup>6</sup>.

У часопису *Домаћица* морамо приметити да постоје одређена тематска поглавља која се појављују у сваком броју дуги низ година и која карактеришу часопис и дају нам јасну слику о уређивачкој политици часописа. Та поглавља су Газдовање, Хигијена, Забава и нама највише битно поглавље Васпитање. Да ће се у овом часопису неговати култ жене као мајке видимо већ у првом броју часописа, у тексту *Први гласак*:

*Мајка нас негује и подиже телесно и душевно: нежношћу свога срца помаже и обезбеђује наш физички развитак, а лепотом својих слика баца у душу нашу семена потоње естетике; уредношћу пак у раду своје привикава нас на поредак и чистоту, на навике које се праведно мере с врлинама!* (Милићевић, 1879)

У овом часопису покушали су читалачкој публици (било мушка или женска) да приближе и дефинишу у ствари појам васпитања, да се не остане само на саветодавним текстовима већ да се прошири и на образовне текстове. Па тако 1885. године у тексту *Српкиња васпитања и васпитање српско*, од А. Хаџића, поставља се темељ тако што се прво морају знати начела васпитања и шта је то васпитање, а тек онда васпитавати своју децу. Полази се од тога да би мајке Српкиње много боље васпитале децу, када би и саме знале шта је то васпитање.

*Васпитати значи образовати човека и то по његовим различити даровима и по његовом различитом одређењу. Реч васпитати значи управо човека морално образовати. Васпитањем се обрађује срце, а обучавањем развија се ум.* (Хаџић, 1885)

4 Часопис *Домаћица*, орган женског друштва и његових подружница основан је 1879. године и излазио је све до 1941. године, са прекидом током Првог светског рата.

5 Часопис *Женски свет* излазио је од 1886. до 1914. године. Издавач је била Добротворна задруга Српкиња Новосаткиња.

6 Часопис *Женски покрет* излазио је од 1920. до 1938. године. Издавач је Друштво за просвећење жене и заштиту њених права

У часопису *Домаћица* текстови о васпитању су били саветодавног карактера, а читалачка публика је имала могућност читања и просвећивања кроз разнолике теме: спречити рђаве навике, лепе и ружне речи, поштовање одраслих, телесно здравље, деџа забава... Величале су се особине тачност, понос, љубав, благодарност, сучешће, родољубивост, а критиковале напраситост, размаженост, ђудљивост, свирепост, равнодушност. Што се тиче васпитних средстава која се користе, у часопису налазимо занимљив текст *Васпитачка средства – послушност и казна*. Родитељи, а посебно мајке овим текстом се подсећају да своју децу уче послушности од малих ногу, а тако се ствара и добар карактер. *Послушност је основни камен у васпитању*. Мајка би требала да своја наређења издаје строго, па тек касније да их образлаже и објасни. Тако се спречава размаженост код деце. Што се тиче казни при непослушности мора се, према овом тексту, водити рачуна о узрасту детета и његовој нарави, а казна мора бити вођена срцем. То су најчешће опомена, прекор и батина. Строге казне као што су затварање деце или казна глађу, не саветују се као добар пример.

*Где родитељ држи, да је телесна казна основ сваког васпитачког успеха, ту су из млађаног срца деџег давно прогнана сва племенита осећања, из којих се развијају врлине.* (Домаћица, 1881)

Како треба умети са казнама, тако треба умети и са наградама. Своју децу треба ослушкивати шта воле, па их тиме и наградити. То може бити и лепа реч, похвала, колач или нешто више.

Како бисмо направили паралелу и запазили контраст између часописа, сада ћу се осврнути на часопис *Женски покрет* и кроз текстове у њему приказати сличности и разлике у односу према теми васпитање деце.<sup>7</sup> Разлика која постоји у часописима из потпуно другог времена настанка и другачије уређивачке политике већ је у првом броју *Женског покрета* наглашена. Зорка Каснер у *Програму нашег рада* прави разлику између слике жене и њене улоге у прошлости и новог времена и *пробуђене* жене. *Друштво истиче васпитну улогу жене. Како је жена већ природом одређена да буде васпитач, она мора добити и потребну спрему.* (Пековић, 2015: 189). Идеал нове жене ствара се радикалнијим текстовима који жену виде како поносно корача ка једнакости и равноправности. Та жена не губи на својој моралности, али неће по сваку цену морати да се уда, а материнство није једини животни циљ жене. Свакако ту нову жену ће родити и васпитавати жена, па јој је улога мајке и васпитачице опет дата као главна улога.

*С овако скученом и ропском душом, нећемо моћи ништа да постигнемо. Морамо се старати у првом реду да створимо нову жену,*

<sup>7</sup> Овде морамо нагласити да је часопис *Женски покрет* настао много касније и у сасвим другим околностима у односу на часопис *Домаћица*, па су самим тим и разлике у схватању васпитања и улоге жене и мајке сасвим другачије.

*бољу и моралнију но што смо ми... И тако полако у току деценија, векова можда, створиће се нова васпитачица човечанства, и та ће створити новог човека и нове законе који ће боље регулисати живот људски. (Иванић, 1921)*

Кроз текст *Брак или слободна љубав*, Делфе Иванић<sup>8</sup> у часопису *Женски покрет* увиђамо разлику у идејама кроз различите часописе. Овим текстом критикује се досадашње васпитање где мајка прави разлику у васпитању девојчица и дечака, из чега касније произилазе и неравноправности у брачним односима. Понашање мушкараца и жена у браку своје корене проналази у детињству, кроз породично васпитање и самог примера у оца и мајке.

*Мати роди двоје деце, мушко и женско. Од првог дана рођења поклања им исту пажњу и подједнако им се радује. На исти начин их купа, повија, храни, негује и одгаја до извесног броја година. А тада у колико више отвара очи над женским дететом и пази куда иде, с ким се дружи, какве тенденције показује и према томе одређује правац васпитања, над поступцима мушког детета почиње веома рано да затвара очи. (Иванић, 1921).*

Овим текстом Делфа Иванић критикује лоше васпитање деце, које још у раном детињству може отићи на погрешну страну. Па се таквим васпитањем мушкој деци од малена показује да су мушкарцима многе ствари допуштене, што женама не доликује. Оваквим васпитањем стварају се традиционални мушкарци и жене робинје. Стварање нове пробуђене жене мора почети променама у васпитању и женске и мушке деце.

Колико је овај часопис другачији и савременији у односу на часописе с краја 19. века показује нам и текст учитељице Анђелије Милићевић, која упознаје читатеље и уводи их у модерније облике васпитања кроз умни, етички и естетички оптимизам.

*Нас читатељке Женског покрета највише може да интересује етички оптимизам, те ћемо се овде задржати на њему, односно на етичком васпитању детета. (Милићевић, 1920).*

Овај нови тип васпитања своди се на утицај и развијање дететових осећања и воље. Као средства оваквог начина васпитања предлаже подржавање, одобравање и похвале. За казну могу се користити претња и укор детета.

*Нова педагогика, за успешно хармонијско формирање дејче личности, полаже велике наде и на начин опхођења са дететом. Овде се нарочито има на уму развијање осећања части, поверења и осећања слободе. (Милићевић, 1920).*

8 Делфа Иванић (1881–1972), српска добротворка и једна од оснивачица Кола српских се-стара, у овом случају ауторка многих текстова за часописе.

Нове методе васпитања стварају породичну атмосферу која негује слободу, равноправност и једнакост. Не посеже се за телесним кажњавањем. А таква атмосфера и такво васпитање ствара и боље услове за жену и женска права.

Поред породичног васпитања деце у овом есеју желим да споменем и посебне врсте васпитања које настају у одређеним околностима, а то су религиозно васпитање и васпитање у духу национализма. На нашим просторима, у периоду крајем 19. и почетком 20. века, морама се присетити и оваквих модела васпитања.

### **Посебни модели васпитања на нашим просторима крајем 19. и почетком 20. века – религиозно васпитање и васпитање у духу национализма**

Религиозно васпитање на нашим просторима крајем 19. и почетком 20. века било је дубоко укоренено у традицији и култури. Породица је била основни преносилац верских вредности и моралних норми. Породичне традиције су имале централну улогу у дечијем животу и од детињства су деца учена основним религијским обичајима. Васпитање у таквом духу је било примарно васпитање и деци су кроз религију биле укоренеене све моралне вредности које ће им бити од користи читавог живота.

У тексту *Религиозно и морално васпитање женскиња*, у часопису *Женски свет*, можемо видети како се у једном женском часопису крајем 19. века приказује описује кроз савете овакав начин васпитања. Читатељке овог часописа просвећују се у духу религије која има велики утицај на васпитање деце. Дете се мора, према овом тексту, васпитати према моралним и верским начелима, а баш овај текст сам изабрала јер говори о томе како главна улога за васпитање у хришћанском духу припада мајци.

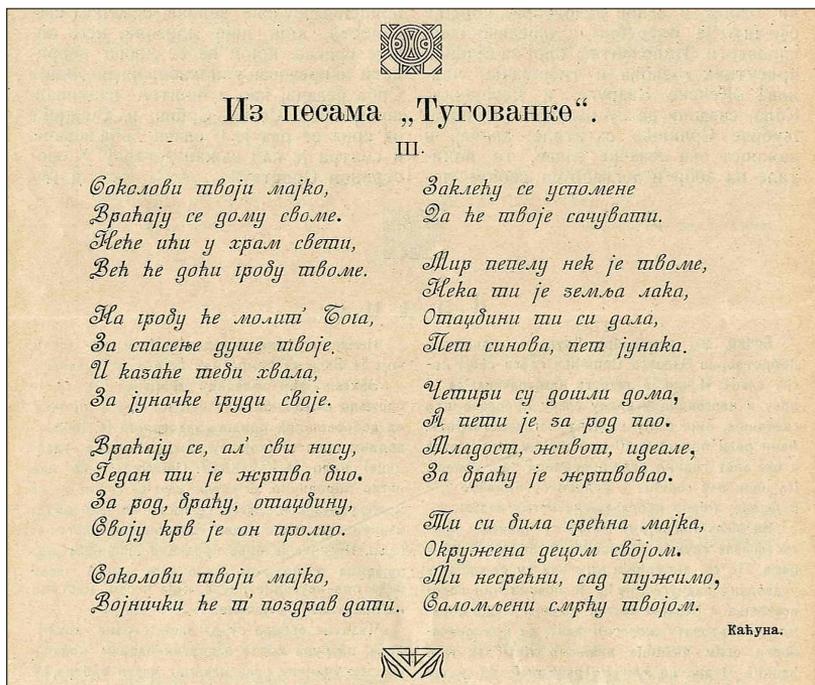
*Ово је узвишени позив матере, и ту се огледа права важност и вредност тога позива. Само матере могу још незрелом детету, јутром кад га из постеље дижу, вечером кад га у њу полажу, кад га хране, или му коју другу радост и угодност чине, осећање на Бога Оца небескога у срцу му подстаћи и благодарношћу и љубављу према њему испунити. (С. Ж, 1922).*

Овим текстом је приказана и тесна повезаност моралног васпитања и религије, које се међусобно допуњују, па чак понекад и изједначавају. Основна морална начела проналазе се у божијим заповестима и сматрају се правим васпитним примерима. Предочава се да је религијско и морално васпитање веома потребно, а највише за образовање женске деце. Васпитање девојчица требало би да подразумева вредности као што су покорност, истинитост, достојанство, правду, девојачку невиност и умереност.

И после овог текста, као и после неких претходно описаних текстова, долазимо до закључка да је постојала разлика у васпитању девојчица и дечака и да се прави огромна неједнакост између полова. Традиционализам на нашим просторима тада још увек не губи на снази, па се и путем васпитања деце кроз религију женска деца уче покорности, чак и у женским часописима.

На нашим просторима у периоду крајем 19. и почетком 20. века карактеристична је још једна посебна врста васпитања, а то је васпитање у духу националне идеје. На подручју где су се стално одигравали ратови природно је да родољубива осећања потискују сва друга, а да се деца васпитавају као ратници, јунаци, хероји своје нације.

Када говоримо о родољубивом васпитању, оно се свакако односи и на мушку и на женску децу, али се за разлику од религијског васпитања које је окренуто више женској деци, овде поента ставља на мушку децу. Мушкарци су ратници и хероји у борби за отаџбину, а жене су болничарке, домаћице, мајке. Оне су ту да памте и преносе на будућа поколења ратне победе и љубав према домовини и да се баве хумано-патриотским радом. *То исто срце које вуче српскога војника, да иде напред у кишу од куришума и шрапнела, вуче и српску жену да све што може, донесе на народни олтар.* (Самоуправа, 1913)



Слика 1. Песма из часописа *Женски свет*, 1913. година, број часописа 11.

Жена је имала своје право место у кући, а излазак у јавност је била опасност, све до оног трену док држави нису биле потребне њене жртве. Свака мајка своју децу васпитава патриотским осећањима и негује вредности као што су: јунаштво, храброст, борбеност, поштење, родољубивост, солидарност, пожртвованост. Мајка је та која рађа и васпитава хероје отаџбине, па макар и понела жртву да их изгуби у рату. О оваквој жртви мајке говори песма објављена у часопису *Женски свет* 1913. године, *Из песама Тугованке* ауторке Милке Здравковић, која пише под псеудонимом Каћуна. (Здравковић, 1913)

### Закључак

Есеј *Портрет жене – улога мајке у васпитању деце кроз призму женских часописа на нашим просторима крајем 19. и почетком 20 века.* је, тек сада схватам, само започето путовање кроз ову тему. Разлози за то су што је ова тема вечна и увек интересантна, и зато што су женски и феминистички часописи из тог периода непроцењив извор сазнања.

На крају овог есеја одговорићу на себи постављена питања из Увода. Улога жене као мајке, у духу патријархалног васпитања, давала је женама у том времену одредницу и место. Њено место је у кући, а не у јавности, са примарном улогом првог васпитача деце. Ту улогу жени додељује друштво, а жена је прихвата као природни поредак. Самим тим што једино жена може да рађа децу, природно је и да их чува, негује и васпитава. Само што је та улога понекад спутавала жене у борби за своја права. Данас су се многе ствари промениле, у смислу родно одређених улога, па се и улога мајке у васпитању деце донекле изменила. Колика је та промена и да ли жене желе промену у тој датој нам улози, питање је за неки будући есеј.

Током писања есеја дотакла сам се и теме различитог васпитања женске и мушке деце. Ако од детињства правимо разлику чак и у самом васпитању, тако постављамо темеље неједнакости и неравноправности полова. Овакве ствари и начин васпитања одговарао је патријархалним оквирима, али не и борби за женска и људска права. Жена се истицала увек као домаћица, мајка и супруга и то се сматрало довољним за једну српску жену. Таква жена је потребна нацији, породици, верској заједници. Њене потребе се не виде и не чују. Требало је много времена да се на нашим просторима нешто промени и да се борба за женска права учини јединим исправним путем за слободу.

## Литература

- Глишић, Милован. (2020). *Приповетке I*. Београд, Порталибрис.
- Хадић, Антоније. „Српкиња васпитаља и васпитање српско“. *Домаћица*, V. (1885): 34–37.
- Исић, Момчило. (2008). *Сељанка у Србији у првој половини 20. Века*. Београд, Хелсиншки одбор за људска права у Србији.
- Исић, Момчило; Гудац Додић, Вера. (2011). *Жена је темељ куће; жена и породица у Србији током 20. Века*. Београд, Институт за новију историју Србије.
- Иванић, Делфа. „Брак или слободна љубав“. *Женски покрет*. I. (1921): 5–16.
- Коларић, Ана. (2017). *Род, модерност и еманципација; уредничке политике у часописима Жена (1911–1914) и The Freewoman (1911–1912)*. Београд, Фабрика књига.
- Миличић, М. Ђ. „Први гласак“. *Домаћица*. I. (1920): 2–3.
- Миличић, Анђелија. „Морално васпитање детета“. *Женски покрет*. X. (1935): 127–129.
- Непознат аутор. „Васпитачка срества, послушност и казна“. *Домаћица*. V. (1881): 176–181.
- Обрадовић, Доситеј. (2016). *Живот и прикљученија*. Нови Сад, Школска књига.
- Пековић, Слободанка. (2015). *Часопис по мери достојанственог женскиња*. Нови Сад, Матица српска.
- Поповић, Марко; Тимотијевић, Мирослав; Ристовић, Милан. (2011). *Историја приватног живота у Срба*, Београд, Слио.
- Самоуправа. „Жена и рат“. *Женски свет*. IV. (1913): 87–89.
- С. Ж. (по немачком пише). „Религиозно и морално васпитање женскиња“. *Женски свет*. II. (1892): 17–18.
- Вулетић, Александра. (2008). *Брак у кнежевини Србији*. Београд, Завод за уџбенике.
- Вулетић, Александра. (2002). *Породица у Србији средином 19. Века*. Београд, Историјски институт, Службени гласник.
- Здравковић, Милка. „Из песама Тугованке“. *Женски свет*, II. (1913): 248.

### Интернет извори:

- Епархија Шумадијска. „Проповед господина Јована, Епископа шумадијског, на литургији у Светотројичкој (стариј) крагујевачкој цркви, на Материце – 27. децембра 2009. године“. Приступ: 12.02.2025.- <https://www.eparhija-sumadijska.org.rs/index.php/vesti/1471-majka-koja-radja-i-vaspitava-dete-najbolji-je-boziji-saradnik>
- Светосавље. „Православна жена у савременом свету, Подела обавеза у породици и њено јединство“ – из књиге Н. Е. Лестова „Пут к савршеној радости“. Приступ: 12.02.2025. <https://svetosavlje.org/pravoslavna-zena-u-savremenom-svetu/7/>

Tina Prvulović<sup>1</sup>  
Emilija Pantelić<sup>2</sup>

UDK: 279.13-528.5  
Original research paper  
Submitted: 24.11.2025.  
Accepted: 11.01.2026.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2026.24.45.11>

## RITUALNI PROCES U HRIŠĆANSKOJ ADVENTISTIČKOJ CRKVI: POSMATRANJE SUBOTNJEG BOGOSLUŽENJA<sup>3</sup>

**Sažetak:** U ovom radu se analizira ritualni proces u Hrišćanskoj adventističkoj crkvi u Beogradu kroz posmatranje subotnjeg bogoslužjenja, sa ciljem razumevanja simbolike, strukture i društvene funkcije religijskog obreda u okviru manjinske verske zajednice. Korišćen je metod posmatranja sa učestvovanjem, kojim su obuhvaćeni prostorni, interakcijski i simbolički aspekti rituala. Posebna pažnja posvećena je ulozi obrazovanja, muzike i molitve u održavanju zajedničkog identiteta i kohezije vernika. U širem kontekstu, razmatra se položaj adventističke zajednice u Srbiji i problemi verskog pluralizma i distance prema manjinskim crkvama. Zaključuje se da ritualni proces u adventističkoj crkvi funkcioniše kao mehanizam integracije i reafirmacije religijskih vrednosti u sekularizovanom društvu, te kao prostor susreta teoloških, kulturnih i socijalnih značenja.

**Cljučne reči:** ritual, adventizam, religijska zajednica, simbol, verski pluralizam.

## RITUAL PROCESS IN THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH: AN OBSERVATION OF THE SABBATH WORSHIP SERVICE

**Abstract:** This study analyzes the ritual process in the Seventh-day Adventist Church in Belgrade through the observation of the Sabbath worship service, aiming to understand the symbolism, structure, and social function of religious rituals within a minority religious community. The participant observation method was employed, covering the spatial, interactional, and symbolic aspects of the ritual. Special attention was given to the role of education, music, and prayer in maintaining communal identity and cohesion among believers. In a broader context, the study examines the position of the Adventist community in Serbia and the challenges of religious pluralism and distance toward minority churches. The findings suggest that the ritual process in the Adventist Church functions as a mechanism for the integration and reaffirmation of religious values in a secularized society, as well as a space where theological, cultural, and social meanings intersect.

**Key words:** ritual, Adventism, religious community, symbol, religious pluralism

1 Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, student, tinapr.9@gmail.com, ORCID iD: 0009-0006-0823-6407.

2 Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, student, pantelicemilija@gmail.com, ORCID iD: 0009-0006-4513-2826.

3 Rad je nastao kao rezultat istraživanja na kursu Ritual, mit i simbol na Master studijama sociologije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu

## Uvod

Značaj koji religija ima u sociološkom proučavanju društva je neosporan. Religija je duboko ukorenjena u kulturi i svakodnevnim praksama ljudi. Stoga, posmatranje ritualnog procesa predstavlja krucijalni aparat za spoznaj društvene strukture i kohezije. U ovom radu se razmatra raznovrsna simbolika koju ima određeni religijski ritual. Daje se uvid u smisao i simboliku ritualnog procesa jedne verske zajednice, u ovom slučaju adventističke verske zajednice jednog milionskog grada, kako bi se prikazao način na koji verovanja i vrednosti postaju opipljive, satkane u svakodnevici.

Tema ovog rada je razmatranje ritualnog procesa adventističke religijske zajednice, sa fokusom na simbole, obrede i religijsku praksu karakterističnu za tu versku zajednicu. Sociološka relevantnost ove teme ogleda se u ispitivanju manjinskih verskih zajednica, njihovog položaja u društvu i njihovog odnosa sa većinskom verskom zajednicom. Istorijski gledano, kada govorimo o adventističkoj hrišćanskoj zajednici, nju karakteriše specifičan razvoj i duga tradicija na području Balkana. Pomenuta verska zajednica prisutna je na području Srbije još od početka dvadesetog veka, a zvanični status dobija tek 2007. godine. (Kuburić, 2010:145). S obzirom na to da je jedna od njenih osobenosti narativ koji je prožet primerima iz svakodnevice, kao i bliskosti članova zajednice - kako pastora sa vernicima tako i samih vernika, uviđamo da je posmatranje ritualnog procesa ove zajednice od izuzetnog značaja za utvrđivanje njenih karakteristika.

Prema tome, cilj ovog rada je povezivanje adventističke teologije sa posmatranim ritualom, ali i pružanje dubljih uvida u širi društveni kontekst u kome se adventistička zajednica u Srbiji nalazi. Centralno mesto ovog rada zauzeće zapisi i tumačenja posmatranog subotnjeg bogoslužjenja, usled čega će autori pokušati da što detaljnije predstave na koji način se ovaj ritualni proces odvija u okviru adventističke zajednice. Na kraju rada iznećemo dodatne predloge koji se tiču istraživanja i proučavanja Hrišćanske adventističke crkve.

## Nastanak i razvoj Hrišćanske adventističke crkve

Sociolog Piter Berger (Peter Berger) ističe da je današnji svet veoma religiozan, kao što je oduvek i bio, u nekim područjima i više nego ranije. Ideja da modernizacija dovodi do opadanja religioznosti - u društvu i u samoj svesti pojedinca je pogrešna. Da zaista živimo u sekularizovanom svetu, u svetu u kojem je minimalan uticaj religije i religijskih institucija na društvo, religijske institucije bi opstale u onoj meri u kojoj su uspele da se prilagode sekularizaciji. Međutim, činjenica je da ne samo da su religijske institucije opstale već i da je došlo do njihovog procvata, jer su uspele da se prilagode zahtevima sekularizovanog sveta

(Berger, 2008: 12–14). To znači da su religijske institucije formirale različite strategije (očigledno veoma uspješne) pristupa modernizaciji putem religijske dogme. Strategije prilagođavanja omogućile su i širenje denominacija u svetu, koje su odgovarale na potrebu čoveka u (post)moderni. Jedna od njih je i protestantska frakcija, adventistička hrišćanska crkva, koja je religijski narativ prilagodila modernom ruhu. S obzirom na razvoj pomenutih strategija, ne čudi ni porast denominacija u svetu, a samim tim i protestantskih denominacija.

Razumevanje adventističke crkve u savremenom srpskom društvu zahteva sagledavanje istorijskih korena šire protestantske reformacije. Kako bi se razumela unutrašnja dinamika u okviru adventističke crkve, njeni rituali i samu adventističku praksu, potrebno je osvrnuti se na reformske pokrete 16. veka, jer oni predstavljaju temelj adventističkog pokreta u svetu. Počecemo sa brojnim činiocima koji dovode do nastanka protestantske reformacije, a to su „humanističko oživljavanje klasične nauke i filozofije, rađanje novih teoloških i mističkih pokreta, buđenje etničkih i nacionalnih osećanja unutar same imperije” (Vukomanović, 2004: 27). Pored toga, autor navodi i druge, opštije činioce koji se tiču feudalnog sistema, u kome mali gradovi postaju novi urbani centri, aristokratija zahteva sve više, a seljaci ostaju u svojim podređenim položajima. Reformacija u 16. veku vezuje se za ličnost Martina Lutera i njegove pristalice koji predlažu promenu doktrine hrišćanske crkve i to vrlo simbolično, kačenjem devedeset i pet teza na vrata katedrale u Vitenbergu. Pored Martina Lutera, ne možemo govoriti o protestanskoj reformi ukoliko se ne osvrnemo na rad, Žana Kalvina, koji uspostavlja mnogo rigorozniji sistem i biva upamćen po istom. Na kraju, protestantska reforma izrodila je, pored luterizma i kalvinizma, mnoge druge ogranke, kao što su anglikanci, baptisti, kvekeri, ali i adventisti (Vukomanović, 2004). Dakle, reformacijski procesi iz 16. veka otvorili su put daljem razvoju i diverzifikaciji protestantskog hrišćanstva. U tom širem protestantskom okviru, tokom 19. veka nastaje i Hrišćanska adventistička crkva koja danas predstavlja globalnu versku zajednicu sa jasnom institucionalnom strukturom.

Hrišćanska adventistička crkva se upisuje u Registar crkava i verskih zajednica sa sedištem u Sjedinjenim Američkim Državama i osnovana je 1836. godine. Prema podacima iz 2010. godine broji 16 641 357 vernika i 69 052 crkve. Prema podacima preuzetim sa zvaničnog sajta Adventističke crkve iz 2024. godine, broj vernika iznosi 23 684 237, a broj crkava 103 869 (Hrišćanska adventistička crkva)<sup>4</sup>. Adventisti predstavljaju deo hrišćanske zajednice koji veruje u drugi Isusov dolazak, a jedna od glavnih karakteristika je svetkovanje subote u okviru četvrte zapovesti Dekaloga. Nastaje iz advennog pokreta u 19. veku na čelu sa Vilijamom Milerom koji je propovedao drugi Isusov dolazak 1844. godine. Ovaj događaj u

4 Podaci o broju vernika preuzeti su sa zvaničnog sajta Hrišćanske adventističke crkve (<https://www.adventistarchives.org/>).

okviru razvoja adventističke crkve poznat je kao „veliko razočaranje” zbog Isusovog nedolaska, što za posledicu ima veliko osipanje Milerovih pristalica.

Značajna ličnost koju bi trebalo pomenuti kada se govori o osnivanju adventističke crkve nakon Milera je Elen Vajt. Elen Vajt Isusov nedolazak tumači kao ulazak Isusa u nebesko svetište i na osnovu ovog učenja, Vajt usmerava dalji razvitak adventističke crkve.

### **Karakteristike adventističkog učenja i verovanja**

Adventističko učenje i verovanje ima nekoliko značajnih karakteristika. Pre svega, adventisti veruju u Sveto pismo kao u Božju reč, koja će pomoći ljudima u spasenju i u to da ljudi sami mogu izabrati da li će verovati u Hrista ili ne (što ukazuje na to da adventisti ne veruju u predestinaciju nalik na neke frakcije u okviru protestantske crkve). Oni veruju u Dekalog, odnosno u Deset Božjih zapovesti kao vodilju svih naroda, da je sedmi dan (subota), namenjena svima i da je Bog stvorio svet za šest dana i ušao u počinak sedmog. Zbog toga svetkovanje počinje u petak uveče po zalasku sunca, a završava se u subotu nakon zalaska sunca. Iako prihvataju Bibliju kao ne samo osnovni, već i jedini izvor sopstvenog učenja, njena tumačenja nisu nepromenljiva. Ukoliko Generalna konferencija na svojim zasedanjima dođe do dubljeg razumevanja Biblijskih tekstova, može doći do revizije učenja (Kuburić, 2010).

Centralna tema adventističke crkve je Drugi Hristov dolazak. Ovaj događaj tiče se nauke o poslednjim događajima, odnosno adventističkim verovanjima vezanim za budućnost sveta. Drugi Isusov dolazak biće vidljiv svima, usled čega će mrtvi i živi pravednici otići na Nebo. Nepravednici koji budu bili živi u toku Isusovog dolaska umreće, a nepravedni mrtvi će tu i ostati do Drugog vaskrsenja. Nakog toga sledi Milenijum, koji označava hiljadu godina Hristovog carevanja na Nebu sa spasenima. Nakon hiljadu godina, anđeli, Hristos i Sveti grad silaze na Zemlju koju vaskrsli nepravednici opkoljavaju sa Sotonom. Međutim, Bog ih uništava i svet ostaje oslobođen od grehova. Tada nastaje Nova Zemlja, večni dom u zajedništvu sa Bogom. Još jedna od značajnih karakteristika adventista je verovanje da sve što poseduju pripada Bogu, zbog toga je davanje desetka i darova jedan od značajnih elemenata adventističke službe. Za adventiste postoji jedan Bog (Otac, Sin i Sveti duh) ovaploćen u Isusu Hristu koji podnosi žrtvu na krstu u ime čovekovih grehova i koji će ponovo doći među ljude. Zbog toga je i izuzetno bitan način života, s obzirom na to da adventisti veruju da je svaki pojedinac Hram u kojem se nalazi Sveti Duh. U okviru njihovog verovanja spada i uzdržavanje od različite vrste poroka, alkohola, duvanskih proizvoda i narkotika, od „nečiste” hrane, ali i pravilne zdravstvene navike. Pošto je um mesto gde se nalazi Sveti Duh, potrebno je očuvati zdrav um u zdravom telu, te statistike pokazuju da se adventisti manje razboljevaju u odnosu na ostatak populacije (Walton

prema Kuburić, 2010: 151). Kada je u pitanju način života, brak kod adventista predstavlja doživotnu zajednicu muškarca i žene, pri čemu je važno da partneri budu iste vere. Ranije, sklapanje brakova između pripadnika različite vere u okviru adventističke crkve nije bilo dozvoljeno. Međutim, danas sklapanje brakova između dva pripadnika iste verske zajednice, kao što je i napomenuto, ostaje na nivou preporuke. Svaki vid rastave u braku je zabranjen (osim ukoliko u pitanju nije preljuba), svaka veza i seksualna veza izvan braka je greh, kao i homoseksualnost (Kuburić, 2010).

### Adventistička verska zajednica u Srbiji

Adventistička crkva se u registar verskih zajednica u Srbiji upisuje 2007. godine, a verska zajednica osnovana je 1903. Podaci iz 2010. pokazuju 7000 vernika i 175 crkava (Kuburić, 2010)<sup>5</sup>. Prvi misionari adventističke crkve pojavljuju se 1890. godine na teritoriji Vojvodine. U to vreme osnovano je Društvo koje je bilo zaduženo za prevođenje adventističke literature, ali i širenje adventističke prakse. Ukoliko neko želi da postane član crkve, mora biti podvrgnut obredu biblijskog krštenja, a ono se vrši uronjavanjem u vodu. Prvo krštenje obavljeno je takođe u Vojvodini, a prve crkve nastaju u Kumanu i Titelu. Adventistička crkva u Beogradu organizovana je 1925. godine, a reorganizovana 1992. godine pod imenom „Jugoistočna evropska unija” (njoj pripadaju Srbija, Bosna i Hercegovina, Crna Gora i Makedonija) (Kuburić, 2017).

Hrišćanska adventistička crkva u Srbiji deluje kao registrovana verska zajednica u skladu sa *Zakonom o crkvama i verskim zajednicama*<sup>6</sup> („Sl. glasnik RS”, br 36/2006). Putem ovog zakona utvrđuje se da su crkve i verske zajednice nezavisne od države i jednake pred zakonom. Pored toga, putem ovog zakona se verskim zajednicama garantuje verska sloboda (član 6). Kao institucionalni akter, koji takođe ima i svojstvo pravnog lica (član 9), adventistička crkva poseduje jasno definisanu unutrašnju organizaciju i samostalno uređuje bogoslužjenje, verski život i obrazovne aktivnosti. Takođe, adventistička crkva, prema pomenutom zakonu, ostvaruje saradnju sa državom u okvirima unapređenja verske slobode i opšteg dobra (član 28).

U okviru institucionalnog sistema adventistička crkva ne deluje samo kroz bogoslužbene aktivnosti, već i kroz niz povezanih ustanova i organizacija koje doprinose njenom religijskom, obrazovnom i kulturnom radu. Među njima se izdvajaju ustanove poput knjižare Preporod, časopisi (poput Glasnika) i dopisna biblijska škola, kao i ADRA (adventistički dobrotvorni rad) na teritoriji Balkana

5 Do novijih podataka o broju vernika i crkava, istraživači u trenutku pisanja rada nisu uspjeli da dođu.

6 Preuzeto iz Zakona o crkvama i verskim zajednicama (2006) ([https://www.paragraf.rs/propi-si/zakon\\_o\\_crkvama\\_i\\_verskim\\_zajednicama.html](https://www.paragraf.rs/propi-si/zakon_o_crkvama_i_verskim_zajednicama.html)).

(Kuburić 2010). „ADRA Srbije radi sa ljudima pogođenih siromaštvom i nevoljom kako bi se pokrenule pravedne i pozitivne promene kroz osnažujuća partnerstva i odgovorno delovanje“, (Mitrović, 2014:241). Adventistička humanitarna organizacija u Srbiji usredsredila se na nekoliko oblasti delovanja: rodno zasnovano nasilje, uključivanje ranjivih grupa u društvo i pomoć pri prirodnim katastrofama (Mitrović, 2014: 242–245).

Adventistička crkva poznata je po obrazovanju i velikom broju univerziteta, fakulteta i škola u svetu. Filozofija o obrazovanju uglavnom je praćena idejama i delima ranije pomenute Elen Vajt. Razlog je pre svega filozofija da učenici na svim nivoima školovanja treba da budu obrazovani u okviru sopstvenog religijskog obrazovanja (1870. godine razvijaju sopstveni školski sistem). Adventisti govore o celoživotnom učenju, ali ne samo u kontekstu obrazovanih radnika ili propovednika, već celokupnoj zajednici. Čitava zajednica bi trebalo da učestvuje u programu proučavanja lekcija koji se primenjuje u celom svetu i to kroz Subotne škole i male grupe u crkvama. Tako, tokom prvog dela subotnjeg služenja, vernici učestvuju u diskusiji u grupama o teološkim temama koje su unapred određene i kućno proučavane. Dakle, teološka edukacija nije ograničena samo na fakultete, već se širi na čitavu zajednicu i postaje svakodnevnica pripadnika adventističke crkve (Kuburić, 2017).

Obrazovanje propovednika u Srbiji počinje u Beogradu 1931. godine. Nakon brojnih premeštanja (na primer u Zagreb), ponovo se odvija u Beogradu od 1992. godine. Danas je Teološki fakultet u Beogradu akreditovan od strane Adventističke akreditacione komisije (Adventist Accrediting Association), odnosno međunarodnog sistema vrednovanja unutar adventističkog pokreta. Studenti na fakultetu obavljaju praksu u lokalnim crkvama, a nakon što postanu diplomirani teolozi raspoređuju se kao propovednici. U Beogradu, delovanje misionarskih verskih pokreta kao što je i adventistička crkva, obeleženo je misijom da se Hriстовo jevanđelje širi svima. Propovednici, to jest oni koji su obrazovani kroz teološko školovanje, služe kao edukatori vernika i to na kraju postaje motivacija za osnivanje Teološkog fakulteta u Beogradu (Kuburić, 2017).

U Srbiji Hrišćanska adventistička crkva, uz Subotnu školu i dodatne obrazovne aktivnosti pri crkvi, osnovala je gimnaziju kao i Teološki fakultet. Školovanje ima za cilj da osposobi vernika u spoznaji Hrista, kroz razumevanje hrišćanske doktrine koje je stečeno izučavanjem Svetog pisma, ali i za službu zajednici koja podrazumeva humanitarni i misionarski rad (Janković, 2025: 103–104). Subotna škola se odvija u okviru bogosluženja i vernici je smatraju najznačajnijim delom službe. Pastva se deli u vidu malobrojnih grupa, u okviru kojih se međusobno diskutuje o unapred određenoj temi za proučavanje tokom tromesečnog perioda, o kojoj je svako od njih tokom nedelje čitao i promišljao. Svi vernici podstiču se da aktivno učestvuju u diskusiji, tumačeći tekst i iskazujući svoje stavove i zaključke o temi koja se obrađuje (Janković, 2025: 106).

### **Položaj adventističke verske zajednice i verska distanca u Srbiji**

Verska trpeljivost se pojavila još u 11. veku, kao potreba za dopuštanjem ispovedanja druge vere strancima na teritoriji određene države radi održavanja prvenstveno političkih i ekonomskih veza, kada je Karlo Veliki izdejstvovao zaštitu hodočasniciima koji su išli u Palestinu. U doba reformacije, verska sloboda se proširuje, da bi se naposljetku u manjoj ili većoj meri obezbedila zaštita verskih manjina (Lanares, 1997; navedeno prema Kuburić, 2001: 139). Međutim, kada se posmatraju odnosi između različitih religijskih grupa mogu se uočiti različiti odnosi netrpeljivosti. Ova netolerancija se javlja zbog predrasuda koje se pojedincima ili grupama pripisuju. U društvima u kojima postoji mnoštvo različitih religija, ali oskudno religijsko obrazovanje, verski i kulturni pluralizam deluje različito (Kuburić, 2001: 140–144). U tom kontekstu moguće je i sagledati položaj adventističke verske zajednice, jer je upravo Srbija zemlja u kojoj verski pluralizam i dalje deluje različito. Hrišćanska adventistička zajednica u Srbiji, kao manjinska verska grupa, trpi posledice različitih stereotipa vezanih za male verske zajednice, te je često sklona iskrivljenoj predstavi njenog bivstvovanja u društvu. Samim tim, put ka istinskom razumevanju i toleranciji ove verske manjinske zajednice je veoma složen, što oslikava i studija autora Milosavljevića.

U okviru istraživanja Radivoja Milosavljevića nailazimo na karakteristike adventista u Srbiji i na Balkanu nakon 90-ih godina, kao i na odnose netolerancije između dominantnih i manjinskih verskih zajednica. Dakle, kada govorimo o demografskim karakteristikama vernika u vreme pisanja studije, navodi se da veliki deo vernika čine stariji, dok je manja prisutnost mladih vernika. Kao razlozi za to izdvajaju se česta emigracija mladih u druge države, sekularizacija ali i činjenica da je adventistička verska zajednica znatno manja od dominantne verske zajednice u Srbiji, a većinska populacija pravoslavne veroispovesti. Pored toga, postoji mala prepoznatljivost adventista u društvu. Adventisti u Srbiji se percipiraju kao jako mala verska zajednica, često i kao sekta, te ih većinsko pravoslavno stanovništvo posmatra sa određene distance, nekada čak i sa dozom nepoverenja (Milosavljević, 2001).

U srpskom društvu postoji mala informisanost o samoj adventističkoj crkvi, ko su adventisti i u šta ova verska zajednica veruje, što ostavlja širok prostor za rast stereotipa i netrpeljivosti. Iako su adventisti u Srbiji prisutni čak i više od jednog veka, a pogotovo u Vojvodini, Beogradu, Nišu i slično, ponekad se smatraju stranom crkvom. S obzirom na to da se srpski nacionalni i kulturni identitet vezuje za pravoslavlje, adventistička crkva u Srbiji se suočava sa brojnim barijerama. Međutim, teolog Radivoje Milosavljević navodi da se kroz adekvatno planiranje novih programa ovakvi stavovi mogu promeniti, te predlaže brojna rešenja, poput veće integracije mladih kroz različite aktivnosti, misionarski rad i

razvoj humanitarnih i obrazovnih projekata što bi poboljšalo ugled adventističke crkve (Milosavljević, 2001).

Najveći talas netrpeljivosti između Srpske pravoslavne crkve i adventista nastupa tokom raspada Jugoslavije, ali i tokom NATO bombardovanja 1999. godine. Srpska pravoslavna crkva se poistovećuje sa srpskim identitetom, te adventisti mogu delovati kao pretnja jer privlače i etničke Srbe. Adventisti su čak viđeni kao američka crkva koja često može zastupati američke interese. Što se tiče netrpeljivosti, danas postoji manja tenzija u Vojvodini zbog multietničke sredine, što Vojvodinu čini otvorenijom po pitanju religijskog pluralizma. Odnosi sa državom su uglavnom korektni, ali Srpska pravoslavna crkva i dalje gaji dozu netrpeljivosti prema adventistima, često ih izjednačavajući sa sektom, što svedoči o problemima pravoslavlja u Srbiji sa religijskim pluralizmom (Hofmeisterová, 2018). Na kraju, može se zaključiti da sam položaj adventističke verske zajednice u Srbiji odražava širu sliku odnosa između većinskih i manjinskih religijskih grupa. Percepcija adventista u srpskom društvu povezana je sa nacionalnim identitetom, s obzirom na to da pravoslavna vera ima veliku ulogu u oblikovanju srpskog nacionalnog identiteta. Prema tome, percepcija adventista u srpskom društvu može biti određena i samim narativom Srpske pravoslavne crkve. Međutim, kroz edukaciju i dijalog, ali i kroz humanitarne aktivnosti, moguće je izgraditi i razviti istinsku versku toleranciju.

### **Značaj rituala u religijskim zajednicama**

Ritual spada u najkompleksnije oblike simboličkog izražavanja i uključuje reči, pokrete, zvukove, slike, predmete i sama ljudska tela, te sve to zajedno navedeno sažima u osobeno religijsko iskustvo (Vukomanović, 2022: 37). U ritualu se rađa uverenje da su religiozne zamisli verodostojne, a religiozna uputstva ispravna. U njemu svet kakav se živi i svet kakav se zamišlja sjedinjuju se i postaju isti (Gerc, 1971:38). Jedna od njegovih funkcija je i potvrđivanje kolektivnog identiteta i pripadnosti samih učesnika transformišući njihovo individualno sopstvo, stoga ritual ne opisuje samo društveni poredak već ga aktivno stvara (Vukomanović, 2022: 37). Sam ritualni proces otkriva društvenu strukturu određenog kolektiva, gde se potvrđuju i stvaraju uverenja što dovodi do veće integracije njegovih učesnika u (religijsku) zajednicu.

Način na koji se definiše ritual, određuje se i njegova analiza, te se pri razmatranju rituala uzima u obzir i tumači vremensko, kontekstualno, situaciono, ljudsko i materijalno spakovano u simboličko. Posebno je potrebno obratiti pažnju na relaciju između učesnika rituala, onome što oni čine, kao i ulogama koje zauzimaju u ritualnoj aktivnosti. Ritual se proučava tako što se posmatra i tumači konkretan obred. Prilikom posmatranja rituala Vukomanović napominje da je potrebno da istraživač uključi sva čula, kao i da dokumentuje sam ritualni proces u

skladu sa tehnološkim mogućnostima – audio i video materijali (Vukomanović, 2022: 38).

U analizi bogoslužjenja u hramu Hrišćanske adventističke crkve na Vračaru u Beogradu, biće dat prikaz sledećih ritualnih elementa: prostor, vreme, čula, upotreba jezika i naravno same ritualne aktivnosti.

### **Metodologija**

Posmatranje je prikupljanje podataka o pojavama putem njihovog neposrednog čulnog opažanja. Upravo činjenica da iskustvene pojave ulaze u neposredni čulni opažaj istraživača, daje posmatranju poseban epistemološki status. Posmatranje proširuje istraživačevo iskustvo na osnovu koga stiče realističan utisak proučavanog predmeta (Milić, 1965: 345). Stoga, sociolog Vladimir Ilić postulara da posmatranje daje naučnom istraživanju draž metodičnog i istovremeno poimanja potencijalnih zabluda koje postoje na polju opštih teorijskih orijentacija (Ilić, 2014: 62).

Osnovna ideja posmatranja, kao naučnog metoda, jeste da se istražuju društveni procesi u svom prirodnom okruženju. Ključni metodološki aspekt posmatranja tiče se samog posmatrača i akta posmatranja. Istraživač može biti u različitom položaju kada koristi metod posmatranja. Položaj istraživača je mahom stvar izbora, ali i realnih mogućnosti kao i istraživačkog pitanja (Bešić, 2019: 294–299).

U posmatranju sa učestvovanjem, gde je istraživač ujedno i učesnik u aktivnostima zajednice, uloga posmatrača jeste da ne utiče, koliko je to moguće, na društvenu praksu posmatrane zajednice (Bešić, 2019: 299). Zbog toga je posmatranje sa učestvovanjem najteži oblik sociološkog prikupljanja podataka, te Milić ističe da se zbog toga veoma mali broj istraživača usudi na ovaj način istraživanja, iako ovakvo prikupljanje podataka posmatrane pojave ima nesumnjive naučne prednosti (Milić, 1965: 355).

Zbog svega navedenog polazna pretpostavka izlaska na teren bila je samo posmatranje religijskog ritualnog procesa, ukoliko je moguće bez učestvovanja, što se nije desilo. Okolnosti su nalagale da se istraživači uključe u ritualni proces, kao i u razgovor sa vernicima i sveštenicima.

### **Opis bogoslužjenja**

Godine 1933. adventistička verska zajednica u Beogradu kupila je plac u tadašnjoj ulici Božidara Adžije (današnoj Radoslava Grujića, gde se i danas nalazi) na Vračaru, sa namerom da sagradi sebi stalni hram odnosno stalno mesto okupljanja i aktivnosti. Gradnja je započeta 1935. godine, a svoja vrata otvorila je vernicima 13. avgusta 1938. Ubrzo je u istoj zgradi osnovano udruženje za pomoć

siromašnima u gradu. I danas se u sklopu iste zgrade nalazi ADRA – humanitarna organizacija adventističke zajednice za pomoć najugroženijima.<sup>7</sup>

Arhitektonski gledano, hram je u formi višespratnice, pravougaonog oblika sa izdvojenim višim delom na jednom uglu. U tom delu zgrade na spoljašnjoj strani nalazi diskretan krst i natpis „Hrišćanska adventistička crkva“. Deo zgrade u kojoj se održavaju bogoslužjenja, sastoji se od dva sprata, prizemlja i podruma (gde se nalaze toaleti). Na ulasku u crkvu – u prizemlju, nalazi se fiskulturna sala i prostorija za dečiji boravak. Tu je i mala „recepција“ i lice koje je zaduženo za prijem vernika. Drugi sprat čine službene prostorije. Po dolasku na treći sprat, od hodnika se odvajaju velika staklena vrata, koja vode u veliku crkvenu salu. Sala je podeljena na dva nivoa – prizemlje i galeriju. U čelu prizemlja molitvene sale je govornica – naglašen deo sa lučnim prelazom i stubovima koji imaju ukrase, a iza nje su takođe prostorije. U prizemlju crkvene sale, desno do ulaza, nalazi se mala prostorija glavnog sveštenika.

Klupe u prizemlju su raspoređene u tri reda. Kako se na gornjem nivou nalazi galerija, subjektivna procena istraživača je da u crkvenu salu može da se smesti oko 1000 vernika. Molitvena prostorija je okrećena u belo, i veoma je svetla, zahvaljući prozorima velikih formata koji se nalaze sa obe strane, u oba nivoa prostorije. Centralni deo prostorije gde se nalazi govornica je ovalnog oblika. Sa strane lukova pozicioniraju se tri para velikih zvučnika, dok prostor dodatno osvetljavaju dva luster a velikih dimenzija – jedan postavljen iznad govornice, a drugi na sredini crkvene sale. Sala se odlikuje izuzetnom čistoćom. Cela prostorija je bez mirisa.

Bogoslužjenje je svake subote, a vreme početka je u devet i trideset izjutra. Služba vremenski traje oko dva sata. Svaki vernik na ulasku u crkvenu salu dobija informator o temi službe, govornicima, aktivnostima u toku sedmice i njihovom vremenskom zbivanju, kao i o rasporedima propovedi i propovednika za naredne dve subote.

U toku službe smenjuju se gosti govornici – teolozi ali i istaknuti vernici, zajedničko pevanje verskih pesama, kao i pojedinačni muzički nastupi. Svaki deo službe – govornike, pesme i individualne nastupe umetnika, najavljuje moderator. Drugi sat službe određen je za diskusiju. Vernici se odvajaju u grupe. Svaku grupu vodi zaduženi obučeni vernici koji pokreću diskusiju među članovima zajednice. Naposletku glavni govornik izlazi pred vernike za govornicom, i drži govor do kraja službe. Na kraju službe oni koji žele da individualno porazgovaraju sa glavnim sveštenikom to mogu da učine u pomenutoj prostoriji – vrata na njoj su uvek otvorena, dok ostali vernici diskutuju među sobom. U narednom tekstu biće opisano detaljno na koji način se odvija proces subotnjeg bogoslužjenja.

7 Istoriijat crkve preuzet je sa zvaničnog sajta Hrišćanske adventističke crkve u Srbiji (<https://www.hacbg.org/>).

Tokom subotnjeg bogoslužjenja, vernici ulaze u crkvu, a pored međusobnog pozdravljanja, pozdravljaju ih i pastori. Pastori uglavnom poznaju imena vernika. Najzastupljeniji starosni kontigent je 45 i više godina, ali ima i mladih. Mladi se obično raspoređuju na klupama ispred i blizu oltara i govornice, dok su stariji raspoređeni iza njih. U nekoliko slučajeva javlja se dolazak čitave porodice. Većina vernika se međusobno poznaje. Pre početka službe svi vernici se smeštaju na klupe i međusobno tiho razgovaraju.

Subotnje služenje otvara pastor svojim uvodnim govorom, pominjući teme koje će se obrađivati na službi toga dana. Nakog govora sledi pesma iz adventističke pesmarice, koju bi svi vernici trebalo zajedno da izvode uz muzičku pratnju. Tokom trajanja pesme se stoji, a nakog toga pastor poziva na molitvu. Većina vernika peva. Svaki vernik, ako nema pesmaricu kod sebe, dobija je, kako bi mogao da učestvuje u kolektivnom pojanju. Mladi vernici koriste mobilne uređaje na kojima su tekstovi iz pesmarice.

Poziva se na klečanje, ali se navodi da je u redu ukoliko vernik iz nekog razloga nije u mogućnosti da klekne. Pored toga, pastor vodi govor o zahvaljivanju Bogu, a nakog govora svi vernici izgovaraju „amin” i ustaju. Na govornicu izlazi sledeći govornik, koji obrađuje određenu temu. U govoru je spomenuto nekoliko motiva:

- 1) razočaranje u veru,
- 2) ljubav koja se ne predstavlja kao osećaj već kao odluka,
- 3) istina koja je u poslušnosti, a ne u znanju,
- 4) molitva i njene funkcije.

Govor uključuje postavljanje pitanja vernicima i mnoštvo sekularnih primera koji se povezuju sa čovekovom sudbinom. Nakon završetka govora svi vernici izgovaraju „amin”. Usledilo je pozivanje gošće iz Rusije koja će otpevati narednu pesmu. U ovom slučaju vernici sede, aktivno slušaju gošću, a pastori stoje pored govornice. Sledeća aktivnost je podela na grupe i interaktivna diskusija o zadatim pitanjima. Pastori dele vernike u manje grupe pri čemu mladi uglavnom ostaju sa mladima, a stariji sa starijima. Svaka grupa dobija svog pastora, koji postavlja pitanja i upućuje na teme današnje diskusije. Pitanja koja možemo izdvojiti iz interaktivne diskusije su:

- 1) Kako je to Božija ljubav bezuslovna?
- 2) Šta za nas simboliše Isus na krstu?
- 3) Šta je odgovor na Božiju ljubav?

Navedena pitanja su za svaku grupu vernika ista, ali od odgovora vernika zavisi u kom se smeru diskusija kreće i kakva dodatna pitanja će biti postavljena unutar grupe. Tokom trajanja diskusije, pastor podstiče svakog člana grupe da odgovori na pitanje, uputi sugestiju ili da se jednostavno nadoveže na datu tematiku. Ukoliko vernik ne želi da u datom trenutku govori, ne biva primoran, ali preporučuje se da učestvuje u diskusiji. Razgovor se završava pitanjem „Šta je odgovor na Božiju ljubav?”, a pastor upućuje na odgovor koji podrazumeva smirenost, jer

ističe da se tako najbolje može razumeti Bog, a da je Božija ljubav gorivo pomoću kog ljudi žive, to utiče na sve i menja ljude, te nijedna osoba ne može ostati ravnodušna kada spozna šta je Bog uradio za nju. Više puta u toku razgovora se naglašava da je važno davati ljubav i to ne samo Bogu, već i drugima.

Dok traje diskusija, pri samom njenom kraju počinje skupljanje darova. Iako je darivanje dobrovoljno, većina vernika daje dar. On se prikuplja na dva načina. Prvo se po završetku razgovora dele crvene platnene futrole u koje se ostavljaju darovi. Drugi način je da đakoni prolaze pored vernika sa drvenim korpama u koje se stavlja dar. Nakon razgovora, pastor se moli za sve u grupi u kojoj se nalazi, svi vernici pognu glavu, a na kraju se izgovara „amin”. Na kraju diskusije, pastor istraživače poziva na prisustvo Subotnoj školi. Pastor navodi da se u Subotnoj školi proučavaju na tromesečnom nivou određeni Biblijski tekstovi i teme.

Nakon razgovora ponovo sledi pesma, koju svi vernici pevaju, a potom pastor, kao i na početku službe, poziva vernike da kleknu. Dok vernici kleče, glave su im pognute i većina vernika žmuri, samo nekolicina njih drži oči otvorene. Na kraju se prinose darovi, izražava se zahvalnost za darove od strane pastora i govornika i pastor se moli da darovi odu u prave ruke, posle čega pastor i govornici, zajedno sa vernicima izgovaraju „amin”. Služba se nastavlja poslednjim govorom pastora. Pastor govori o tome šta znači tražiti gospodnje lice. Govor je uglavnom ispunjen pozivanjem na psalame koji su povezani sa temom o kojoj se govori. Primećeno je pominjanje velikog broja primera iz svakodnevnog života. Govori se o svakodnevnim radnjama i problemima. Pastor potom poziva na molitvu, te vernici pognu glavu. Nakon izlaganja i molitve, sledi pesma koju ponovo svi vernici pevaju. Na kraju, vernici stoje, potom sednu pognute glave žmureći jedan minut. Bogoslužjenje se završava.

### **Deskripcija i tumačenje**

Na samom početku analiziranja posmatranog opaža se postojanje prostora za decu i multifunkcionalne sale, što ukazuje na postojanje obrazovnih institucija u okviru crkvenog prostora. Ovo zapažanje saglasno je sa teorijskim razmatranjima o značaju obrazovanja za adventističku zajednicu. Potom, svaki vernik na ulazu dobija informator u kome se nalaze informacije o narednim subotnjim bogoslužjenjima (naredne dve subote) što pokazuje da su sve obrađivane teme na službi unapred određene, odnosno da su vernici informisani od strane crkve koje teme će se obrađivati pre nego što dođu na samu službu.

Kada se govori o generacijskoj strukturi, postavljanje mlađih članova napred može biti povezano sa brigom ove verske zajednice za obrazovanje mladih u okviru vere i njihovu uključenost. Mladi su bliže oltaru, govornici i bliže izvoru muzike, što može biti shvaćeno kao pridavanje posebnog značaja mladima, koji su u manjini u odnosu na većinu vernika. Stariji vernici se raspoređuju iza mladih,

te se oni mogu interpretirati kao stabilna pozadina zajednice, koja podržava mlađe članove zajednice u procesu individualnog razvoja kroz adventističko učenje, ali i procesu razvoja kolektivnog identiteta.

Međusobno pozdravljanje i poznavanje većine vernika od strane pastora govori o integrisanosti u samu zajednicu, o značaju koji adventisti pridaju ličnom kontaktu unutar zajednice i o tome da vernici verovatno biraju jednu crkvu za bogoslužjenje. Crkva se u ovom slučaju ne posmatra kao institucija, već kao brat-sestrinska zajednica u kojoj se razvija kako ljubav prema Bogu, tako i prema ostalim članovima verske zajednice.

Opauža se, da je značaj muzike u adventističkom bogoslužjenju veliki, s obzirom na to da nakon svakog govornika nastupa pevanje pesme iz adventističke pesmarice. Ovo se može posmatrati kao povezivanje vernika među sobom, deljenje iskustva koje ih integriše u zajednicu. Većina vernika praktikuje pevanje, što ukazuje na ritualni značaj muzike u adventističkom bogoslužjenju. Muzika je u adventističkom kontekstu doživljava kao sredstvo slavljenja Boga, ali i jačanja kohezije unutar verske zajednice.

Klečanje tokom same molitve ukazuje na adventističku poniznost pred Bogom, međutim, činjenica da članovi nisu obavezani na klečanje nudi uvid u pragmatizam unutar adventističke zajednice, ali i brigu o mogućnostima, potrebama i zdravlju svakog vernika ponaosob. Fleksibilnost u obredima ukazuje na odsustvo rigidne formalnosti. Pored toga, zajedničko klečanje, zatvorene oči tokom molitve, pognuta glava ali i izgovaranje reči „amin” sugerise na postojanje jedne kolektivne discipline i sinhronizovanosti unutar same zajednice.

Kada se posmatraju načini na koji se vernici ponašaju u toku samih izlaganja pastora i drugih govornika, može se primetiti da većina vernika aktivno sluša izloženo. Zapažena je nekolicina vernika koja bi koristila mobilni telefon, ali sem ovakvih momenata, ne mogu se navesti drugi momenti „nepažnje”. Vernici su uglavnom usredsređeni na trenutna izlaganja, što pokazuje na predanost bogoslužjenju na čemu i sama adventistička crkva insistira kada je u pitanju subotnje bogoslužjenje.

U toku govora izuzetno je naglašen značaj molitve, ali ne samo kao dužnosti jednog vernika, već kao čin međusobnog povezivanja između vernika. O značaju molitve, drugi govornik ističe da je molitva stanje uma. Postulira da ona ne bi trebalo da bude mehanička, već misaona stvar. Ovo razmatranje će biti objašnjeno kroz primer dat na samom bogoslužjenju. Govornik je tokom bogoslužjenja ukazao na incident sa rudarima u Čileu 2010. godine u kome je 33 rudara ostalo zarobljeno 700 m pod zemljom. Spasavanje je trajalo 69 dana nakon tog obrušavanja rudar Hose shvatio je da samo Bog može da ih spasi. Drugi rudari, znajući da je Hose hrišćanin, zamolili su ga da ih vodi u molitvi. Svih 69 dana su imali zajedničku molitvu u 12 časova i u 18 časova popodne. I rudari koji nisu bili hrišćani su se pridružili zajedničkoj molitvi. Svih 33 je spašeno i putuju po

svetu svedočeci o snazi molitve. Najvažnija osobina molitve je ta da omogućuje povezanost sa Isusom. Adventisti smatraju da Bog želi da ljudi žive u duhovnom svetu sa njim i da se poistovete sa njime u svako doba u koje putuju kroz sekularni mračni svet. Na kraju ne preostaje ništa sem da se traži Boga i da se uzda u njegovu reč. To prema adventističkom verovanju pruža nadu i veru u to da ljudi nisu osuđeni na beskrajno lutanje i večnu smrt.

Kroz dat primer se primećuje ritualni značaj molitve, pogotovo u situacijama u kojima, prema adventistima, u sekularnom svetu se nailazi na prepreke i izazove. To ponovo vodi ka osnovama adventističke teologije, odnosno ka potragom za Bogom i njegovim spasenjem u svakodnevnim situacijama, ali upućuje i na značaj zajedništva. Molitva međusobno povezuje vernike, ali i one koji nisu verujući. Molitve nisu standardizovane već su reči smišljene u trenutku, što navodi na spontanost vernika tokom izgovaranja molitve. Ta spontanost ukazuje na doživljavanje molitve kao iskren i lični razgovor sa Bogom, a ne formalnost. S obzirom na to da adventistička ideologija insistira na građenju iskrenog odnosa sa Bogom, smišljanje molitve na licu mesta može biti povezano sa preporukom da se govori „iz srca”, a ne iz navike ili rutine. To omogućava vernicima da slobodno iskažu svoja osećanja, molbu ili zahvalnost Bogu, što predstavlja ličnu inicijativu vernika. Način na koji se molitva iskazuje odudara od formalnog, hrišćanskog, unapred određenog čitanja molitve, što ukazuje na neformalnost i slobodu u njenom iskazivanju u skladu je sa adventističkim teologijom. Odnos između Boga i vernika poima se kao direktan, svaki vernik ima pravo da pristupi Bogu i to ne kao pasivni član verske zajednice, već kao aktivni učesnik u ovom odnosu, stoga nije potrebno koristiti bilo kakvu vrstu posrednika između Boga i vernika.

Teme koje su obrađivane u toku bogoslužjenja jesu karakteristične u okviru adventističke teologije. Pitanje kome je najveći deo službe posvećen je Drugi Hristov dolazak, u vidu prepoznavanja lica Božijeg- zašto će ono za nekoga biti lice radosti, a za drugoga pak lice užasa? Ovaj eshatološki moment bogoslužjenja naglašava potrebu za disciplinovanom životom u očekivanju Drugog Hristovog dolaska i služi kao sredstvo odbacivanja sumnji (ukoliko ih ima) u vizuju budućeg sveta. Ukoliko se poštuju data verska načela, Drugi Hristov dolazak kod ljudi neće izazivati strah, već radost usled spasenja, kako izlažu i razmatraju govornici.

Ljubav, koja se izdvaja kao centralna tema većine diskusija u okviru posmatranog bogoslužjenja posmatra se kao odluka, koju čovek ne može sam doneti, već i aktivno održavati, što ukazuje na podudaranje sa adventističkom teologijom o ljubavi kao izboru što ilustruje rečenica prvog govornika: „Ja sam doneo odluku da ljubim Boga i to nije osećaj to je odluka – ljubav je odluka”. Kako navodi prvi govornik „ako ne ljubimo jedni druge bićemo neposlušni, ovo nije preporuka Hristova već zapovest”.

Tema istine koja je u poslušnosti uklapa se u adventističku tezu da vera ne ostaje samo na intelektualnom nivou, već i na praktičkom nivou. Vera se ogleda

i u načinu života, te je u ovom kontekstu važno pomenuti poštovanje subotnjeg bogoslužjenja, brigu o zdravlju, uzdržavanje od poroka, određene vrste hrane, ali i drugih vrsta grehova. U tom smislu je istina u poslušnosti, odnosno poslušnost je u već opisanom načinu života, jer samo na taj način možemo spoznati Boga, a samim tim i istinu u adventističkoj teologiji. Citirani psalam 145.18 koji se nalazi na informatoru „Gospod je blizu svih koji ga prizivaju, svih, koji ga prizivaju istini”, takođe, ukazuje na značaj spoznavanja istine unutar verske zajednice i da puko učestvovanje u ritualu nije dovoljno za spoznaju. Potrebno je da su vernici predani ritualu, molitvi i životu u skladu sa adventističkim verovanjima.

U toku govora, prisutnost nadovezivanja na psalame ukazuje na oslanjanje na Bibliju kao jedini autoritet. Prilikom govora, psalam se često povezuje sa nekom svakodnevnom situacijom. Na ovaj način se sekularni svet povezuje sa duhovnim, te upućuje da objašnjenja mnogih svakodnevnih situacija ljudi traže u samoj veri. Insistira se na tome da Bog nije prisutan samo u okviru crkve i tokom bogoslužjenja, zbog toga ne samo da je važno pravilno i zdravo vođenje života, već i spoznaja Boga kroz svakodnevne situacije. Radi toga pastori i govornici insistiraju na sekularnim primerima. Povezanost sekularnog načina života sa religijskim uvrenjima ogleda se u primeru čišćenja stana ili kuće gde pastor poziva: „Pobacajmo sve te stare stvari koje skupljaju prašinu i ne samo da ničemu ne služe, nego čak i smetaju dok se krećemo, saplićemo se, možemo da se povredimo. I pozvani smo da u taj naš životni prostor bića, unesemo nove gde će obogatiti naš život Gospodu Isusu Hristu”. To upućuje na potrebu iskrenosti i otvorenosti u molitvi, jer pastor navodi da je to „kao kad otvaramo prozor da nas svež vazduh i sunce obasja”.

Sa jedne strane, može se zaključiti da se apeluje na primenu verskih načela u svakodnevnom funkcionisanju, a sa druge strane, važnost ovih primera leži u bližem objašnjavanju tih načela kroz poređenje sa svakodnevicom vernika. Povlačenje paralele između savremenog društva, upotrebe tehnologija, nauke, svakodnevnog života, kako bi se razumele religijske poruke, ukazuje na prilagođavanje modernim tokovima razvoja i na prihvatanje posledica modernizacije kao oruđa koje se može koristiti u približavanju teološkog učenja vernicima.

Odudaranje u odnosu na standardne hrišćanske rituale je upravo diskusija koje se odvija u okviru grupa. Ovaj deo bogoslužjenja je izuzetno karakterističan za adventističku versku zajednicu i to iz nekoliko razloga. Prvo, on sugerise na značaj obrazovanja i stalnog učenja u okviru adventističke vere. Adventisti od samog osnivanja pridaju veliki značaj obrazovanju i širenju obrazovanja, a diskusija o teološkim temama svakako tome i doprinosi. Od vernika se očekuje da učestvuje u diskusiji. Cilj ove diskusije je pre svega proučavanje biblijskih tekstova i tema, ali i večnih pitanja koji se tiču same vere. Pored toga, rad u grupi se može razumeti kao jedno zajedničko rešavanje teoloških pitanja kroz međusobni dijalog, što upućuje na uvažavanje svakog pojedinca unutar zajednice, ali

i na zajednički trud da se do odgovora dođe putem vere i diskusije. Na značaj obrazovanja daje prikaz i sveštenikovo pozivanje na Subotnu školu, a pogotovo apelovanje na mlade da se u istu uključe ukoliko već nisu. Subotna škola pokazuje se kao dodatni stepen integracije vernika, pogotovo mladih, ali i kao način da vernici što dublje shvate suštinu adventističkog verovanja.

Skupljanje darova je u potpunosti u skladu sa verskim adventističkim učenjem. Ovakav način skupljanja darova asocira na jedan organizovan ali i fleksibilniji pristup. Darovi su dobrovoljni, međutim, može se postaviti pitanje da li adventističko učenje uslovljava na davanje dara. Iako je tokom službe više puta naglašen dobrovoljni karakter darivanja, odnosno sloboda izbora kada se radi o darovima, većina vernika daje dar, što ukazuje na snažno razvijen kolektivni identitet. Ovde se može razmotriti nekoliko činioaca koji mogu uticati na darivanje, sem adventističkog učenja koje darove posmatra kao dobrovoljnu zahvalnost Bogu. Jedan od činilaca koji mogu uticati na darivanje može biti kolektivni pritisak, odnosno činjenica da većina vernika daje dar, te to utiče na pojedinčev izbor da li će to učiniti. Takođe, dvostruki sistem skupljanja dara, iako sistematičan, može dodatno naglasiti važnost prikupljanja darova. Na kraju, s obzirom na to da pastor iznosi zahvalnost za same darove i poziva sve vernike na molitvu kako bi darovi otišli u prave ruke, stavlja prinošenje dara u jedan širi kontekst i daje darovima duhovnu vrednost. Pojedinci koji ne učestvuju u darivanju se mogu osetiti izostavljeno u odnosu na ostatak zajednice.

„Kada biste pitali većinu Srba kakvo im je mišljenje o hrišćanskoj adventističkoj crkvi, oni ne bi govorili o terminima ljubavi, a to nije način na koji svet treba da nas vidi – oni nas vide kao religiozne ljude, ljude sa spisikom pravila, ljude koji se okupljaju unutar nekih čudnih zgrada i ne žele da odu odatle jer nikada nisu bili suočeni sa pravim svedočanstvom. Verujem da to istorija dokazuje. Nisam istoričar ali znam da su u Rimskom carstvu koje je bilo najsilnije i najrasprostranjenije u istoriji svih carstva pagani tada govorili za hrišćane: Pogledajte kako oni vole jedni druge. Da li mi ostavljamo u Beogradu ljudima takav utisak?“, reči su prvog govornika. Prvi govornik naglašava percepciju srpskog društva prema adventističkoj zajednici. Kada govori o ranohrišćanima uvodi istorijski narativ legitimizacije, poredi njihovu manjisku zajednicu sa ranohrišćanima koji su takođe bili marginalizovani u društvu. Ako se osvrnemo na autora Milosavljevića, može se uvideti da je negativan narativ srpskog društva prema zapadnohrišćanskim denominacijama još uvek prisutan ili ga bar tako tumače pripadnici adventističke verske zajednice. Međutim, oni ne vide problem u drugom već u sebi i svojoj zajednici, te ističu da članovi zajednice ne rade dovoljno na intergraciji između sebe i predstavi sebe naspram drugih.

### Zaključna razmatranja (preporuke za dalja istraživanja)

Naposletku se uviđa da proučavanje ritualnog procesa adventističke zajednice pruža plodno tle za buduća istraživanja. Ono što je impresija istraživača, jeste da se sam ritual može sagledati i izučiti iz različitih perspektiva. Posmatranje i posmatranje sa učestvovanjem svakako ostaju najplodniji metodi kada se govori o proučavanju jednog ritualnog procesa. Međutim, kako bi se znanje o samom poreklu, značaju i načinu izvođenja jednog rituala proširilo, istraživači preporučuju kombinovanje metoda u budućim istraživanjima i studijama.

Pri poseti religijskoj zajednici istraživači su bili prvobitno vođeni idejom najave prisustva. Međutim, sticajem okolnosti, poseta hramu bila je iznenadna, te su u skladu sa tim reakcije zajednice bile spontanije, a govornici nisu bili u mogućnosti da izmene sadržaj svojih govora. Stoga smatramo da bi komparativna studija između najavljenog i nenavljenog prisustva istraživača religijskom ritualu doprinela boljem uvidu u ritual i saznanji domen istraživača i time bi studija bila upotpunjena.

Ono što istraživači uviđaju kao metodološki nedostatak u samom procesu posmatranja je činjenica da su u toku diskusije ostali u jednoj grupi – grupi mladih. Kako je prethodno navedeno i objašnjeno, vernici su u školi grupisani prema starosnoj kategoriji, pa su tako istraživači propustili priliku da čuju diskusiju starijih vernika. Smatramo da bi pri sledećem proučavanju bilo poželjno da se istraživači razdvoje i pokriju sve starosne grupe vernika, jer bi to doprinelo boljem shvatanju i analizi bogosluženja hrišćanske adventističke zajednice. To može podrazumevati komparativnu analizu diskusije između mladih i starijih vernika. Ukoliko je istraživača više, predložimo komparativnu analizu diskusije svih grupa na koje se vernici dele u toku subotnjeg bogosluženja.

Na kraju, preporučujemo dublje istraživanje načina na koji adventistička crkva pokušava da prevaziđe stigmatu i etiketu koja joj je pripisana od strane društva, što može biti korisno za ispitivanje statusa verskog pluralizma u Srbiji danas.

### Literatura

- Bešić, M. (2019). *Metodologija društvenih nauka*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Berger, L. P. (2008). *Desekularizacija sveta*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gerc, K. (1971). Religija kao kulturni sistem. *Kultura*, 13–14, 24–43.
- Hofmeisterová, K. (2018, May 15). *The Adventist Church in Serbia: A threat to the Serbian Orthodox Church?* Institute of International Studies, Charles University. Retrieved August 25, 2025, from <https://ims.fsv.cuni.cz/adventist-church-serbia-threat-serbian-orthodox-church>
- Ilić, V. (2014). Objektivnost, sistematičnost i pouzdanost u primeni metoda posmatranja u društvenim naukama. *Sociologija*, 56(1), 61–80.

- Janković, M. (2025). Sistem unutar sistema: Adventističko obrazovanje u Srbiji. *Religija i tolerancija*, 23(43), 101–112.
- Kuburić, Z. (2001). O mogućnostima verske tolerancije u protestantizmu. In M. Vukomanović & M. Vučinić (Eds.), *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi* (pp. 133–152). Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Kuburić, Z. (2010). *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: CEIR – Centar za empirijska istraživanja religije.
- Kuburić, Z. (2017). Protestantska teologija u Beogradu. In B. D. Đorđević & D. Todorović (eds.), *500 godina protestantske reformacije* (pp. 101–111). Beograd: Teološki fakultet.
- Milić, V. (1965). *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.
- Mitrović, I. (2014). Adventisti kao partneri u isceljivanju društva. In Z. Kuburić & A. Zotova (eds.), *Humanitarni rad verskih zajednica* (pp. 239–249). Novi Sad: CEIR.
- Milosavljević, R. R. (2001). *Master planning for church growth in Serbia* (Doctor of Ministry dissertation). Andrews University, Seventh-day Adventist Theological Seminary.
- Vukomanović, M. (2004). *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Vukomanović, M. (2022). *Mapiranje svetog*. Beograd: Čigoja.
- Zakon o crkvama i verskim zajednicama (2006). Službeni glasnik Republike Srbije, 36/2006. Dostupno na: [https://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_crkvama\\_i\\_verskim\\_zajednicama.html](https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_crkvama_i_verskim_zajednicama.html)
- <https://www.adventistarchives.org/>
- <https://www.hacbg.org/>

## НЕКЕ НАПОМЕНЕ О ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ ИНВАЛИДИТЕТА

**Сажетак:** *Историја односа између религије и менталног здравља нам указује да су религијске организације међу првима нудиле старање о маргинализованим групама у друштву, укључујући болеснике, старе особе и инвалиде. То долази од природе учења о Евхаристији: она представља централно сабрање Цркве која подразумева инклузију свих чланова – укључујући и особе са инвалидитетом у евхаристијској трпези. Не постоји евхаристијска гозба уколико љубав није изражена између чланова Тела Христовог. У новије време код православних теолога се настоји развити православна теологија инвалидитета – посебно од стране румунског теолога Петра Мајкана, која даје акценат на ментални инвалидитет и деменцију. Мајкан зарад правилног православног приступа особама са инвалидитетом користи термин *peritiniță* – слабост што је по њему еквивалент енглеском *vulnerability* – рањивост, а има за превасходни циљ да особа са инвалидитетом буде инкорпорирана у црквену заједницу као и да укаже да инвалидитет није лична трагедија нити стигма већ део људске природе. Зарад бољег одређивања повезивања човека и Бога, Мајкан указује на појам *pois* којом означава духовну интелигенцију која долази од Бога и повезује људе са Богом - не нужно само кроз когнитивну способност, помажући да развију свој духовни идентитет унутар историје. У случају особа са (менталним) сметњама у развоју, у моменту када поврате свест, било учешћем у Евхаристији, када чују химну или пак одрецитују одређену химну – то је период када *pois* апсорбује спољни стимуланс што представља са религијске стране – покрет ка коначном циљу обожењу. Кетрин Карам Мекреј се са, друге стране, залаже за иконични или релационални приступ: уколико икона рефлектује однос између архетипа и иконе Божије у човеку онда инвалидитет као стање није потчињен духовном животу већ је откровењског типа. Због тога се она залаже за рационалност која подразумева интимни лични однос са божанством који се остварује посредством међузависности, чиме се обзнањује релациони модел рационалности који укључује промењиве когнитивне и интелектуалне капацитете унутар људске заједнице. Такође ћемо се осврнути и на указивање на инклузију особа са инвалидитетом и на пролонгирање активног учешћа инвалида унутар Цркве, а коју је заузео документ *Инвалидитет и заједничарење Канонске епископске конференције Православних цркава у Америци из 2009.**

**Кључне речи:** *теологија инвалидитета, духовна интелигенција, инклузија, православна теологија.*

1 Гимназија „Патријарх Павле”, Београд, [slavisath@gmail.com](mailto:slavisath@gmail.com), ORCID iD: 0000-0002-0909-7924.

## KEY PERSPECTIVES ON DISABILITY THEOLOGY IN ORTHODOX CHURCH

**Abstract:** *Orthodox disability theology has a clear goal to drive away wider societal stigma from persons with disabilities facing on, and to affect that societal environment not only to accomplish inclusion of those persons and to respect their rights, but in wider level to provide support and to engage them in larger scale in the public sphere. What is lacking in that approach is the absence of an enforced pastoral approach to persons with disabilities and to stimulate clear practicing of spirituality that contribute in finding a purpose in their lives by active participation in prayer, attending worship, and spiritual counseling that might be of help for the achievement of mental harmony. Peter Maican tends to emphasize the more redemptive character of Christ's sacrifice for understanding of persons with special needs, as well as focusing on vulnerability that includes not only engagement in inclusion but also understanding and accepting persons with disability. At last, he employs the term spiritual intelligence to try to justify one special aspect of spirituality that persons with disability possess and that is helpful in a wider perspective of engagement with persons with disability especially persons with dementia and generally persons with cognitive disorders. On the other side, Katherin Karam McCray points on iconographic or relational approach: if an icon reflects the relationship between the archetype and icon of God in human than disability as a condition is not subjected to spiritual life but is a revelatory type. Thus, she pledges to rationality that implies an intimate personal relationship with divinity, which is accomplished by dependency. In that way, we announce a relational mode of rationality that includes dynamic cognitive and intellectual capacity within the human community. Finally, the official document of the Assembly of Canonical Orthodox Bishops in the United States- Disability and Communion. Embracing People with Disabilities within the Church from 2009. clearly emphasize overcoming stigmas from persons with disabilities by prevailing a culture in which invalidity is connecting with sin and move toward clear inclusion of persons with disabilities and call for solidarity of all members of the Church, likewise to moving societal barriers.*

**Key words:** *disability theology, powerlessness, vulnerability, Nous, spiritual intelligence, inclusion, Orthodox theology, Body of Church*

### 1. Увод: Основне напомене о теолошком виђењу инвалидности

Новозаветни извештаји и византијска филантропија су богати исказима о милосрђу, делатној љубави која се огледа у лечењу, удомљавању и сахрањивању сиротиње. То није само укључено у Христовој инструкцији апостолима и ученицима да воле једне друге, да се старају о сиромашнима, што се касније проширило на странце и непријатеље већ је подразумевало и универзалну примену Мојсијевог закона: „Љуби ближњег свог као самог себе”. Потом Христова мисија исцељивања и старања о болеснима попут исцељења слепог у Силоамској бањи (Јн 9, 1-41) између осталог је имала за циљ осуду друштвене стигматизације особа са инвалидитетом. Касније код апостола Павла и Јакова (Еф 2, 8-10 и Јак 2, 22) се такође подразумевала делатна

љубав и милосрђе као последица усмерења ка Божијој благодати, да би нај-после Максим Исповедник посредством халкидонске христологије указао на Христа који је са своје две природе модел наше слободе и индивидуалности. Ова Христова двострука природа омогућава позитивну интерпретацију створеног света и човека, укључујући људски потенцијал за љубав. У овом смислу Максим Исповедник је потенцирао новозаветну идентификацију љубави/милосрђа као надмоћне хришћанске врлине у своме делу *400 глава о љубави*, која је по византологу Џудит Херин (Judith Herrin) од круцијалне важности у развоју византијске теорије филантропије, означавајући радосно, безинтересно давање и алтруистично служење потребитима и наглашавање бескрајног помагања као израз хришћанске љубави (Herrin 1986, 162). Но таква делатна хуманост није само остала на нивоу теорије, у овом случају богословља- већ је теорија о друштвеној правди и учење о једнакости свих људи укључивало код Василија Кесаријског: оснивање лепрозаријума, хостела, старачких домова, оснивање болница – почев од лекара Самсона у петом веку у Константинопољу или од лаика Филотеја у Констанцији у седмом веку у Кипру, потом знаменита болница при манастиру Пантократор 1136. у Константинопољу као и болнице при манастиру Космосотира у Фересу, у регији Еврос након 1152. Бити лекар у болници у манастиру Пантократор је значило високи научни допринос у пољу медицине, препознат од друштва града Константинопоља, али је од важности нагласити да у овој установи имамо одсеке неурологије и психијатрије, у којима су између осталог значајно били укључени и црквени клирици. Међутим, како Џудит Херин опет указује – комбинација између приватне иницијативе, црквене задужбине и царског финансирања открива алијансу која је постојала током целе историје Византијског царства. Но иако би Црква од појединих византолога била окарактерисана као државно одељење одговорно за друштвено благостање, то није умањивало независност црквене филантропије. Пре би се рекло да би држава тј. цар препознавао црквене органе милосрђа које би подупирао са додатним привилегијама и дужностима (Herrin 1986, 158-159). Ово је од велике важности услед наше расправе о односу Цркве према особама са инвалидитетом.

Оно што савремени православни теолози са разлогом потенцирају јесте да су рани хришћански Оци цркве неизоставно своју теолошку мисао о људској егзистенцији заснивали на наративу Христовог непосредног искуства и страдања (Chryssavgis 1999; Jović 2021). Идентификовање страдања са Христом им је помагало да подрже њихов аргумент о инклузији особа са инвалидитетом које су искључене из друштва. Ово су супростављали оновременом увреженом схватању о болести као последици греха која је наилазила на осуду не само у Новом завету већ и преко Јововог страдања, који као праведник страда без икаквог разлога у Старом завету. Други моменат

који је био полазишна основа за друштвени ангажман Цркве у вези инклузије – јесте Христова жртва. У Рим 15:7, Павле каже да хришћани треба да помажу једни другима баш као што се Христос заложео за њих у својој жртви. Апостол у овом случају сматра да је модел инклузије компатибилан са Христовом смрћу и да свој израз налази у заједничком обеду на Трпези Господњој као догађају солидарности. За ране хришћане простор Евхаристије је био од суштинске важности да изрази новости јеванђеља која омогућава различитим особама да узму учешћа упркос њиховим разликама. Другим речима Евхаристија дозвољава и укључује по себи разлике између особа, забрањујући да те разлике постану баријере. Аутентичност Евхаристије заправо и почива на ширини инклузије коју налазимо код апостола Павла у 1 Кор 11,33 – ишчекујући једне друге – што подразумева евхаристијску гозбу чија инклузија омогућава партиципацију различитих особа и различитих дарова. Пошто не постоји евхаристијска гозба уколико не постоји љубав према члановима црквеног тела (Jović 2021: 103,108). Потом имамо указивање Григорија Ниског да физички болесници, одбачени губавци поседују божанску светост (PG 46.453-70; PG46.471-90) Вероватно овде опет долази до изражаја наредни цитат који налазимо код апостола Павла (1 Кор 12, 22) „него су много потребнији удови тела који изгледају слабији“ – у овом случају се инвалидитет сагледава као друштвени интерес докле исцељење опет подразумева померање друштвених баријера.

На заснивање православне теологије инвалидитета се први озбиљније позвао румунски теолог Петар Мајкан (Maican 2024) имајући пред собом радове римокатоличких и протестантских теолога из ове области. Но, свакако треба поменути и грчког теолога Џона Крисавгиса (Chryssavgisa 1999), Венди Цвиклински (Cwiklinski 2014), Сумер Кинард (Kinnard 2021), Рас-тка Јовића (Jović 2021) и поред Мајкана најзначајнију делатницу у заснивању теологије инвалидности – Кетрин Карам Мекреј (McCray 2025). Потом овде је од важности нагласити документ *Инвалидитет и заједничарење* (Dissability and Communion) од стране Канонске епископске конференције Православних цркава у Америци из 2009.

Мајкан се превасходно залаже да да креативан одговор на тезу јуристикиње Џасмин Харис (Jasmine Harris) по којој су негативне реакције на нестандартна тела одговорне за слабу интеграцију особа са инвалидитетом у образовни и радни контекст. Због тога Мајканов одговор тежи да буде са естетског становишта, који би требао да прикаже унутрашњу, духовну лепоту сваког човека која се постиже подвижничким напором и трансформацијом наших негативних емоција, које се у први мах јављају услед сусрета са атипичним телом, у позитивну интеграцију особа са инвалидитетом у шири наратив. Посебно у његовој теологији инвалидности је већи акценат дат на људски интегритет особа са когнитивним недостацима, пошто у садашњем

друштву па и у теолошком смислу уколико је икона Божија идентификована као слобода, рационалност или владавином над природом онда особа која има ментални инвалидитет не би требала у потпуности да се идентификује за човека. Следећући православне теологе попут Аристотела Папаниколауа (Aristotle Papanikolaou), Линде Вудхед (Linda Woodhead) или пак протестантске теологе попут Џона Свинтона (John Swinton), он примењује апофатичку антропологију – у питању је духовна интелигенција која је у интеракцији са нашим теловљеним идентитетом и води нас ка остваривању наше пуноће идентитета са Богом чак и током нашег периода деменције. Трећи битни аспект његове теологије инвалидности јесте нагласак на термину *neputință* – слабост што је по њему еквивалент енглеском *vulnerability* – рањивост, а има за превасходни циљ да особа са инвалидитетом буде инкорпорирана у црквену заједницу као и да укаже да инвалидитет није лична трагедија нити стигма већ део људске природе. Са друге стране Кетрин Карам Мекреј (Catherine Karam McCray) настоји да позитивно одговори на настојања корифеја студије инвалидитета Мајка Оливера (Mike Oliver) по коме инвалидитет почива на интеракцији између карактеристике одређене личности и неприкладне околине, осуђујући овом приликом медицински модел инвалидности који почива на појединцу и на функционалним ограничењима или психолошком губитку који је продукт таквог стања. Због тога Мекреј следећући теоретичарке друштва попут Катрион Мекензи (Catriona McKenzie), Венди Роџерс (Wendy Rogers) и Сјузан Додс (Suzan Dods), заступа онтологију рањивости и међузависности која нам омогућава – не само бригу већ и померање границе стања зависности од друштва и релационалне рањивости. Због тога њен одговор настоји да укаже друштвени аспект обожења – а то је да друштвено окружење – у овом смислу Црква – омогућава приступ моралним изборима и лични прогрес у врлини као и друштвени преображај (McCray 2025a: 209-211). Црква као заједница треба да омогући да свако од нас учествује у посредовању и у изградњи заједнице сагласно својим даровима, когнитивним капацитетима и телесним конституцијама. Опет, Мекреј се залаже за иконолошки однос између Бога и човека који преображава људско искуство у својеврсно откривење због чега преко заједничарења у Христу човек добија свој смисао. Овиме се рационалност премешта са позиције индивидуалног квалитета ка партиципарном односу са Логосом посредством заједнице и заједничарења. Рационалност се сада дефинише посредством личног односа са божанством које опстаје кроз међузависност, уводећи релациони модел рационалности који укључује промењиве когнитивне и интелектуалне капацитете унутар људске заједнице.

### 1.1 Инвалидитет и околина

Оно што се наглашава од теолога јесте да су особе са инвалидитетом упућене на шири друштвени ангажман који ће побољшати њихово добробитије. У политичком смислу, оне заслужују бољу расподелу друштвених добара. У друштвеном смислу, они треба да буду прихваћени као пуноправни грађани. Међутим постоји и духовни смисао где особе са инвалидитетом треба да буду прихваћене онакве какве јесу. Инвалидитет није у контрадикцији са божанско-људским интегритетом. Пре би се рекло, да у распетом и васкрелом Христу, налазимо нови модел духовне целовитости. Исус је васкрсао са својим ранама, као што ћемо и ми васкрснути. Због тога Мајкан сматра да целу расправу о људском достојанству требамо изместити из биномалног сагледавања иконе и подобија већ је треба посматрати са христорлошке перспективе. Наиме христорлошка доктрина нас учи да сваки човек поседује достојанство посредством његовог инкорпорирања у Христову жртву, међутим све фундаменталне активности преко којих је ово достојанство задобијено-распеће, смрт и васкрсење, су задобијене упркос хроничној недостојности и несавршености сваке особе. Ово у сваком случају не подразумева игнорисање грехова већ способност сагледавања добра у свакој особи понаособ и да ојача унутрашњу жељу ка добру. Преко инкорпорирања у Тело Христово као и прочишћењем посредством Христове жртве могући је преображај у структури људског бића припремајући је за васкрсење. Пошто је Христос посредством свог саможртвеног чина прочистио људску природу и омогућио да буде вољена чиме јој је обезбедио откупљење. Још више достојанство није дато човеку упркос недостојности и упркос могућности или пак способности већ зарад Христове свеобухватне жртве. Христова жртва је више од чина откупљења и води ка преображају људске природе омогућавајући обожење. Бивајући инкорпорирани у Христовој жртви, људи бивају сједињени са Богом као и једни са другима на интимнији начин пошто лице Христово у сваком човеку означава победу над смрћу и сједињење са Богом. Етички гледано суочавање са лицем Христовим у сваком човеку представља приоритет духовног живота независно од понашања или других карактеристика што је приближно обожење (Maican 2019, 9-13).

Овде долазимо до нечега што Мајкан карактерише као подвижништво емоција. По њему верници нису само поседници дарова који се могу актуализовати у Цркви; они су посредници преко којих Свети Дух објављује себе зарад општег добра у Цркви. Дарови не обитавају на видљив начин у Цркви већ настоје да се објаве посредством интеракције између њених чланова. На овај начин Мајкан покушава да протумачи Павлов нагласак на харизмама у 1 Кор 12 а не да се усредсређује на психолошким или физичким

карактеристикама личности (Maican 2022, 12-13). Уколико сваког члана Цркве доживимо као актуелног даваоца или спроводника божанске љубави, ми уствари одбацујемо негативни друштвени тренд у вези рангирања на основу интелектуалних потенцијала већ је реч о духовној рецептивности и бризи за другог. Пошто дарови које поседује сваки појединац нису исти попут људских потенцијала већ долазе од Бога попут божанске воље и услед тога су такви дарови објава по свом карактеру и не могу се идентификовати са људским очекивањем и напослетку дарови су даривани зарад бенефита саме заједнице и могу се наћи у интеракцији између чланова заједнице. Открити дар Светог Духа у сваком појединцу се остварује преко непосредних карактеристика, друштвеном интеракцијом као и вољом Духа Светога која треба да се подудара као у случају дара певања или административног дара или некаквог облика ангажованости, а не некаквог имплементирања само друштвених или личних очекивања (Maican 2025, 131). Црква понајвише треба да изнова изгради и подстакне своју вокацију управо као антиципације есхатолошког Царства Божијег, карактеристичног за инклузивно самодаривање и доступност љубави показане према нижим социјалним групама попут болесника од стране Христа посебно у времену идеологија које трују друштвену атмосферу. Међутим следећући став Ханса Рајндерса, по коме закони само могу помоћи у приступу установама, социјалној заштити и изједначавању права докле истовремено не могу помоћи у промени става – због чега се Мајкан залаже за један подвижнички приступ који има за циљ индивидуалну промену која може подстаћи и ширу друштвену промену. Ово је због тога што се друштвено не може одвојити од личног и друштвена неправда која је пренета посредством закона и друштвених вредности – долази теолошким језиком од страсти наше пале природе – од наших лоших, инстинктивних реакција које су постале друштвене норме.

Међутим када човек себе подреди духовном напредовању засигурно ће се суочити са одређеном тешкоћом коју можемо окарактерисати као рањивост којој је румунски еквивалент *neputință* или на енглеском *vulnerability*. Првенствено она означава тешке моменте попут издаје, страха и беспомоћности са којом се суочава особа када се упушта у духовну борбу. У склопу наше теме *neputință* има различита значења: деца са инвалидитетом- физичка или ментална ограничења која могу подићи питање теодикеје, докле је у вези старих особа реч о физичким и психолошким ограничењима проузрокованим позним годинама. У овом случају означава ситуацију у којој је особа ограничена, немоћна и рањива при чему потражује Божанску спасоносну интервенцију. Она подразумева потребу који људи имају у конкретном времену и везана је за Христову трансформативну интервенцију било да она подразумева физичко или ментално исцељење, као и помоћ која нам је потребна у свакодневним околностима који су изван нашег домаћаја или

су онтолошког типа (нпр. страх од смрти). Међутим оно што је још важније реч *neputință* се доводи у везу са беспомоћношћу и у еклисијалном контексту са смртношћу и подсећа нас да смо у стању не само да искамо Христову помоћ у вези суочавања са различитим изазовима од физичких и моралних до друштвене маргинализације и злостављања, али и сазнајемо како да превазиђемо ове тешкоће које могу да нам унапреде веру у Бога. Овде Мајкан наводи као пример прве мученике који нису молили Христа да их поштеди смрти већ да им подари снаге у суочавању са егзекутором пошто је мучеништво за њих био пут ка приближавању Христу. Због тога реч *neputință* представља подсетник наше зависности од Божанске благодати и значаја Христовог преображајног присуства. Она обухвата и наредни битни сегмент – а то је ејџизам. У овом случају да старење није неизоставно проблематично пошто омогућава медицини да развије третмане за оне периоде старости који могу бити ометајући за старе особе као и у ширем друштвеном смислу критички преиспитујући уобичајена ограничења старења чак иако су болна да бисмо дошли до обухватније и комплексније слике битка у свету. Са друге стране Мајкан попут осталих западних теолога инвалидитета (Deborah Creamer & Thomas Reynolds) доводи у везу рањивост са комунитарношћу и кооперацијом. Консенсус свих теолога јесте у следећем: 1) особе са инвалидитетом треба да буду интегрисане у хришћанску заједницу, б) инвалидитет није лична трагедија нити стигма већ део људског идентитета. Овде углавном следи следећи исказ у вези инвалидитета Деборе Кример: наместо да сагледавамо инвалидитет као недостатак који треба да се излечи, треба да позитивно приступимо, као разлог за сарадњу и изградњу заједнице. У овом смислу следи Павлову метафору Цркве као Тела Христовог (1 Кор 12) где сваки члан приноси свој дар заједници при чему се омогућава да ограничења појединца прибаве простор за развој различитих дарова и заједнице као целине (Maican 2019: 288).

Напоследку долазимо до наредног аспекта у теологији инвалидитета Петра Мајкана, а то је – пресагледавање патристичког концепта духовне интелигенције – *noûs* која преегзистира у Богу без обзира на стање тела појединца. Ово је нешто што је Кристофер Најт (Christopher Knight) одредио као когнитивно несвесно (Knight 2018:1). Термин *noûs* у религиозном контексту укључује: орган контемплације, извор истинске мудрости. Овим настоји да укаже да су људска бића нешто више од њихових когнитивних способности или мреже друштвених односа које успостављају током својих живота; они су личности. Нити су они личности докле могу дати наративни оквир за њихове меморије и животних избора. Посебно се ово односи у вези особа са деменцијом: уколико људе посматрамо кроз призму односа са другима онда се игнорише чињеница у вези са онима који је рецимо преживео у старости све своје пријатеље или болује од деменције. У овом случају Мајкан следује

протестантског теолога Свинтона који указује да у Пост 2:7 давање даха од стране Бога –*nepshesh* подразумева да су сва бића жељена и вољена од стране Бога и да нас је Он начинио личностима у моменту стварања пошто смо постављени у вечну заједницу са Богом посредством *nepshesh*. Без *nepshesh* људи губе своје сећање или смисао сопства и то је у исто време животни принцип који оживљава људска бића, омогућавајући им да развију смисао личног идентитета заснован на отелотвореном искуству њихове прошлости, њихових приоритета, односа са другим особама као и њиховој перцепцији света. Тако уколико рецимо говоримо у разговору са родитељима о нашем детињству сетићемо се неких епизода докле ће наши родитељи опет поменути друге епизоде приликом чега ћемо склопити одређену причу која ће обликовати пуну меморију нашег живота. Исто је и у случају са нашим духовним идентитетом који се не губи у деменцији; он егзистира у Богу и у пуној мери се објављује у есхатону. *Nous* у овом случају као конектор, медијум који нас повезује са Богом, смислени принцип који нас поставља у комплекснији однос од нас самих, усмеритељ спољашних односа, умногоне као што наша морална егзистенција је заснована на начелу, због тога наш однос према себи и према свету се заснива на нашим моћима расуђивања и суда. Међутим другим речима Мајкан настоји указати да објаву *nous* не можемо само подредити свесној когнитивности, која наступа у оном тренутку када научимо да придајемо пажњу нашим мислима и опажајима посредством различитих религиозних пракси, попут умне пажње, премда у већини случајева – *nous* апсорбује ове опажаје без свесне когнитивности. Другим речима моменти у коме особе са деменцијом достижу спознају, практично у моменту када примају Евхаристију, чују црквену химну, одрецитују извесну молитву или чак и неки стих, представља моменат када *nous* апсорбује спољну стимулацију и покаже напор у циљу покретања тела ка коначном циљу сваке особе: обожењу.

Са друге стране Катрин Карам Мекреј више потенцира у вези личности – одговорност заједнице, при чему је аспект на одговорности заједнице у креирању друштвене атмосфере за прихватање особа са инвалидитетом. Другим речима лична трансформација и морални избор су зависни од друштвеног окружења. Овде умногоне следи социјални модел обожења који је еквивалентан социјалном моделу инвалидитета при чему друштвено освећена заједница или прихвата или прави баријере према инвалиду. Због тога акценат је више дат у одговорности заједнице да преиспитује структуре које изграђује – тј. како партиципира у социјалној трансформацији. Она је попут Мајкана такође критична према моделу који личност посматра посредством когнитивних способности. По Мекреј, у сржи говора о личности – условљени смо на Христа као архетипа човека, прворођеног од целе твари и да као иконе прволика људска бића активно рефлектујемо и учествујемо у Христовој

човечанској природи. Услед овога задатак човека је позван ка обнови иконе Божије. Узевши ово у обзир нити рационалност нити интелект није нешто што започиње морални прогрес нити савест већ целокупна личност укључујући све варијабиле а не само један издвојени квалитет учествује као релационалност у представљању Христове човечности. Релационалност напушта рациоцентризам где се од људи показују само као познаваоци материје наместо да означи откровењски однос између иконе и архетипа. Насупрот Мајкану, који за своју теологију инвалидитета више нагласак даје на Христовом страдању, Мекреј указује на Христово оваплоћење и васкрсење и наш удео у томе, посебно Он као икона Оца, друго лице Свете Тројице, означава да Његови људски атрибути објављују онтологију људског бића, нашу композицију. Ово посебно видимо у примеру када видимо да је Христос зависан од хране, изложен окружењу, када Христос описује своју иконографску представу у гладнима, просјацима, затвореницима, ми уствари имамо представу људске природе (Мт 25, 31-40). У таквој иконографској представи људске природе, људско биће упућује на Христа на један зависан начин.

Пошто икона своје значење црпи из лика, рефлектујући и објављујући однос између архетипа и иконе, по Мекреј није само по човека битно да оствари пуни богочовечански потенцијал људске природе већ иконографски однос између Бога и човека преображава људско искуство у откровење, чинећи да инвалидитет или варијабилна манифестација није потчињена духовном животу већ је откровењског карактера. Потом имамо другачији облик рационалности: Христос као Логос је рационалност по себи. Посредством заједничарења у Христу, људи постају разумни. Рационалност није индивидуални квалитет појединца већ има партиципаторни контекст са Логосом кроз заједницу и заједничарење. Рационалност се сада одређује посредством интимног односа са божанством који се остварује посредством међузависности, уводећи релационални модел за рационалност који може укључити варијабилне когнитивне и интелектуалне особености унутар људске заједнице. Ова релационална међузависност претендује на ширу слику људске природе, која не захтева индивидуални тип остварене рационалности да би доказао нечију вредност или пуну човечност (McCray 2025b: 34-36). На тај начин је Мекреј тежила и да сузбије индивидуалистичке моделе за аутономију моралног деловања који није наклоњен према особама са инвалидитетом, а посебно у медицинској нези када је индивидуална аутономија од важности за доношење здравствених одлука у вези особа којима треба збрињавање посебно у вези вагања у вези особа са умањеним способностима. У овом случају инвалидитет је дефицит или патологија коју треба излечити. По Мекреј треба напустити схватање личности као атомизирани субјекат већ га сагледати као динамичног члана заједнице која олакшава и унапређује моралну активност. Људско биће остварује пуну слободу када је у садејству са

другим. Заједница од поверења олакшава индивидуацију и омогућава пуно остварење персоналости и потенцијала личности. Такво партиципаторно тело нам омогућава да сви учествујемо у медијацији и изградњи заједнице на различите и појединачне начине. Ово омогућава да особа са интелектуалним тешкоћама учествује у медитацији и изградњи заједнице на другачији начин од особа без инвалидитета али опет обе групе особа су део људске заједнице. То не значи да се особи са инвалидитетом олакшава заједничарење а да особа без инвалидитета нема олакшања унутар заједнице већ да различитост индивидуализоване особе диктира специфичан морални захтев заједнице сходно његовој-њеној варијабилности.

Наредни битан аспект у теологији инвалидитета Карем Мекреј је Христова страдалност. Уколико је Христова човечност нешто што иконолошки прибавља основу за људску природу због чега начин на који Христос представља људску активност уједно и дефинише људске капацитете изван греха. Када Сабори афирмишу Христову страдалност – да је Христос подложен спољашњим силама, људској емоцији као и друштвеним и материјалним потребама уједно и разочарању услед неиспуњених потреба – онда Црква афирмише да таква подређеност долази од саме људске природе, а не и као последице греха. Да је Христова природа страдална значи да је подложна неподвиженим околностима и зависна од спољних дешавања. Христова страдалност формира архетип за људе. Створена као икона Божија, угледајући се на Христа, људска контингенција је део људске онтологије, која је у склопу људске природе, а не само животни аспект неизвесног поднебља. Уколико укажемо да су људи страдални значи да су рањиви по природи и уколико такве варијабилне одређености доживљавају различите популације људи, морамо их прихватити као аспекте људског искуства. Порицањем структуралних потреба особа са инвалидитетом показује се неуспех да се препозна универзална рањивост. Страдалност омогућује простор унутар православне антропологије да се преиспита очекивања од тела посебно људског стања. Страдалност описује како тело реагује услед друштвених и материјалних фактора као и услед одговарајућих флукуација у невољи након извесног времена. Овакав онтолошки описник када се интегрише у сагледавање људске природе, може нас преусмерити са уврежених описа очекивања: физичких, психолошких и интелектуалних капацитета – ка варијабилним, увек промењивим друштвено медијативним односима (McCray 2025a, 212-214). Страдалност може да подразумева патњу, трансформативни утицај поверљивог пријатељства али и олакшање околности другом. То је квалитет који отвара човека према емоцији као и ка пуном домету људске радости, али и туге која се подводи под међузависност.

## 2. Степен инклузије особа са инвалидитетом у Цркви

Постоје два званична документа православних помесних цркава које се баве особама са инвалидитетом у Православној цркви. Московска патријаршија је августа 2000. године публиковала документ *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*. У секцији 11 имамо јасне инструкције: црквена мисија у медицинској сфери не представља само обавезу свештенослужитеља него и здравствених радника православне вере: они су позвани да стварају све услове за духовну утеху болесницима који то траже, било непосредно било посредно (Основи 2011, 138). Штавише Црква је позвана да у сарадњи са државним структурама и заинтересованим друштвеним круговима учествује у изградњи таквог схватања заштите здравља нације које би сваком човеку омогућило да оствари своје право на духовно, физичко и психичко здравље и на социјално благостање (Основи 2011, 139). Црква следи правац који такође налазимо и код Мекреј: „критеријум *животних потреба* мора да буде изнад критеријума тржишних односа” (Основи 2011, 139). Такође документ критикује традиционални патерналистички однос између медицинског радника и пацијента и апелује на лекара да промени приступ пацијенту. Премда се на једном месту указује да душевна обољења Црква сматра за један од облика испољавања опште огреховљености људске природе, у наставку се указује да имамо болести које су се појавиле од „природе” и немоћи. Много важнији је исказ да Црква сведочи да је и душевно болестан човек носилац лика Божијег и да он остаје наш брат коме су потребни саосећање и помоћ (Основи 2011, 142-143). На основу ове анализе званичног документа Московске патријаршије види се да је узет у обзир подстицајни однос у вези ширег ангажмана Цркве у вези медицинске и уопште харитативне помоћи. Премда овај документ не помиње особе са инвалидитетом, документ опрезно указује да је сваки човек носилац иконе Божије и да потребује шири ангажман заједнице, управо да би се створила атмосфера шире помоћи и делатне љубави која је потребна особи са инвалидитетом и то не само зарад интегрисања већ и зарад олакшавања ограничења особе са посебним потребама.

Наредни документ који је од битне важности јесте: Инвалидитет и заједничарење. Пригрлити људе са инвалидитетом у Цркви (*Disability and Communion. Embracing People with Disabilities within the Church*) који је издат од Канонске епископске конференције православних цркава у Сједињеним Америчким Државама из 2009. Документ у себи нема помена о греху и указује да је инвалидитет природног порекла. Друго указује да свако од нас може бити подложен инвалидитету, било да су у питању околности, несрећа, гени, болест или старост. У свом христолошком приступу према особама

са инвалидитетом, документ указује на Христово оваплоћење и распеће што подразумева преузимање плоти као и беспомоћну Христову обешеност на Крсту. Потом документ указује на превазилажење друштвених баријера које нас одвајају од наших ближњих, у овом случају особа са инвалидитетом, нешто на чему се заснива мисао Мајкла Оливера-корифеја студија инвалидитета, а посебно напуштање предрасуда које постоје и толеришу се у појединим парохијама а везане су за особе са инвалидитетом. Документ фаворизује исцелитељску мисију Цркве, указујући преваходно да је Христова мисија исцељења каква је записана у јеванђељима примарно усредсређена на измирење људи са њиховом заједницом, а не само пуко исцељивање њиховог физиолошког стања. Исус није правио разлику између физичког исцељења, друштвене обнове и опроштаја грехова. У ту сврху се помињу два примера: човек са лепром коме је понуђена могућност повратка у његову заједницу (Мк 1,40-45) докле је паралитичар добио опроштај грехова (Мк 2,1-12). У овом случају опроштај грехова подразумева померање стигме која је наметнута од стране преовлађујуће културе, у којој је инвалидитет повезан са грехом, при чему је у начелу инвалидитет – друштвени проблем докле исцељење представља померање друштвених баријера. Потом се овде указује на шире тумачење речи – опроштај која нема само за циљ удаљавање инвалидитета од греха, кривице и физичког исцељења већ се позива на осећај солидарности са свим члановима Цркве. Од важности је указати на чињеницу да документ потенцира на јасној инклузији особа са инвалидитетом: у јасној алузији речи Св Павла у 1 Кор 12,22: „много су потребнији они уди који се чине да су најслабији” при чему се прво указује да се слабост не односи на појединца већ на целу Цркву тако да уколико би се искључиле особе са инвалидитетом из парохијског живота онда би целокупно тело-црквена заједница била искључена и указивање да се под слабима подразумева целокупно библијско предање по коме је Бог одабрао рањиве зарад остваривања целовитости и исцељења целокупне заједнице. Ту се потенцира на разликовању између инклузије у политичком и колективном смислу: уколико искључимо особу са телесним манама ми повређујемо саму структуру Цркве. Напослетку се потенцира на померању емоционалних баријера, дајући особама са инвалидитетом већу улогу унутар Цркве попут административне као и обучавању клира у вези инклузије људи са инвалидитетом пошто сама проблематика рефлектује вољност да се одговори на рањивост живота по себи (Disability 2009 internet). Документ За живот света. Ка социјалном етосу Православне цркве (For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church) који је публикован од стране Светог Синода Васељенске Патријаршије из 2020. указује да је Христос донео добру вест не само сиромашнима већ и особама са инвалидитетом и уврстио је посету болесницима као неопходни критеријум спасења (Матеј 25, 31-46). Такође

осуђује сваки вид дискриминације – вероватно у првом реду противу инвалида као и наглашавајући право на одговарајуће услуге социјалне заштите за сиромашне и инвалиде (За живот света 2020, internet).

Међутим ово подиже следеће питање: до које мере особе са инвалидитетом треба да буду укључене у живот Цркве и у ком опсегу? Скоро је публикован рад који се бавио питањем канонске проблематике у вези физичких недостатака кандидата за јерархијске функције Развана Перша са посебним акцентом на Румунску православну цркву (Persa 2025). У погледу тумачења канона је употребљавао историјско-критички метод (Persa 2025:4). Оно што примарно потенцира јесте да следујући каноничаре Валсамона и Зонару да уколико лице у свештеном чину након рукоположења задобије физички инвалидитет онда га треба оставити у чину, докле у исто време заузима став каноничара Сергеја Тројицког који одбацује старозаветни приступ свештенству по коме лице са физичким и психичким недостацима има канонску сметњу ступања у јерархију. То би значило да уколико неко има физичке дефекте попут хромости или визуелни недостатак који не омета особу у вршењу литургијске и пасторалне дужности може ступити у свештени чин. Сличан је став и Св Никодима Светогорца. Првенствено се наглашава духовна и морална достојност сагласно 57,77 и 78 канону и функционални опсег тела који је битан за црквену службу. Потом је по Першу битан 57 канон Апостолских правила који забрањује категорички клирицима и лаицима исмевање лица са телесним недостацима под претњом казне одлучења. Године 1999. Свети Синод Румунске православне цркве је одобрио религијску асистенцију за особе са оштећеним слухом и говором као и комисију за рукоположења особа са оштећеним слухом и говором који би били испитани под засебном литургијско-канонском комисијом. Вероватно по Першу то јесте због тога што приступајући историјско-критичкој анализи канона тумачи канон 78 да у ранијим преводима попут јерменског, сиријског, етиопским и старим црквенословенским  $\text{Κωφὸς δὲ ὄν, καὶ τυφλὸς}$  подразумева да глувонеми кандидат не може ући у свештени чин, насупрот устаљеном мишљењу да не може нити глува нити нема ући у свештенство (Persa 2025:11). Овај програм је покренут успостављањем *Националног центра за православно образовање*, стварање парохија за вернике који су оштећеног слуха и са проблемом у говору у склопу Румунског патријархата, укључивање знаковног језика у курикулум Православног богословског факултета у Питешти, унутар одсека за социјални рад и пастирску теологију, организовање конференција за развој литургијског знаковног речника, успостављање православних организација и друштава за подршку верској настави и мисији међу особама оштећеним слухом и сметњом у говору. Религиозном и пастирском раду са особама сметњама у говору и оштећењима слуха је до 2014. поверено 30 свештеника, 2 ђакона и 30 појаца. Ове особе

или су дипломирани теолози са Православног богословског факултета у Питешти или имају државни сертификат као знаковни тумачи Министарства образовања и истраживања (Persa 2025:17). Први кандидат оштећеног слуха рукоположен за ђакона, а потом за свештеника је био Константин Тома 1 и 7 септембра 1997. од стране епископа арђеског Калиника а потом Флореа Барбу кандидат са говорним сметњама, професор са Универзитета у Питешти и председник Националне асоцијације глувих у Румунији који је рукоположен у ђакона... Они су управо рукоположени да би опслуживали парохије за глуве особе и са сметњама у говору. Раније, имамо пример слепог монаха јеромонаха Теофана Параиана који је рукоположен за јерођакона 1960. и јеромонаха 1983. у манастиру Самбата-де Сус. Разлози његовог рукоположења јесу поседовање велике духовности, огромног знања и зарад успешне мисије које је имао међу верницима, посебно у вези исповести и духовног руковођења, због чега је постављен за исповедног свештеника али ту је своју литургијску службу обављао искључиво уз помоћ других свештеника, тј. могао је бити само “саслужитељ”. Међутим он није био рукоположен како то добро наглашава Данијел Буда зарад инклузивности особа са инвалидитетом већ зарад поседовања вештина које су биле од помоћи мисије Цркве (Buda 2019:111). Први глуви свештеник Московског патријаршије је Валентин Терехов који је постављен 2005. на парохију за глуве и неме при манастиру Симонов. Али је ово једини пример у овој помесној цркви.

Сада долазимо до могућих одговора због чега немамо толико заинтересованост Цркве према социјалној етици а у овом случају посебно према инвалидитету, иако имамо и званичне документе помесних цркава у вези ове проблематике. По Мајкану је у вези Румунске цркве као и по питању осталих помесних Цркава главни проблем да се Црква не идентификује као још једна од невладиних организација, а не као света институција која приводи људе ка Христовој истини. У неком ширем опсегу ово рефлектује замисао која подстиче православне страхове по коме Црква може бити замењена левичарским и прогресивистичком агендом. Но теологија инвалидитета је далеко од монолитне и заступају је и либерални и конзервативни теолози попут Лиза Пауел (Lisa Powell) и Стенлија Хаерваса (Stanley Hauerwas). Опште гледано задатак и јесте понудити једну квалитетну теологију за особе са инвалидитетом које су опет заступљени у нашем друштву и омогућити им друштвену инклузију већ и побољшавање живота. Други значајни проблем јесте по Мајкану неповерење и сагледавање инвалидитета као друштвени конструкт већ пропагирање рефлексије у вези теологије врлинског страдања, а то је да је патња пут ка обожењу. То уосталом налазимо код православних Отаца тако да је Ориген указао да је болест морално независан инструмент који се може користити за добро или зло, код Василија Кесаријског налазимо да је болест егзистенцијално стање и третман или лек за људски пад и педагог, ако не и

замена за подвижничку самоконтролу (PG 31: 349), а у новије време Жан Клод Ларше је заступник оваквог гледишта. По нама потребно је указати на болест као социјални конструкт али свакако да је битна и афирмација духовног прогреса. Уосталом скорашњи рад Емила Маргинијана и указује да је већина особа са посебним потребама суочена са усамљеношћу као продуктом друштвене изолације која је четири пута већа него код особа које нису инвалиди (Marginean 2022: 2). Следујући квалитативна истраживања Ами Рокача (Ami Rokach), Џеки Чина (Jackie Chin) и Ами Шакеда (Ami Sha'ked) која указује да методе попут практиковања религије попут молитве, консултација са члановима клира, повећано похађање богослужења, дружења са члановима религиозне заједнице и побољшање вере могу да воде ка менталном прогресу и успешном превазилажењу усамљености (Rokach et al 2012: 739), Маргиниан сматра да треба преобразити усамљеност у осаму и наћи позитивну вредност свог живота и тако задобити унутрашњи мир омогућујући духовно и емоционално добробитије умањујући било какве стресне услове који и доводе до усамљености (Marginean 2022: 8). Ово бисмо рекли да јесте нешто што сачињава духовну мисију Цркве у раду са особама са инвалидитетом. Трећи проблем који проиходи из претходног а тиче се практичних мера које помажу у интеграцију особа са инвалидитетом у јавном простору а неминовно да није само државни интерес. Другим речима то је заступање људског права на достојанство и на побољшани квалитет живота од стране Цркве, као темељ своје јеванђелске мисије.

### Закључак

Теологија инвалидитета који заговарају документ *Инвалидитет и заједничарење. Пригрлити људе са инвалидитетом у Цркви* као и православни теолози Петар Мајкан и Кетрин Карам Мекреј имају јасан циљ, а то је одагнати ширу друштвену стигму са којом се особе са инвалидитетом сусрећу и утицати да друштвено окружење не само изврши инклузију таквих особа и поштује њихова права већ и да у што већој мери обезбеди помоћ или их ангажује у већем опсегу у јавном сектору. Међутим оно што јесте битно указати јесте ангажовање особе са инвалидитетом у Цркви сагласно даровима, а не искључиво само инклузије ради и да ангажман треба да буде управо зарад мисије Цркве коју можемо јасно сагледати у историји а не и само због свеопштег државног приступа. Са друге стране уједно и мана ових перспектива представља и изостајање нагласка на посебном појачаном пасторалном приступу особама са инвалидитетом, а које би подстакло јасно практиковање духовности која би допринела у проналажењу смисла што подразумева активније ангажовање у молитви, похађању богослужења, духовна саветовања која могу бити од помоћи у остваривању менталног склада.

Међутим оно што је од важности јесте указивање на христолошки аспект у приступу особа са инвалидитетом: начин на који верни прихватају особе са инвалидитетом рефлектује њихов однос према оваплоћеном и распетом Христу. Због тога су позвани да сагледају постављене друштвене баријере као и предрасуде везане за њихово стање. Опроштај грехова подразумева померање стигме постављене од стране постојеће културе, у којој се инвалидитет доживљава као грех. Због тога је инвалидитет првенствено друштвено питање докле исцељење представља померање друштвених баријера. У овом случају се опроштај подразумева као осећај солидарности са свим члановима Цркве неголи да рефлектује слична очекивања са секуларним сликама и стереопима у коме људи наглашавају или опоравак или прихватање актуелног стања.

Мајкан жели да нагласи више откупитељни значај Христове жртве за разумевања особе са посебним потребама као и усредсређивање на рањивост која подразумева ангажман у инклузији али и разумевању, прихватању и излажењу у сусрет особи са инвалидитетом. Најпосле користи термин духовне интелигенције којим се покушава оправдати један засебан аспект духовности који особа са инвалидитетом поседује и који нам помаже у широј перспективи личности посебно особа са деменцијом или уопште когнитивним поремећајем. Карим Мекреј је опет за шири ангажман заједнице докле њена христолошка перспектива Христовог оваплоћења и васкрсења помаже да боље разумемо различите когнитивне склопове, тела као различите чланове Тела Христовог-Цркве која има за циљ узајамно препознавање различитих дарова самих чланова као и напредовању у узајамној љубави, хуманости и поштовању унутар Цркве. Због тога реч страдалност која има за циљ боље дочаравање реч рањивост има за циљ померања духовних, менталних као и физичких баријера – обезбедити средства материјална и духовна за слабије чланове што укључује препознавање патње, трансформацију путем пријатељства, духовности али и олакшавање патње укључивањем међузависности. Такође препознавање укључивање особа са инвалидитетом подразумева да се не сме само фокусирати на инклузију као такву већ на дарове које поседује одређена особа а која јесте зарад целокупног живота Цркве. Треће као битан аспект који може још боље да повеже ову причу јесте указивање на последице првородног греха: сви смо носиоци тзв наслеђене психофизичке последице: смртности, болести докле у исто време појединац није одговоран за грехе својих родитеља нити болест неминувано јесте последица његовог греха него често пута јесте природни сплет околности. Иако је још степен инклузије особа са инвалидитетом у повоју видели смо да се још пажљиво сагледава ангажовање особа са одређеним инвалидитетом унутар Цркве у јерархији. Са неким случајевима попут о. Теофана Параниана је рукоположење уследило као препознавање духовних

дарова које је особа поседовала и због чега је постао исповедни свештеник, али му је била додељена помоћ других свештеника чиме је био саслужитељ унутар богослужбених сабрања. Мисија рукоположења осталих румунских свештеника која су особе са инвалидитетом је искључиво зарад служења унутар новоуспостављених парохија за лица оштећеног слуха и сметњама у говору што указује да је превасходна сврховитост њихове свештеничке службе појачање квалитета мисије са особама са посебним потребама. Уосталом ангажовање Цркве на проблем инвалидитета рефлектује вољност да се одговори на рањивост живота по себи при чему је кључ такве комуникације заједничарење и отвореност а не пука самилост и сажаљење.

### Литература

- Baloyannis, J. Stavros. Neurosciences in Byzantine Era. *Journal of Neurology and Stroke*. Volume 9(4): 204-206.
- Buda, Daniel. Mission and People with Disabilities. A Few Thoughts and Facts from an Orthodox Perspective. *International Review of Mission* 108:1 (2019): 100-111.
- Chryssavgis, John. Ministry, Disability and Brokenness: Orthodox Insights into the Authority of the Priesthood. *Pacifica* 12 (June 1999): 169-180.
- Cwiklinski, M. Wendy. Embracing All God's Children: Orthodox Theology Concerning Disability and Its Implications for Ministry with Special Need Youth in the Orthodox Church. Master Thesis. University Fordham, April 11th, 2011. Скинуто са линка <https://armsopenwide.wordpress.com/2014/11/24/embracing-all-gods-children-orthodox-theology-concerning-disability-and-its-implications-for-ministry-with-special-needs-youth-in-the-orthodox-church/25.07.2025>.
- Disability and Communion. Embracing People within the Church. <https://www.assembly-ofbishops.org/news/scoba/disability-and-communion> Приступљено 25.07.2025.
- За живот света. Ка социјалном етосу Православне цркве. <https://www.goarch.org/-/social-ethos-sr#> Приступљено 04.01.2026.
- Herrin, Judith. Ideals of Charity, realities of warfare: The philanthropic activite of the Byzantine Church in *Church and People in Byzantine*. *Society for the Promotion of Byzantine Studies*. *Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies*. Manchester, 1986. Edited by Rosemary Morris. Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 1986, 151-165.
- Kinnard, Summer. *Of Such is Kingdom: A Practical Theology of Dissability*. Ancient Faith Publishing 2021.
- Jović, Rastko. God's Dissability and Human Ability. *Philoteos* 21 (2021:1):99-110.
- Maican, Petre. Overcoming Exclusion in Eastern Orthodoxy: Human Dignity and Dissability from Christological Perspective. *Studies in Christian Ethics* 33(2019):496-509.
- \_\_\_\_\_. Learning to Perceive: Grace and Emotional Conundrum of Dissbility. *Modern Theology*, 38:3 (2022):535-547.
- \_\_\_\_\_. Powerless in Christ: A Romanian Orthodox Insight into Dissability Theology. *Journal of Dissability and Religion* 28:2 (2024): 285-303.
- \_\_\_\_\_. Spiritual Intelligence and Dementia: A Theological Reevaluation of the Nous. *CPOSAT* 3 (March 2025): 174-191.

- 
- \_\_\_\_\_. The Asceticism of Emotions: An Eastern Orthodox Approach to Inclusion. Palgrave Macmillan, 2025.
- \_\_\_\_\_. Why not? The absence of disability theology in Eastern Orthodoxy <https://www.petremaican.org/post/why-not-the-absence-of-disability-theology-in-eastern-orthodoxy>. Приступљено 01.08.2025.
- Marginean, Emil. Transforming Loneliness: An Orthodox Christian Answer to an Increasing Loneliness in Disabled Population. *Religions* 13 (2023): 1-9.
- McCray, Karam, Katherine. Dependency as Ontology: Eastern Orthodox Reflection on Disability, Dependency and Care. *Zygon: Journal of Religion and Science* 60:1 (2025):202-217.
- \_\_\_\_\_. Notes Toward an Eastern Orthodox Disability Ethics in *A Chorus of Faith: A Festschrift in Honor of Vigen Guroian*. Edited by Carrie Frederick Frost. Wipf and Stock Publishers 2025, 32-48.
- Основи социјалне концепције Руске православне цркве. Са руског превели Марина Обижајева и Владимир Куриљов. Беседа, Нови Сад, 2011.
- Persa, Razvan. Physical Disabilities and Impediments to the Priesthood According to Orthodox Canon Law, With a Case Study of the Romanian Orthodox Church. *Religions* 16 (2025):1-9.
- Rokach, Ami, Kimel-Lehcier, Rachel and Safarov, Artem. Loneliness of People with Physical Disabilities. *Social Behavior and Personality* 34:6 (2006): 681-700.



Đuro Šušnjić

## VIDLJIVA I NEVIDLJIVA STVARNOST

<https://doi.org/10.18485/rit.2026.24.45.13>

Samjuel Hantington, u delu *Sukob civilizacija*, navodi podatak da izvan zapadnog sveta svega 1% svetskog stanovništva prihvata univerzalne ideje, verovanja i vrednosti, što čini elitnu kulturu, a 99% ljudske porodice veže se uz svoje plemenske, rasne, klasne ili nacionalne ideje, verovanja i vrednosti.

Svaki razgovor o univerzalnom identitetu pretpostavlja da imamo određen pojam o čoveku, kakav on može da bude i treba da bude, inače ostajemo bez merila, bez svesti o mogućnostima, bez vodiča u neizvesnom i nesigurnom svetu. Zato je Herman Hese, u *Stepskom vuku* našao za shodno da istakne: „Mi ovde govorimo o čoveku u višem smislu, o cilju dugog puta na kome se postaje čovek, o kraljevskom čoveku, o besmrtnima.“<sup>2</sup>

Univerzalni pojmovi, vrednosti i norme pokazuju i dokazuju koliko je pojedinac kadar da misli, oseća i deluje dalje od samoga sebe i grupe kojoj pripada. Reč je o vrednostima i normama koje nadilaze i prevazilaze državne, nacionalne, plemenske, rasne, klasne, polne, starosne i ideološke granice, i upućuju na povezanost ljudi u ljudskoj porodici. To je ta ujedinjujuća moć, ta veza koja može da deluje, ako se ljudi otvore za viša značenja, to jest za više oblike mišljenja i življenja. Iznad svih

razlika koje nas dele stoje vrednosti i norme koje nas povezuju.

Franc Kafka je među retkima koji je pružao ruke ka univerzalnim značenjima.<sup>3</sup> Duh ima snagu da odredi ove vrednosti i norme, ali nema moći da ih ostvaruje, sem u ličnom životu. Gde nema duhovne veze među ljudima tamo nema zajednice. Cela događajna istorija govori o napetosti i suprotstavljanju pojava i pojmova: odnosu otvorenog i lepog pojma prema zatvorenoj i naopakoj pojavi. Na određenom stepenu društvenog i duhovnog razvoja mi ne moramo brinuti da se naši pojmovi slažu sa pojavama, već da stvaramo pojave koje će biti u skladu sa našim pojmovima – racionalnim i humanim.

Ostvarivanje univerzalnih vrednosti i normi gotovo da je jednako definiciji čoveka. Mudrost svih ljudi može se svesti na njihovo poznavanje i uvažavanje u praktičnom životu. Čula su očarana razlikama, duh je zanesen sličnostima, jer se na njima gradi društvena i duhovna zajednica. Neka nadmoć opšteg nad posebnim i pojedinačnim jeste u stvari nadmoć suštine (celine) nad pojavom. Mišljenje u kojem se nadilaze razlike jeste ono koje se izražava opštim pojmovima i univerzalnim simbolima. Zastupati stav o relativizmu istine ne znači ništa drugo do potcenjivanje i poricanje duha

da se razvije do svojih visina. *Iz želje da budemo neponovljivi i različiti, može se desiti da se odrekne ono što nam je zajedničko i bitno, što nas čini ljudima uopšte. Eto kako pojedinac, čija je veza sa svetom lična, ograničena i kratka, ipak stigne do saznanja koja su opšta, dugotrajna i važeća za mnoge ili čak sve kulture.*

Svaki pokušaj da se univerzalne ideje ostvare dovodi do toga da se one pokvare. Ove čiste ideje bivaju uprljane iskustvom, greškama i grehovima pojedinaca i grupa, tako da se život brzo vraća u obične okvire. A to konkretno znači: ne traži se sloboda, nego manje kontrole i nasilja; ne traži se pravda, nego manje nepravde; ne zahteva se istina, nego manje zabluda i laži; ne očekuje se dobrota kao lepota iznutra, nego se pita kakav bi svet trebalo da bude, da bi ga čovek mogao podneti. Ne može se razvedriti duhovno nebo, a celo vreme slušati da je bog umro i da je čovek mrtav.

\*\*\*

Izgleda da je globalizacija protivrečan proces. S jedne strane ona se doživljava kao pozitivna tekovina ukoliko povezuje narode i njihove delatnosti širom sveta, a sa druge strane ona nosi opasnosti pukog ujednačavanja i obezličavanja, postajući pretnja identitetu pojedinih naroda i njihovih kutura. Širenje *globalne civilizacije* (svetsko tržište, kapital, trgovina, komunikacije, oruđa i oružja) i *očuvanje lokalne kulture* (tradicije, običaja, folklor, zanata, jezika) kao da se ne mogu izmiriti.

Vidimo, dakle, kako se pojedina društva s jedne strane *otvaraju* prema svetlu, a sa druge strane, *zatvaraju*, pružajući otpor zbog straha od gubitka identiteta. Prihvata se *civilizacijska uniformnost*, ali se želi da očuva *kulturna raznolikost*. Civilizacija otvara, kultura zatvara vrata globalizacijskim procesima: nema čvrstih dokaza da je na pomolu stvaranje globalne kulture, dok je globalna civilizacija u velikom zamahu. Izuzetak je tzv. masovna ili medijska kultura, koja po svome duhu pre spada u civilizaciju.

\*\*\*

Temeljno ispitan pojedinačan slučaj može biti u funkciji širokih uopštavanja. Kao što je dovoljno upoznati jednog sveca da bi upoznali sve svece, tako je dovoljno upoznati jednog tiranina da bismo upoznali sve druge. Svetost je opšti pojam, a svetac je jedinstvena ličnost. „Jedinstvenost činjenice ne sprečava univerzalnost pouke koja se na osnovu nje izvlači.“<sup>44</sup> Onaj ko dobro upozna englesko iskustvo vladanja, taj uglavnom poznaje sve druge demokratske oblike vlasti. *Ovde je pojedinačan slučaj u stvari predstavnik vrste, model ili uzor, a ne izraz za neku pojedinačnu pojavu. Upoznavanje jednog slučaja može pomoći da se bolje osvetle svi drugi, jer se sada ne razumevaju s obzirom na širinu nego s obzirom na dubinu.*

Umetnost reči izražava ono što je iznad ličnog iskustva kroz lično iskustvo, prevodi jedan nadiskustveni sadržaj u jedan iskustveni oblik: prikazuje nešto duhovno u nečem čulnom! Umetnik reči

*prikazuje*, na izrazito ličan način, ono što naučnik *dokazuje*, kao opštu istinu. Umetnik reči ne izražava se u opštim pojmovima, nego u pojedinim likovima koji su puni života: tako se opšti pojam ljubomore otelovi u Otelu, opšti pojam škrtosti u Kir Janji, opšti pojam lenjosti u Oblomovu, opšti pojam mudrosti u Sokratu, opšti pojam lukavosti u liku lise, opšti pojam snage u liku lava, opšti pojam nevinosti u liku jagnjeta. Još jednom ističem: umetnost ne mora da dokazuje, ali mora da prikazuje – prikazati a ne dokazati, to je posao umetničke mašte. Helderlin divno kaže: „Čovek je bog kad sanja, prosjak kad razmišlja.“ Među najčudesnija obeležja umetnosti reči spada upravo to što ona može i često uspeva da neku opštu ideju ili vrednost (intelektualnu, moralnu, versku itd.) prikaže u pojedinačnom liku na jedinstven i neponovljiv način: sada iz tog lika isijava, zrači ili se pomalja na čudesan način neko trajno ili večno značenje. Treba biti vešt majstor da bi se prikazao duh koji se kreće. Umetnost reči je *opšta* jedino po tome što se bavi *individualnim* sudbinama. Umetnost reči preuzima mitsku strukturu, ali je *otelovljuje* u pojedinačnom liku, čime mit približava iskustvu svakog čoveka.

Ako neka istorijska ličnost izražava stvarnu ili moguću svest i savest svoga naroda, onda analiza onoga što ta ličnost oseća, misli, govori i čini, nije samo analiza pojedinačne, već u isto vreme i analiza kolektivne svesti i savesti. Sada je svejedno da li ćemo se baviti analizom narodne duše ili analizom duha te lilsti. Istorija društva i biografija pojedinca dodiruju se u bitnom. Kako su

pokretljive granice između lične i kolektivne svesti i savesti. Između pojmovne i osećajne istine nema spora, jer obe strane tvore zajednički smisao. Filozof i umetnik reči po svemu su braća, razlike su zanemarljive. Čarls Simić potvrđuje: „Pesnik vidi ono što filozof misli.“

\*\*\*

U meri u kojoj nismo kao narod učestvovali u opšteljudskim poslovima, u toj meri smo izgubili osećanje za opšte vrednosti i norme. Stvorio se tip čoveka izvan opštosti, sveden na grupni interes i identitet. Iz manjka veza sa svetom stvoren je višak upućenosti na sebe i svoju ograničenost. Stvaranje zajedničke svesti nije moguće bez stalne i dugotrajne komunikacije među ljudima čiji je duh do sada bio zatvoren (closed mind). Jer svi ti pozivi na pleme, naciju, klasu, državu itd. imaju za posledicu slabljenje građanskog načina osećanja, mišljenja i delanja. Možda ni danas nismo dovoljno svesni nesvesnih okova (stereotipa, predrasuda, tradicionalizma, nacionalizma, autoritarnog mentaliteta), jer nas u šaci drže prašnjavi likovi iz naše prošlosti i sadašnjosti, ljudi osrednjeg ili lošeg duhovnog stanja i sitne sreće, koji nam ne dozvoljavaju da se izdignemo na višu ravan iskustva, znanja i vrednovanja. Ima stoleća kada jedan narod nema načina da se probije do svoje istine i pravde: u njegovoj svesti ovi opšti pojmovi su istanjeni i izjednačeni sa lepim zabludama! Nerađo smo se uključivali u svetske tokove, radije smo ispisivali našu plemensku i palanačku istoriju. Svi smo u isto vreme

ljudi, pripadnici svoga naroda i ličnosti. Ova tri oblika ili načina ispoljavanja života ne stoje u nerešivoj opreci. Imati više identiteta otvara mogućnosti posmatanja sebe i drugih sa više različitih stanovišta. Više identita u izvesnoj meri sprečava pojedinca da se emocionalno i racionalno veže isključivo za jedan jedini identitet. Jer pojedinac sa jednim identitetom preseca veze sa ljudima koji imaju drukčiji identitet, te je nesposoban za dijalog i toleranciju.

\*\*\*

Velika ličnost prevazilazi postojeće norme i stvara nove vrednosti. Njen uticaj je dubok i trajan. Deluje iz uverenja, pa je često usamljen u svojoj borbi protiv uobičajenih navika. Njegova veličina ne meri se po broju sledbenika, već po originalnosti misli i neprolaznosti dela. Ove retke ličnosti pokazuju i dokazuju šta pojedinac može da dostigne i postigne ako radi na sebi. Ove ličnosti su dokaz da iznad ovog postoji jedno više čovečanstvo, čija se veličina ne meri brojem, već darovima duha, koji stvara vlastitu kulturu. Oni su veliki po pitanjima koja su postavili, po odgovorima koje su dali, po blagotvornim posledicama koje su izazvali, po značaju i značenju koje su imali i još imaju. U njima duh slavi svoje visine i oseća se u svom elementu. Ta velika visina služi kao *merilo* za sve druge pokušaje duhovnog uzdizanja. Oni su mera za druge, pa se ne mogu meriti prema drugima: oni su *merilo*, a svi drugi samo pokušaji! Oni su simboli onoga što je u njihovom narodu najbolje. Njihove reči

narod je dočekivao kao što pustinjak čeka kišu, „kao što cvet čeka sunce, kao što usta čekaju poljubac“. Oni su pokazali svojim primerom kako se reč pretvara u delo, duhovni stav u duhovni život, moralna ideja u moralnu osobu. Sanjaju svoj osobni san u vreme kada cela zajednica živi sudbinu: izmaknuti iz svakodnevnog života, oni stražare nad vrednostima koje su delom zaboravljene a delom neostvrene! Nema nesreće koja bi bila tako velika kao kad iz našeg života nestane velika ličnost, jer ona upućuje na jedan bolji svet, pošto je ovaj izdao čoveka. Sa smrću svake ovakve ličnosti, umire jedan izvorni pogled na svet. Koliko istine ima u jednom narodu, to se objavljuje preko njegove najbolje glave, sa kojom istina uvek računa: istinu jednog naroda zastupa usamljenik! Nema više takvih ličnosti, njihova mesta zauzeli su *članovi organizacija*.

*Istaknuta* ličnost uspeva u okviru postojećeg sistema vrednosti, normi i ustanova. Ona je uspešna, poznata i priznata u svom vremenu, ali ne prelazi granice koje je postavila običajnost. Oslanja se na vezu sa postojećom političkom moći, jer je sama nema. Ne može da pogreši, jer je uvek na strani pobjednika. Ona nije savest društva, već pas čuvar postojećeg sistema. Ona se prilagođava i uključuje, ali ne odlučuje. Hrabra je kad nema opasnosti, i opasna kad nema hrabrosti. Među sličnima može se naći poneko učen, ali čoveka nema. Ne žive duhovno u političkom životu, nego politički u duhovnom životu. To je živi dokaz da se gasi jedno vreme velikih ideja i ličnosti, i da započinje

doba sitnih poslova i bezličnosti. Ovo naše vreme boluje od nestašice mudrih ljudi, „kada smo mudri na sitno i ljudi na veliko“.

\*\*\*

Prof. dr sci. Almir Badnjević, redovni član Akademije znanosti i umetnosti BiH, upozorio je:

„Nekada su ljudi stajali pred znanjem kao pred svetinjom. Govorili su tiho, slušali pažljivo. Znanje je bilo dar, a učeni čovek svetionik u magli neznanja. Njegova reč se nije pratila zbog broja lajkova, već zbog težine istine koju nosi. Danas... danas više niko ne pita šta znaš, već koliko si uverljiv, koliko zvučiš 'samopouzdan', koliko puta si bio viđen, a ne koliko puta si bio u pravu. Neznanje je izgubilo stid. Ustalo je, obuklo odelo, uzelo mikrofon, i proglasilo se glasom naroda. U vremenu kada su mišljenja zamenila znanje, a buka utišala razum, više nije problem što ljudi ne znaju. Problem je što ne žele da znaju. Jer lakše je plivati u plitkoj vodi. Nema dubine koja pretili, nema tišine koja traži misao, nema ogledala koje traži istinu. I tako pametni čute, da ne bi morali da se prevode u jezik koji je sam po sebi uvreda za razum. Jer danas se ne traži jasnoća, traži se pojednostavljenje do tačke apsurd. Ako si previše dubok, 'nisi pristupačan'. Ako govoriš istinu, 'nisi fleksibilan'. Ako znaš, 'arogantan si'. Više nije stvar ko zna, već kome se veruje. A veruje se onome ko ne uznemirava. Ko ne traži trud. Ko ne postavlja pitanja. Ko je, kako to reče jedan mudar

čovek 'neopterećen znanjem'. Nekada su pametni učili glupe. Danas glupi uče pametne kako da čute. I to ne zato što imaju argument. Već zato što imaju većinu. Ali većina ne znači istinu. Buka ne znači značenje. I prisutnost ne znači vrednost. Zato možda živimo u najopasnijem od svih vremena, vremenu kada glupost više ne traži da se krije, nego da se poštuje.“

\*\*\*

*Prošlost* obuhvata sve ono što se desilo, ali sve što se desilo nije bilo razumno i umno, nego i bezumno i krvavo. Zato bi bilo opasno ako bi se poistovetili sa celom našom prošlošću. Ona je, naime, pregled svih naših pobeda i poraza, stradanja i nadanja. Prošlost treba uvažavati, ali ne i obožavati. I gubitak je već upisan u genu prošlosti.

*Tradicija* je sve ono što smo, na osnovu merila racionalnosti i humanosti, izabrali iz prošlosti kao vredno učenje i pamćenja. Narod bez pamćenja je kao pojedinac bez sećanja. Martin Hajdeger divno reče: „Tradicija je ono što je dovoljno staro da bi večito bilo mlado.“ Tradicija je najbolji izbor iz prošlosti, čišćenje sećanja. Ivo Andrić je isticao: „Tradicija je ono što ostaje.“ Sva naša nauka, filozofija i umetnost, pa i istorija, jesu pokušaji da se u prolaznosti ustanovi nešto trajno, da se nešto otme od vremena koje sve guta, da se izgradi poređak koji se čvrsto drži nasuprot dnevnoj prolaznosti. Tradicija – to je protezanje jedne misli, simbola, vrednosti, verovanja, ustanove itd. kroz vekove. Tradicija najduže živi u govoru i jeziku! Od svih

građevina na svetu najduži vek imaju kule sagrađene u jeziku. Tradicija nije suva grana istorije, već živa ruka koja oblikuje naše živote i danas. *Tradiciona je potraga za smislom koji istorija stalno dovodi u pitanje. Ono što je sećanje za pojedinca, to je tradicija za zajednicu.*

*Tradicionalizam* je ideologija koja potomcima nameće ideje, verovanja, vrednosti i norme njihovih predaka da ih slede bez pogovora ili prigovora, ne obazirući se na promene u spoljašnjoj sredini ili unutrašnjem iskustvu. Tradicionalizam kao ideologija ume da čuva postojeći red stvari, ali ne zna da stvara. Kada ideja o isključivoj vrednosti svoje tradicije pređe u *normu*, tada se može govoriti o tradicionalizmu kao ideologiji. „Tako svaki nacionalista liči na čovjeka koji kroz vrijeme ide natriške, svađajući se sa prolaznicima.“<sup>45</sup> Prošli događaji sami po sebi ne moraju imati smisla, ali priča o njima mora, makar i ne bila istinita. Kada tradicionalizam kao zatvorena svest otkazuje i pokazuje svoju nemoć? Odgovor glasi: kada se javi neki *problem* koji ne može da se reši na tradicionalan način! Da se može rešiti na tradicionalan način, ne bi bilo problema. *Dinamička strana kulture ogleda se baš u tome što ona čvrsto čuva stare vrednosti i norme, ali ostaje otvorena i za nove: kontinuitet tradicije praćen prisustvom inovacije!*

*Istorija* je nauka koja razmatra razliku između sveta koji opisuje i reči koje ispisuje. Čim se postavi pitanje kako se pojmovi odnose prema pojavama, pismo prema iskustvu, istorijske knjige prema prošlom životu, odmah se dovodi u pitanje *olaki realizam* istoriča-

ra, koji ne žele da misle o istoriji, nego da opisuju ono što se stvarno desilo, ne pitajući se *šta je stvarno*. Šta nauka kao saznanji sistem vidi kao stvarno, određeno je njenim pojmovima, teorijama i metodama – postojanje zavisi od načina gledanja. „Da je jednako važno, a možda čak i važnije, da ostavi mesta i prostora za ono što nije bilo, što se nikad nije desilo, što je samo moglo da se desi – dovoljno je zamisliti ga.“<sup>46</sup>

Pored zvanične istorije postoji i nezvanična istorija kao dopuna ove prve i njena kritika. Jer istorija nije samo ono što se dogodilo državama, nacijama i njihovim ustanovama, nego i ono kako su se ti događaji prelomili i izrazili u dušama i duhu pojedinaca: od spoljašnje, istorija postaje unutrašnja, događaj se pretvara u doživljaj, istorija u biografiju. Jedno je opšta istorija, a drugo lična priča. Jer „časovnik istorije otkucava samo vekove“ i ne mari za otkucanje pojedinog srca. Ali svuda se prepliće lični problem sa sudbinom zajednice: ukrštaju se lične odluke i nadlične posledice tih odluka! Zadatak je istinoljubivog istoričara da prošlost ne učini jednoznačnom ili jednostranom, već da sredi ključne činjenice tako da se čuju i drugi glasovi, bar dva glasa u igri razlika: sve povesne razlike zaslužuju svoje ime! *Prošlost koja se zbila i prošlost za koju mi znamo nisu istovetne, jer preko istoričara mi dotičemo prošle vekove, oni su čuvari kolektivnog pamćenja.*

\*\*\*

Osećamo da u našoj duši i duhu nosimo više no što u naš naučni rečnik

stane. Mi nismo svesni moći temeljnog neznanja, a ponosimo se snagom našeg znanja. Društvena i kulturna stvarnost nisu nešto što bi se, bez ostatka, moglo zatvoriti u naučne pojmove, definicije, klasifikacije i tipologije. Savremena nauka nastoji da obeleži ta široka područja našeg neznanja, da povuče koliko-toliko jasne granice, da upozori na prostore gde naši uobičajeni pojmovi, teorije i metode ne mogu da donesu ploda, ma koliko mi truda uložili. Otuda potreba za drugačijim pristupima u istraživanju tih nepoznatih prostora i događaja. Filozof volje za moć davno je upozorio: „Svet je dublji nego što dan misli.“

Vera nam govori da možemo ići dalje nego što nam znanje dopušta: ona je nesvesno pismo upućeno u dubinu budućeg vremena. Da se vera u boga obraća razumu, ne bi ni bila vera. Da su bogu bili potrebni mudraci, ne bi u svet poslao svece. Tako se naša vera poznaje po ljubavi, a ne po znanju: zato se kod nas slave sveci, a ne učenjaci! Verske zapovesti postoje da bi se po njima živelo, a ne da bi se o njima samo mislilo. Religija je pre svega način življenja, a potom način mišljenja: ideja boga nije živi bog! *Drvo života je bogatije i raznovrsnije od drveta saznanja.*

Postoji svet koji ne možemo čulima opažati, ali on zbog toga nije manje stvaran. Misli su stvarne kao i stvari, samo na drugi način. Misao se ne vidi, ali ona izaziva vidljive posledice, što znači da je stvarna. I sama nauka je „potvrda stvari nevidljivih“, jer sva značenja su nevidljiva. Stvarnost se sastoji od onog što se vidi i od onog što se ne vidi: vidljivo i nevidljivo tek za-

jedno čine našu stvarnost! Čovek može da gleda, a da ne vidi: gleda pojavu, ali ne vidi suštinu! Ivo Andrić sjajno zaključio: „Ako ne mogu da vidim, neću ni da gledam.“ Bar nešto od večne suštine dobija istorijski oblik.

Sveopšti pojmovi vremenom su gubili neke slojeve značenja i zvučanja, svodeći svoj obim i sadržaj na ono što danas u nauci nazivamo *operacionalnim definicijama*, podesnim za empirijska istraživanja. „Mnogi pojmovi jednostavno ne mogu da se pojave, nema mesta za njih, širi svet kao da ne postoji, o njemu, o istoriji, o politici stižu mutne i nesigurne vesti!“<sup>47</sup> *Nije se izgubilo samo ono božansko u našim odnosima nego se gube i tragovi o njemu u našem jeziku.*

\*\*\*

Pomoću umetnosti čovek se uverio da je ono što je racionalno neizrecivo, u nekom drukčijem obliku u stvari izrecivo, na primer, u muzičkom, pesničkom, slikarskom i vajarskom obliku. Stvaralački duh bolje se oseća u nagoveštajima istine i smisla nego u zatvorenom sistemu mišljenja i delanja. Umetnost pokazuje i prikazuje unutrašnju stranu ljudske prirode, koja se dohvata i shvata moćnom metaforom, makar ova i ne bila racionalno proverljiva. Zato ostajem veran plemenitom neznanju, tome debelom i širokom sloju u nama i oko nas. Sve se u glavama ljudi prepliće i raspliće, nastaje i nestaje, meša i pretiče iz *oblaka u oblik*, teško prevodiv u reči i pojmove, ali pristupačan simbolima. *Neverbalni jezik je univerzalni jezik*

*ljudske vrste.* Ako 90% naših poruka upućenih drugima nije jezičke prirode, onda govor i pismo nisu nepremostiva prepreka komunikaciji među ljudima i njihovim kulturama. Gestovni jezik ili govor tela je jezik koji gotovo svi mogu razumeti: dodir zamenjuje objašnjenje, nagon ide dalje od razuma. *Dvoje zaljubljenih od pogleda prave zajednicu.*

Nužan uslov da se neko bavi naukom jeste priznanje da postoji neznanje – beskrajna i bezoblična cvetna livada. Sve što na neki način uspemo da saznamo od ovog beskrajna nazivamo našim istinama. Ove istine vrede u okviru našeg dostignutog znanja, ali mogu biti i osporene istraživanjima nepregledne oblasti neznanja. *Imamo i znanje o granicama znanja. Naše znanje je ograničeno, neznanje je neograničeno.*

Da li je naučno znanje toliko vredno koliko smo mi, deca zapadne kulture, skloni da verujemo? Zar sumnje u našu moć saznanja i njegovu vrednost nisu izrečene još u najstarijim svetim i svetovnim spisima. Ovo pitam istine radi. Jer manje je zlo ako stradam ja, koji nisam potreban nikome, nego da strada istina, koja je potrebna svakome.

\*\*\*

Za sve one koji veruju isključivo u snagu razuma da sve razume, nauka je bila i ostala vrhunski tvorevina čoveka, vredna da joj on posveti ceo svoj život. Nauka istražuje stvarnost da bi je upoznala, a ne da bi njome vladala, jer vladavina se zasniva na moći, a saznanje na ljubavi. Mi koristimo pojam stvarnost a da ne znamo sasvim pouzdano

šta on podrazumeva – šta uključuje i šta isključuje. Jer stotine stvari postoji a da ih ne zapažamo čulima. Justejn Gorder, u romanu *Sofjin svet*, upućuje na razgovor između ruskog astronauta-bezbožnika, i čuvenog ruskog neurohirurga-dubokog vernika. Astronaut se hvali: „Ja sam više puta bio u svemiru, ali nikada nisam sreo ni boga ni anđele“. A neurohirurg mirno uzvraća: „A ja sam operisao mnoge pametne mozgove, ali nikada nisam video nijednu misao.“

Svet se sastoji od dve polovine: jedna je vidljiva a druga nevidljiva, pri čemu je nevidljiva neuporedivo stvarnija i važnija od vidljive! Ono što se vidi ne prestaje da svedoči o onome što se ne vidi. Malarme je odavno primetio da se samo u trgovini naš govor odnosi na stvari. Svet pojava podseća nas na stvari koje nisu pojavne. Mladi istraživači trebalo bi da znaju da se naučni pojmovi ne odnose samo na fizičke pojave (stvari, bića), nego i na psihičke pojave (osećanja, motive, mišljenje, pamćenje), i idealne pojave (budućnost, beskonačnost, bog). Prostor, vreme, gen, energija, broj Pi (3,14) i sl. nisu čulni nego natčulni predmeti. Umberto Eko ističe: „I kvadratni koren je predmet, iako ga niko nikad nije video.“<sup>8</sup> Zna se da matematički simboli teorijske fizike slikaju samo ono što je moguće, a ne ono što je stvarno. Takvi simboli su čisto matematičke nužnosti mišljenja. Verner Hajzenberg upozorava da *nauka govori o materiji, ali sam pojam materije nije materijalan.*<sup>9</sup> Nils Bor je upozorio da je *sve što smatramo realnim načinjeno od stvari koje ne možemo smatrati realnim.*

\*\*\*

Brojni događaji teraju nas da brzo mislimo i tražimo rešenja, a to se kosi sa dugim i mirnim istraživanjem mogućnosti i predviđanja. Brzi tok događaja poziva na delovanje, a samo delovanje uvek je ograničeno, nepotpuno, i ne pruža celovit pogled na svet.<sup>10</sup> Naš teorijski pogled na stvarnost može biti celovit, ali naše praktično delovanje uvek je delimično i krnje. Jedinствена celina svakog dana se deli, a život se pretvara u nepreglednost. Stalno se delimo na vere, rase, klase, nacije, države, partije, profesije i tako dalje, a te deobe nemaju kraja, pa se došlo do pojedinca: danas se pišu knjige o *podeljenoj ličnosti*, javnoj i tajnoj! Ono što se govori javno ne misli se tajno (privatno), što sve za posledice ima opšte nepoverenje prema javnoj reči.<sup>11</sup>

\*\*\*

*U analizu kulture spada i granica raznolikosti.* Razlike se opažaju, sličnosti se misle. Svaka sličnost između dve kulture znači prevazilaženje relativizma i prilog je univerzalizmu ljudskog iskustva. Potreba za opštim razumevanjem ljudskog iskustva javlja se onda kada se svi posebni i pojedinačni pokušaji razumevanja toga iskustva pokazuju neuspelim i nedelotvornim. „Dela ljudskih ruku imaju tu karakteristiku da se, jednom završena, zatvaraju u sebe, odvajaju se od prirode, stabilizuju se prema vlastitim zakonima.“<sup>12</sup> Nisam čvrsto vezan za postojeće duhovne

oblike (filozofiju, nauku, umetnost, religiju) već za odnose između njih, jer svaki sistem mišljenja, verovanja i delanja izgleda mi jednostran, doduše simpatično prirodan – lepa skromnost. „Svako se mora potvrditi u svojoj posebnosti, ali niko ne treba da se odriče obuhvatne svesti.“<sup>13</sup> Otuda potreba da se stvori jezik celine, a ne delova, kako bi jezik služio ujednačavanju različitih, suprotnih pa i isključivih načina osećanja, mišljenja i ponašanja. Ovo je uzaludno očekivati od nauke kao slepe sluškinje volje za moć.

\*\*\*

Najveće nade celog sveta vezane su za napredak nauke, ali retko ko je sumnjao ili poricao njenu izdajničku prirodu. Jer nauka se izrodila u tehnologiju, a kakva je ona danas (tzv. vrednosno neutralna nauka), ne daje nam odgovor ni na vapaj za smislom. Zato bi suštinska saznanja te nauke trebalo odmeriti prema vrhovnim merilima etike, to jest šta saznanje znači na planu smislenog načina života, a ne koliko ono vredi na tržištu kao i svaka druga roba. U naukama o čoveku kao da više nema istine kojoj bi se mogli radovati. Već je filozof volje za moć upozorio: „Saznavaoci koji samo hoće da utvrde šta jeste, jesu oni koji ne mogu ništa postaviti kako treba da je. *Uvek se mora najpre dati smisao da bi činjenica mogla postojati.*“

Društvena i kulturna stvarnost sa drži u sebi nešto više od onoga što se može zapaziti, opisati, klasifikovati, izmeriti, definisati. Sve što čovek o sebi

na ovaj način sazna, nije dovoljno da sebe upozna, jer on nije samo svesno biće, već i nesvesno, koje ne zna sve svoje mogućnosti. Uvek su mogućnosti ono što privlači duh. To je istinski lek koji ne dozvoljava duhu prosečnosti da trajno prevlada u našem životu.<sup>14</sup>

\*\*\*

Ako pod pojmom vere podrazumevate religiju, a pod pojmom znanje nauku, onda se sa dovoljno razloga može govoriti o staroj svađi između njih, i napraviti čitava zbirka suvišnih uvreda. Samo pomoću pitanja i odgovora na njih može se doći do istine, i pokazati da je reč o lažnom sporu.

a) Ako je religija izraz neznanja, kako to da napredak u naučnom saznanju ne potisne religiju kao neznanje? Drugim rečima, da li sa razvojem nauke slabi religija?

b) Ako su religijski iskazi naučno neistiniti, zašto 4/5 čovečanstva u njih ipak veruje?

c) Ako je religija stvarno iluzija, da li je moguća stvarnost kojoj iluzije nisu potrebne?

d) Ako je vera protivna razumu, kako to da većina umnih glava iz nauke nije nalazila opreke između razuma i vere?

Evo odgovora na ova pitanja.

Ako razvoj nauke ugrožava religiju, onda bi u društvima gde je nauka najviše razvijena bilo najmanje vernika. A to, kako pokazuju podaci i svakodnevno iskustvo, prosto nije istina, jer u društvima gde je nauka najviše razvijena, nalazimo najveći broj vernika.

*Nema znakova da religija odumire uporedo sa razvojem nauke.*

Jaka vera ne mora biti naučno istinita vera. Bajka nije istinita, ali bajka ima smisla, jer da ga nema, ne bi je pričali našoj deci i jedni drugima. Radosne vesti o spasenju ne moraju biti istinite, kao što ni istinite vesti ne moraju biti radosne. *Jedan istinit iskaz mora imati smisla, jedan smislen iskaz ne mora biti istinit.*

Racionalno saznanje je opasna navika zapadnog čoveka koja mu skriva složenu strukturu iskustva. Niko se nikad nije molio bogu na naučnom jeziku. Karl Jaspers dobro primećuje: „Svet u svesti uopšte nije sve.“ Imanuel Kant je daleko video: „Morao sam ukinuti znanje, da bih dobio mesto za veru.“ Alber Kami ističe: „U svetu bez iluzija čovek je stranac.“ *Iluzija je verovati da se može živeti bez iluzije.*

Ono što ne možemo razumom saznati nećemo proglasiti nepostojećim. Nije tačno da vera prestaje gde razum počinje, tačno je da vera počinje gde razum prestaje. *Kad bi sve mogli znati, ne bi imali u šta verovati.*

\*\*\*

Pesnik sabira i odabira samo one reči i misli čija je moć u skladu sa veličinom i vrednošću dela koje izrasta iznad vremena, poetska stvarnost koja nastaje po svojim zakonima u vlastitom duhovnom prostoru. To je prevođenje pojava koje su dospele do svesti u razumljiv jezik epohe, verodostojan glas. *U dobroj poeziji broj reči je ograničen, ali smisao koje one nagoveštavaju je*

*bezgraničan*. Reč je za pesnika čudo, kult, dar nebeskog oca. Sa rečima se čak može igrati, i to na vrlo ozbiljan način. Ali ljubav prema rečima ne čini pesnika, kao što ni poznavanje brojeva ne čini matematičara. Možemo naučiti jezik, ali to nije dovoljno da se bude pisac. Valja znati i umeti da se brojne reči, sa različitim značenjem, rasporede u mudre rečenice, čiji smisao ne može da se odgonetne do kraja.

\*\*\*

Nijedan glas ili slovo, uzeto za sebe, nema značenja, ali u određenom međusobnom odnosu tvore značenja: jedinice bez značenja, kad se uredе, daju značenja! Reči RIM i MIR sastoje se od istih slova, ali imaju različito značenje, u zavisnosti od mesta tih slova u reči. Od trideset slova azbuke može se sklopiti svaka pesma, priča, roman, ogled, filozofsko i naučno delo. Neko je duhovito primetio: „Kada ujutro ustanem, izgovorim čitavu azbuku, njome su obuhvaćene sve molitve, pa neka gospod bog sam pokupi slova, pa neka iz njih pravi molitve kakve hoće.“

Duh reči nije toliko u njima koliko između njih, jer se značenja reči prelivaju, prožimaju i tvore često neočekivane veze. Reči pozajmljuju jedna drugoj nešto od svoga osećajnog, sazajnog i delatnog sadržaja i obima, i tako udružene nude obilate duhovne darove. Stvaraju se novi oblici i pridaju nova značenja, tako da je opravdan govor o povlašćenim prostorima slobode i sreće koji se ostvaruju čisto jezičkim sredstvima. Poezija je stvaranje nadstvarnog sveta

koji je tajna za ovaj svet. Svaka reč u pesmi poznata je i preuzeta iz gotove zalihe reči, ali *povezanost* tih reči toliko je nova i sveža da pesma dobija svoju vrednost po toj neponovljivoj igri reči, a ne po samim rečima kao pukoj građi. Tomas Man znao je reći: „Poezija je vrsta osvete životu.“ Oktavio Paz dodaje: „Pesma je uspravan jezik.“

Iste reči možeš da razumeš na različite načine. Kao što gledamo razbacana slova a vidimo reč sastavljenu od njih, tako isto gledamo i reči u rečenici koja otkriva misao. Ono što gledamo i ono što vidimo nije isto, često su to suprotnosti. Sokrat je znao opomenuti: „Ded’ reci nešto, da te bolje vidim.“ Olga Tokarčuk: „Ljudi su, dakle, reči. Tek tad postaju realni.“

Reč i misao. Raspored reči u rečenici jednom pruža doživljaj *poetskog* kazivanja, a drugi put *proznog* govora. Kada Jesenjin, u *Pismu majci*, kaže: „Ti jedina uteha si moja“ – to je stih. Ako promenite redosled reči, a da pri tome reči ostaju iste, dobijete: „Ti si moja jedina uteha“ – čista proza. Jedinstvo celine bitnije je od svakog njenog delića. Josif Brodski pesnika stavlja iznad proznog pisca, budući da je to prirodna hijerarhija: pesnik lako može da napiše neki prozni tekst, dok se prozni pisac retko usudi da piše poeziju.

\*\*\*

Danas se previše govori a premalo misli. U ovo mutno doba potrebna je čista misao, koja dolazi iz neizdanih svetova. Sve su češći pozivi na pobunu protiv života koji je umanjio čoveka.

Nadajmo se da nijedan mraz ne pobje ceo rod, preživi bar jedan plod, za rasplod.

Čovek je biće smisla. Sva stoleća ljudske gluposti nisu poništila teška i mučna pitanja o smislu života i smrti. Nesiguran poput realnosti, pitam: može li naš život biti smislen, ako ništa ne smatramo, istinitim, dobrim, lepim i svetim? I dan danas najbolji duhovi kreću u potragu za smislom, koji događajna istorija stalno dovodi u pitanje. Otuda počinju sumnje: o smislu se može razgovarati, čitati, pisati i – ćutati, ali ne i dokazati! Ali knjiga Viktora Frankla *Nećujni vapaj za smislom*, dokazuje da i u najtežim trenucima logorskog života, čovek ne zaboravlja da mu se otvaraju vrata smisla, ako ne formalnom logikom, ono jedino molitvom. Ovo strašno i dramatično iskustvo, baš zato što nije imalo drugog smisla, priziva molitveni glas, godinama zanemaren i zanemao u čoveku.

\*\*\*

Dužnost časnog čoveka je da časnu reč poseje u nečastan svet, da posredstvom duha svetog obnovi čistiju čovečnost. Iza svakog hlabrog i umnog Ne ukazuje se nova mogućnost, nova istina. Sa cvetom u jednom ruci i svećom u drugoj, čini ono što može: zna da ništa stvarno ne može da promeni, ali ne prestaje da radi po savesti, *jer savest je glas čovečanstva, božiji glas u pojedinom čoveku*.

\*\*\*

Politika deluje kao da etička načela uopšte ne postoje: volja za moć i vlast ispunila je prostor predviđen za etičke vrednosti! Ona nema oči za visine i veličine duha. Iza doba *etike* upravljanja, došlo je doba *tehnike* vladanja. „A gdje nas vlast bez mudrosti može odvesti nego u hirovito i nemirno more nasilja gdje se, kao ribe, mrijeste jata nesreća.“<sup>45</sup>

\*\*\*

Jezički stručnjaci razlikuju brojne funkcije jezika, ali za mene su ovde od značaja i značenja samo tri: saznajna (kognitivna, racionalna), osećajna (afektivna, emocionalna) i delatna (konativna, akciona). Drugim rečima, mnogo bliže običnom iskustvu, može se reći: znam nešto o nekoj pojavi, sa/osećam prema njoj, i spreman sam da delujem u skladu sa svojim znanjem i osećanjem. Ovo su ujedno obeležja tzv. uravnotežene ličnosti, za razliku od neuravnotežene, koja, recimo, oseća mržnju, ali ne deluje u skladu sa njom, nije nasilna.

Duhovna potreba da čovek izrazi i osmisli svoje iskustvo nije ništa manje stvarna i snažna od svake telesne potrebe. U telesnom čoveku zapravo, živahno deluje onaj duhovni, koji žudi za neočekivanim susretima, za nesanjanim snovima, za dalekim obalama. Ono što čovek ne može da izrazi i osmisli rečima, on uspeva da izrazi i osmisli na druge načine: arhitekturom, slikarstvom, kiparstvom, muzikom, folklorom, odećom, modom...

U temelju svake kulture leži njen jezik. Ako je jezik tako shvaćen, onda se proučavanjem jezika u stvari izučavaju i

sve druge humanističke discipline. *Jezik pruža uvid u sve ostale tvorevine kulture, koje su i same jezici.* To je tzv. linguistic turn (jezički zaokret, preokret). „Ko kaže jezik, kaže kultura.“<sup>16</sup> „Ako je kultura kuća, onda je jezik ključ ulaznih vrata i svih soba unutra. Bez njega ... možeš da zalutaš, da ostaneš bez istinskog doma i utemeljenog identiteta.“<sup>17</sup> „I upravo mi – pisci, mislioci, novinari, filozofi – treba da se latimo zadatka da kod svojih čitalaca iznova probudimo veru u stvarnost i istinu, i da to učinimo posredstvom jednog novog jezika, krenuvši od samih njegovih temelja.“<sup>18</sup>

\*\*\*

Ako se stvarnost sastoji od vidljivog (spoljašnjeg, materijalnog) i nevidljivog (unutrašnjeg, duhovnog) dela, onda su za objašnjenje ove prve odgovarajući pojmovi kao što su uzrok, uslov, povod, određenost, a za ovu drugu i njeno razumevanje bolji su izrazi kao što su motiv, razlog, slučajnost, igra. Drugim rečima: za *objašnjenje* pojava koristim pojam, za *razumevanje* značenja upotrebljavam simbol! Ja ne uvodim simbol umesto pojma, nego samo u slučaju kada je pojam nemoćan da se približi iskustvu (na primer, mističnom). Čovek je stvorio simbol (metaforu) o onome o čemu nije mogao da odredi jasne i razgovetne granice. Simbol je stvoren da *nagovesti* tajnu, i da je u isto vreme *zaštiti* od jednostranog, racionalnog tumačenja.

\*\*\*

Ovaj današnji svet zanemaruje i odriče vrednost svemu što je nevidljivo, a to je pretežan deo ljudske stvarnosti. Poričući nevidljivo i uzdižući vidljivo na ravan jedine stvarnosti, savremeni čovek je napustio govor o onome što je bitno, a to su značenje i smisao.

Danas je jezik u funkciji moći vladanja. Reči se vrednuju sa stanovišta njihove moći, a ne sa stanovišta njihove istine. Reči su oružje! Jezik je postao politički jezik, i tako prekinuo vezu sa istinom. Lešek Kolakovski, u delu *Užas metafizike*, ističe da je jezik doživeo nervni slom. Narod kaže da jezik kosti nema, ali kosti lomi. Da naoružani jezik nije nestao sa naše političke scene i javnog života uopšte, evo samo jednog primera: ovde čovek mora da doživi bar dva rata, pre no što ode da počiva u miru!

Jezik je moć: kada reći znači učiniti!<sup>19</sup> I govor je čin – on, koji govori, u isto vreme i deluje, na one kojima govori, inače ne bi ni govorio. On tako moćno govori da više niko ne pita za istinu, važno je da govori *učinkovito*, da izaziva posledice. Ako i nije sve istina, lepo je za čuti. Ako je jezik moć, onda svaki oblik moći teži da se ispolji, ostvari. Ako je čovek biće koje govori, onda može da govori i o svom govoru. Jezikom govori o jeziku – metajezik. Živimo, da tako kažemo, u zlatnom dobu filozofije jezike.<sup>20</sup>

Sve bolesti društva prvo su vidljive u bolesti jezika: ako boluje jezik, onda boluje i društvo! Oboleli jezik po pravilu prethodi obolelom društvu: prve tamnice, prvi zločini i prve grobnice pripremaju se u jeziku i govoru.

Mi nismo svesni svih bolesti što ih je politika unela u jezik. „I jezik je vatra, svijet pun nepravde“ (Jakovljeva 5, 13). Ukratko: o jednoj zajednici mi ćemo dobiti tačniju sliku ako upoznamo njen govor i jezik, nego ako upoznamo njen ustav i zakone koji se na njemu temelje.

Smrt jezika predstavlja strašan gubitak. „Gubitak jezika ili kulture izaziva isti onaj bol koji osećate kada umire ili umre neki čovek.“<sup>21</sup> Tokom istorijskog vremena umrlo je više jezika nego što ih je danas u životu. A danas ih ima između

6000-7000 u svetu, od čega 80% nema pismo. A polovina živih jezika je na samrti. Jedan jezik izražava jedan pogled na svet, sa smrću tog jezika mi današnji slabije vidimo složeni svet. Kad izumire jedan jezik, to jest kad umre i poslednji pripadnik neke jezičke zajednice, onda izumire i kultura te zajednice, i svi smo tako na gubitku, jer se taj jezik i ta kultura verovatno nikad više neće ponoviti. Nešto od tih jezika i kulture ipak se očuva u drugim kulturama, sa kojima je ova dolazila u dodir.

### Završne napomene

- 1 Samjuel Huntington, *Sukob civilizacija*, CID, Podgorica, 2000, str. 62–64.
- 2 Herman Hese, *Stepski vuk*, Narodna knjiga – BIGZ – Slovo ljubve, Beograd, 1983, str. 151.
- 3 Franc Kafka, *O grehu, patnji, nadi i istinskom putu*, Službeni glasnik, Beograd, 2011, str. 74.
- 4 Cvetan Todorov, *Simbolizam i tumačenje*, Službeni glasnik, Beograd, 2010; Cvetan Todorov, *Mi i drugi*, XX vek, Beograd, 1994.
- 5 Dragan Vukčević, *Iza normi: sociološki i pravni eseji*, CID, Podgorica, 2003, str. 193.
- 6 Olga Tokarčuk, *Dnevna kuća, noćna kuća*, Službeni glasnik, Beograd, 2025, str. 134.
- 7 Vladislav Bajac, *Pucanj u prazno*, Geopoetika, Beograd, 2024, str. 171.
- 8 Umberto Eko, *Kako se piše diplomski rad*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2000, str. 115.
- 9 Šire: Verner Hajzenberg, *Fizika i metafizika*, Gradac, Čačak–Beograd, 2009.
- 10 Met Hejg, *Ponoćna biblioteka*, Vulkan, Beograd, 2021, str. 192.
- 11 Šire: Ronald D. Leing, *The divided self An existential study in Sanity and Madness*, Penguin Books, Limited, 28,1.
- 12 Bruno Šulc, *Republika snova: pripovetke, fragmenti, eseji*, Rad, Beograd, 2001, str. 15.
- 13 Karl Jaspers, *Filozofska antropologija*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1987, str. 149.
- 14 Šire: Olga Tokarčuk, *Dnevna kuća, noćna kuća*, Službeni glasnik, Beograd, 2025.
- 15 Arif Ključanin, *Bajramske i božićne priče*, „Preporod“, Zagreb, 2014, str. 12 i dalje.
- 16 Žak Lakarijer, *Rečnik zaljubljenika u Grčku*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 42.
- 17 Haled Hoseini, *A planine odjeknuše*, Laguna, Beograd, 2013, str. 389.
- 18 Salman Ruždi, *Istina je na svim jezicima ista*, Vulkan izdavaštvo, Beograd, 2021, str. 218.
- 19 Loran Bine, *Sedma funkcija jezika*, Booka, Beograd, 2022, str. 270.
- 20 Loran Bine, *op. cit.*, str. 262.
- 21 Dejvid Kristal, *Smrt jezika*, XX vek, Beograd, 2003, str. 217. i dalje.

## О ЗНАЧАЈУ ХРИСТОВОГ ДОЛАСКА У СВЕТ

Бојан Јовановић (2025). *Светло свету*, прилог антропологији хришћанства, Београд: „Штампар Макарије”; Подгорица: Ободско слово.

Бојан Јовановић у својој новој књизи, *Светло свету*, не само да проблематизује бројна питања о утицају веровања на човека и развој цивилизације, већ даје јасне и аргументоване одговоре.

Књига Бојана Јовановића подељена је на три одвојене целине: 1) Животни пут Исуса Христа; 2) Моћ љубави и вере и 3) Тајна васкрсног преображаја. Сваки део књиге садржи по пет поглавља у којима аутор указује на значај антрополошког осветљавања битних вредности хришћанства важних и за савременог човека и за његов преображај којим подстиче процес индивидуације, духовно и морално усавршавање.

Успостављањем научне дисциплине Антропологија хришћанства, Бојан Јовановић настоји да са једног ширег аспекта разуме психолошке, социолошке, филозофске и литерарне аспекте односа према хришћанству. Религијски извори су из Библије, четири јеванђеља (Матеј, Марко, Лука и Јован), Дела апостолска и четири Павлове посланице (Римљанима, Коринћанима, Ефесцима и Јеврејима). Идеја водиља књиге су Христове речи: „Ја сам светлост свету, ко иде за мном неће ходати у таму, него ће имати светлост живота“ (Јован, 8, 12).

Бојан Јовановић пише о Богу и човеку. Књига је прожета антрополошким увидима у значај веровања и осмишљеног погледа на свет који омогућава психолошку сигурност, а она је пре свега повезана с базичним поверењем и љубављу.

Три кључне речи су вера, нада и љубав. Моћ вере је препознатљива у бројним примерима излечења при чему је Христос препознавао веру у излеченом човеку. Вера претходи знању. „Када се сазна одређена појава, утврди њено порекло и узроци њеног јављања, онда она губи ауру тајанствености и разлоге да се као о непознатом верује у поједине њене аспекте“ (стр. 139). Међутим, вера тиме не губи на снази јер „вера се ојачава знањем, нада извесношћу а љубав делима“ (стр. 147).

Недостатак љубави узрок је животне трагичности. Само онај ко је био вољен може да воли, што је доказ међузависности и значаја односа повезивања међу људима. У књизи се покрећу и питања да ли је Христос био једини хришћанин зато што је доследно живео онако како је говорио и питање да ли је Божја љубав довољна да покрије трауму љубави.

Осим позитивног значења веровања, одређене представе о нат-

природним бићима, попут вампира и вештица, постају чинилац стварања страха. Тако се религијско и магијско преплиће на страницама ове књиге као што се преплиће светло и тама. Бојан трага за начинима превладавања таме, како у свету, тако и у човеку самом. Аутор недвосмислено указује на значај човековог односа према спознаји и решавању проблема сопственог негативитета.

У књизи се приближавају и у исто време дистанцирају два паралелна света – свет видљивог и невидљивог, конкретног и апстрактног. У предговору књиге читамо причу из Старог завета о изградњи Вавилонске куле која потиче из света таме који хоће да стекне највећу моћ владања. Била је то моћ владања природом и другим људима па и Богом кроз магијске ритуале и паганске религије. Била је то изградња цивилизације силом насупрот човека и етике. Био је то паралелни свет човекобога (обожавање створеног и смртног).

Бојан Јовановић пише да је доласком у свет богочовека Исуса Христа човеку дато ефикасно средство за његово духовно и етичко усавршавање. „Хришћанство у развоју религијске свести означава стадијум спознаје Бога као слободе која омогућује потврђивање вредности самоодрицања” (стр. 11). Ја бих овде додала да је јудаизам донео Декалог, универзалне вредности добра, живота, истине, правде и постао чувар вредности. Мојсије изводи народ из ропства и добија Декалог. Христос

својим бићем у телу човека долази да Закон Божји испуни, а не да га измени.

Дан Педесетнице био је прекретница када је Бог дао апостолима огњене језике и омогућио им да се обраћају народима на њиховим језицима за које нису знали. Јовановић се позива на Дела апостолска (2, 1–4). Тумачење тог догађаја иде у правцу развијања вишег степена духовног идентитета. Уместо дотадашњих колективних идентитета који су се формирали око националне припадности, језика и културе, Христово учење доноси нови идентитет СЛЮБОДНОГ појединца као личности.

Разлика између религијског и магијског разумевања света је у томе што магија хоће да овлада Богом и човеком, док се у религијском разумевању света повезивање с Богом догађа из слободе, препуштањем Божјој вољи с поверењем. Зато што су људи склони да Бога доживљавају као оног који кажњава, нису у стању да увиде да је Бог носилац љубави и да не кажњава људе, већ човек трпи последице сопственог удаљавања од принципа добра.

Јовановић пише: „Привидни, формални хришћани лако подлежу искушењима узбурканих паганских садржаја и обузети распамећујућим страстима, заиграли око новог златног телета, успостављају свој самозакон којим спречавају божански зрак да допре до њих” (стр. 15).

Вреднујући Христово учење, Јовановић истиче НЕНАСИЈЕ, а најбитнију етичку поруку види у

**САМОКОНТРОЛИ.** Хришћански одговор на агресивну провокацију другог темељи се на Христовом савету „окретања другог образа” или „на бачени камен одговорити хлебом” (стр. 15).

Приче о пет мудрих и пет лудих девојака имају поруку да спољашње светилке означавају унутрашње светло, које сија само из оног који је, остваривши интегритет своје личности, могао и духовно да сија. Међутим, то не искључује саборност. Јовановић наглашава: „Када се истиче значај саборности у животу православних људи, онда њено потпуно реализовање зависи од сабраних, интегрисаних личности које су оствариле своје унутрашње јединство као битну претпоставку за саборно духовно заједништво” (стр. 35).

Човек као појединац зависан је од других, као што и други зависе од њега. Та међузависност ствара однос између индивидуе и колектива који је током историје добијао различите форме. Традиционалан однос заснива се на природној сродности. Са јудаизмом религија постаје најбитнији кохезивни чинилац заједнице (стр. 65). Хришћанство доноси слободу за сопствено самопопврђивање у контексту духовне заједнице хришћанина као личности (стр. 66).

„Долазак Исуса Христа је прекретница и један од најважнијих догађаја у историји човечанства... Име Исус значи спаситељ, док Христос значи помазани... Уколико је у имену садржана суштина животног пута, онда је Исус Христос Божји

изасланик са циљем спасавања човека” (стр. 75).

Први део књиге Јовановић завршава констатацијом да је хуманизам доживео свој крах, јер је био заснован на схватању човека као мере свих ствари и његовог претварања у властиту антихуманистичку супротност. Последице неограничавања човека и његове воље за моћ изражене су у претензији за стварањем нагчовека и човекобога.

У другом делу књиге Бојан истражује моћ љубави и вере. Покајање као ослобађање од греха не заснива се на страху од казне већ на радосној вести јеванђеља (стр. 101). Овде је пажња усмерена на монаштво и монашку културу за коју тврди да има почетни импулс у Христовом животу. Подвиг монаштва је у савладавању себе у постизању духовне супериорности пред искушењима (стр. 105). Монашки аскетизам као чин самодисциплиновања повећава духовну моћ за самоконтролом сопственог негативитета (стр. 107).

О монасима Бојан Јовановић пише: „Монаси не сакупљају књишка знања, већ као појединци стицањем непосредног животног и духовног искуства стварају себе као целовите, интегрисане и кохерентне личности” (стр. 111). Средства уздицања су: пост, молитва и покајање. Јовановић говори о исихастичкој пракси боготражитеља. Религијско искуство има своја два аспекта: једно је када се Бог јави као што је то доживео апостол Павле и бројни старозаветни пророци, попут Самуила;

друго је монашко боготражење чији је пример Ава Јустин, који је у свом молитвеном дневнику описао своју праксу безбројних молитава и мета-нија у току једног дана.

У књизи се покреће питање православног поимања Бога. Покреће се питање вере и сумње, опраштања и заборављања. У суштини Јовановић заступа стратегију „и... и”, а не „или... или”, што значи да прихватајући једно, не одбацује друго. Човек има потребу да верује у постојање трансценденције и актуализовањем свог креативног потенцијала, он превазилази своја ограничења. „Битна карактеристика тог процеса је обједињавање супротности: земаљског и небеског, телесног и духовног, пролазног и вечног, нужности и слободе, људског и божанског. У свим овим опозицијама често се узима само један њен члан, да би се човек једнострано дефинисао. Тако се, на пример, тврди да је он природно, пролазно, земаљско, коначно, људско биће. Или се, насупрот овом, истиче одређење човека као бића културе, непролазног, небеског, божанског и за вечност створеног бића” (стр. 76). Дакле, једностраности и искључивости се превазилазе интегралним сагледавањем.

У трећем делу књиге (Тајна васкрсног преображаја) Бојан Јовановић као искусни антрополог објашњава и у истину integriше развој свести и идеје о васкрсењу у оквиру различитих верских система. „Иако је пулсирало пуноћом живота, паганство се беспомоћно заустављало

пред пропадањем, немоћно да задобије и потврди биће. Зато вредности паганског света и истинског живота садржаног у том свету доживљавају препород, како истиче Берђајев, са васкрсењем првотворене плоти коју је тај свет наслутио у свом истинском, али непотпуном откровењу. Христовим васкрсењем потиснуто је циклично природно обнављање и успостављен принцип линеарног времена” (стр. 182).

Занимљиво термилошко разграничавање појма васкрсење од моћи враћања мртвих у живот Бојан базира на теолошком објашњењу да само Отац има моћ васкрсења Светим духом, јер Свети Дух исходи из Оца. „За разлику од умрлог који оживљавањем остаје физички непромењен, васкрсли покојник се враћа у животно постојање телесно преображен. Није, дакле, реч о делимичној и потпуној смрти, већ о различитим степенима моћи да се она надвлада. Смрт као човекова реалност је попут сна из којег Исус само привремено буди Лазара који ће опет уснути када оконча свој век. Његовим оживљавањем, смрт као последњи човеков непријатељ није савладана и уништена, већ је само одложена. Будући да васкрсење није привремена већ коначна победа над смрћу, васкрсли, дакле, не би могао опет да умре, а чињеница да се то догодило Лазару, његово упокојење и доказује да га је Исус само вратио из мртвих” (стр. 200).

„Веровање да је Исус Христос као син Божји васкрсао трећи дан

након распећа и да ће поновним доласком васкрснути све мртве, одвајајући страшним судом праведнике од грешника, основа је хришћанске вере чији се символ и завршава речима: Чекам васкрсење мртвих и живот будуће века” (стр. 199).

У поглављу „Лепота хришћанске племенитости и доброте” Јовановић се враћа почетној идеји и тези (коју у овој књизи наглашава) према којој у односу на дотадашња веровања и религијске представе које су интегрисале чланове једне заједнице по пореклу, хришћанство успоставља другачије критеријуме људског јединства.

Приче Христове о изгубљеној овци и изгубљеном сину указују на вредност сваког појединца и на природу Божије љубави која се огледа у моћи опраштања. Било да је Бог пронашао изгубљену овцу или се човек вратио кући свог оца, радост је велика. А за оне који су спремни да баце камен на другог Христос се усправио и рекао им да онај који је међу њима без греха нека се први баци каменом на њу” (стр. 237).

„Ни ја те не осуђујем, иди, и отселе више не гријеш” (Јован, 8, 11).

У Новом Саду, 2. марта 2026.

**Проф. др Зорица Кубурић**



# РЕЛИГИЈА У СЕНЦИ СОЦИЈАЛИЗМА

Шел Магнусон, Александра Павићевић

„Наука, религија, идеологија. Теоријске перспективе југословенске социологије религије“, Етнографски институт САНУ, Едиција Метроон, 2024. стр. 323

Монографија *Наука, религија, идеологија: Теоријске перспективе југословенске социологије религије* – коју потписују др Шел Магнусон (Kjell Magnusson, 1945–), професор и истраживач Центра Хуго Валентин при Универзитету у Упсали (Шведска), данас у пензији, и др Александра Павићевић, научна саветница у Етнографском институту САНУ – представља драгоцен прилог проучавању теоријских токова и интелектуалних напора у оквиру југословенске социологије религије у периоду од завршетка Другог светског рата до распада СФРЈ.

Књига је конципирана као вишеслојна и тематски садржајна целина, при чему највећи део заузима студија „Теоријске преспективе југословенске социологије религије“. Реч је о необјављеном рукопису докторске тезе социолога и филолога – слависте, др Шела Магнусона, који је након вишегодишњег студијског боравка у Београду, Загребу и Сарајеву, током седамдесетих година 20. века, одбранио тезу на Универзитету у Упсали 1987. године. Истраживање за потребе дисертације спроведено је у оквиру пројекта „Религија, социјализам, секуларизација. Проучавање религије у послератној Југославији“,

који је подржала Фондација тристогодишњег јубилеја Шведске банке.

Ово истраживање, као и његова каснија сарадња са колегама из бивших југословенских република, те одлично познавање српско-хрватског језика, учинили су га једним од најбољих познавалаца гео-политичко-социолошко-културолошких прилика у југословенском региону. Но, његова докторска дисертација остала је мало позната овдашњим истраживачима.

Текст дисертације, изворно писане на енглеском језику, доноси обиље материјала о културном амбијенту СФРЈ, у којем се развија и институционализује социологија религије као засебна дисциплина. Магнусон је обавио разговоре са најрелевантнијим истраживачима тога времена – онима који су одредили правац социолошких истраживања религије и умногоме утицали на њихов развој и након распада Југославије. То су: Есад Ћимић, Срђан Врцан, Штефица Бахтијаревић, Бранко Бошњак, Споменка и Тине Хрибар, Зденко Ротер и Марко Кершеван који су религију интерпретирали у марксистичком кључу, али су (неки од њих) допринели и преиспитивању и ревизији главних теоријских парадигми које су карактерисале овај приступ.

У уводном делу студије, он даје преглед историјских, етнолошких и социолошких истраживања религије пре Другог светског рата, да би затим прешао на аналитички опис друштвено-политичког контекста у којем се рађала нова социологија религије. У првој, послератној фази, њу је одликовало присуство и ослањање на марксистичко наслеђе, те његова, готово догматска примена. Друга, фаза развоја социологије религије била је повезана за установљавањем института за социолошка истраживања у Београду и Загребу, те сагледавањем марксистичког наслеђа у критичком кључу. Ово је резултирало проширивањем теоријско-методолошких оквира, те интерпретацијом религије и религиозности у Југославији у складу са реалном ситуацијом и емпиријским истраживањима, спровођеним током касних шездесетих и седамдесетих година 20. века. Но, и у овом периоду, социологија религије задржава идеју о свом друштвеном ангажману, те већи број аутора латентно промовише секуларизациону теорију, односно религију тумачи као израз људске неслободе и као негативни феномен по себи.

Након што објашњава важан обрт у социологији религије, Магнусон већи део студије посвећује претходно наведеним ауторима, аналитички презентујући њихова теоријска усмерења, теме којима су се бавили и кључ у којем су тумачили комплексни феномен религије.

У последњем делу студије, аутор интерпретира резултате истраживања смештајући их опет у специфи-

чан друштвено-политички контекст, те преиспитује улогу коју је социологија религије имала на пољу креирања друштвених политика тадашње државе.

Александра Павићевић се појављује као приређивач књиге, односно, као преводилац рукописа и аутор пратеће студије, под називом: „Прилози за критичку историју *наше* социологије религије“. У њој је рукопис Магнусонове тезе третиран као необјављена грађа, а Павићевићева га критички интерпретира, фокусирајући се на однос науке, религије и идеологије. Одатле произилази и главни наслов ове заједничке студије, „Наука, религија, идеологија“, који упућује на неопходност поновног ишчитавања интелектуалног наслеђа дисциплине (социологије религије), те на значај тог наслеђа у савременим социолошким истраживањима религијског феномена. Стога је и студија др Павићевић подељена на два дела – у првом се она осврће и критички интерпретира Магнусонову грађу и резултате истраживања и указује на чињеницу да је тадашња социологија религије била умногоме друштвено ангажована дисциплина у чијој основи је било схватање религије као негативне појаве. У другом делу студије, Павићевићева се окреће савременим ауторима (онима који су стварали и стварају након 90-их година 20. века, па до данас), те скреће пажњу на тврдокорност секуларизационе парадигме и њен теоријски значај, али и ограничења у савременим проучавањима религије.

Публикација је значајна из неколико разлога. Прво, она представља сажето и до сада сасвим дефицитарно штиво о проучавању религије у социјалистичкој Југославији. Треба напоменути да је развој социологије религије у СФРЈ предњачио у односу на друге источноевропске земље, те је на изванредан начин одсликавао и тип социјалистичког друштвеног уређења које је у овој држави владало и које је било отвореније према западноевропским академским традицијама. Друго, студија је и значајан документ о развоју социологије религије у Југославији, те олакшава разумевање савремених трендова и тенденција у проучавању религије. Ово је посебно важно с обзиром на чињеницу повећаног значаја религије у бившим југословенским републикама и друштвима, те на улогу коју је религија имала у гео-политичким превирањима на њиховим територијама деведесетих година 20. века. Религија и данас игра значајну улогу у идентитетским стратегијама читавог јужнословенског простора, те је од великог значаја разумевање посебних историјских, културних, антрополошких и социолошких посебности који на то утичу. И на крају, за разлику од социологије религије у Хрватској, која је током проучаваног периода предњачила и по броју аутора и по тематској разноврсности њиховог ангажмана и која је у новије време добила значајна критичка сажимања сопственог интелектуалног наслеђа, у Србији не постоји оваква врста, истовремено и прегледне и критичке студије.

Значај ове студије лежи и у чињеници да она позива на нова читања и тумачења историје дисциплине. Осим тога, спој антрополошког приступа, јер др Павићевић важи за дугогодишњег и афирмисаног истраживача у области антропологије религије, и социолошког материјала, доноси у сазнајном смислу једну нову димензију посматрања и историје дисциплине и теоријских и методолошких изазова у проучавању религије, која је данас, може се рећи, далеко комплекснији феномен него што је то био случај у претходним историјским периодима.

Аутори ове монографије, као и сама монографија на најбољи могући начин сведоче о значају и неопходности интердисциплинарности у истраживањима из области хуманистике и друштвених наука. Магнусон, будући изврстан познавалац и културних и политичких прилика у СФРЈ, укршта своја знања показујући како су се процеси друштвеног развоја социјалистичког друштва одсликавали на развој социологије религије. Слично томе, Александра Павићевић, искусним антрополошким „оком“ примећује специфичности односа између културе, културних и идеолошких матрица и науке у одређеном историјском и друштвеном контексту.

Иако је оригинални рукопис настао пре више деценија, ово издање пружа релевантан увид у механизме формирања, развоја и ограничења једне академске дисциплине у идеолошки обликованом друштву. Уједно, студија представља позив да се

религија поново промишља не као анахрони реликт прошлости, већ као један од кључних елемената у разумевању савременог друштва. У том смислу, ова студија је драгоцен ресурс за социологе, антропологе, историчаре и све оне који настоје да разумеју комплексне односе између науке, идеологије и религије у прошлости и садашњости.

Нема сумње да се пред нама налази значајна студија, која доноси сажете увиде, доприноси процесу неопходне ауторефлексије унутар научног проучавања религије и наглашава сложеност и сталну актуелност религијског феномена.

**Биљана Анђелковић**

Етнографски институт САНУ

[biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs](mailto:biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs)

<https://orcid.org/0000-0001-9889-5719>

## ОСМА БАЛКАНСКА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЈА „НАУКА – ОБРАЗОВАЊЕ – УМЕТНОСТ У 21. ВЕКУ“

Током два дана, 28. и 29. новембра 2025. године, у Универзитетском центру „Бачиново“, у Благоевграду (Бугарска), одржана је Осма балканска научна конференција под називом „Наука – образовање – уметност у XXI веку“. Организатор конференције био је Савез научника у Бугарској (СНБ) – огранак Благоевград, у сарадњи са Педагошким факултетом, Факултетом за јавно здравље, здравствену негу и спорт, као и Департаманом за језичко образовање и континуирано учење Југозападнoг универзитета „Неофит Рилски“ из Благоевграда.

Овогодишња научна конференција била је посвећена обележавању 50 година од оснивања Југозападнoг универзитета „Неофит Рилски“. Том приликом припремљена је посебна изложба постера посвећена педесетогодишњем институционалном развоју и афирмацији универзитета. Постери су представили истакнуте научнике из различитих научних области који су допринели изградњи академског угледа ове високошколске установе.

Конференцију је отворила доц. др Красимира Марулевска, председница Савеза научника у Бугарској – огранак Благоевград, која је у свом обраћању истакла значај дугогодишњег партнерства између Савеза научника у Бугарској и Југозападнoг универзитета „Неофит Рилски“. Ова

сарадња је током година резултирала бројним заједничким иницијативама, пројектима и научним форумима. Након тога, присутне је поздравио проф. др Стефан Стефанов, проректор за научноистраживачку делатност и развој докторских студија Југозападнoг универзитета „Неофит Рилски“, пожелевши учесницима успешан рад, нове идеје и постигнућа у њиховој научној и стваралачкој делатности.

Рад конференције започео је пленарном седницом, у оквиру које је излагање одржала проф. др Сијка Чавдарова-Костова са Универзитета у Софији „Св. Климент Охридски“, а потом су пленарним излагањима допринели и др Мирко Благојевић, научни саветник са Института друштвених наука у Београду и мср Љиљана Ђумура из Центра за емпиријска истраживања религије, потпредседница Малтешке асоцијације социолога, са темом „Динамика процеса (де)секуларизације у Србији и на Малти у последње три деценије“. Др Благојевић је у уводном делу пленарног излагања дао занимљиву анализу два појма: повратак религије у друштвени живот Србије и повратак људи религији и цркви. Затим је уследио пресек стања о везаности људи за религију (православље) и цркву у Србији током XX века и анализа података о везаности људи за религију и цркву од краја 80-их и почетка 90-их годи-

на прошлог века до дана данашњег. Излагање је обиловало резултатима бројних социолошких и истраживања јавног мњења о религиозности на основу којих се може дати дијагноза стања, домета, односно ограничења у повратку православља у Србији. Након приказа ситуације у Србији, мср Ћумура је представила процес (де)секуларизације на Малти, анализирајући податке различитих истраживања у последње три деценије. Благојевић и Ћумура су истакли да у обе земље постоји видљив јаз између онога што људи кажу да верују и како заправо практикују своју веру.

Након пленарне седнице, рад конференције настављен је у четири секције у оквиру којих су учесници представили своја истраживања из области економије и туризма, умет-

ности, културе и медија, хуманистичких, педагошких, природно-математичких наука и других сродних дисциплина. Међу учесницима, био је и мср Милан Благојевић, докторанд Факултета политичких наука Универзитета у Београду и стручни саветник на Институту друштвених наука Београд са темом „Јавно мњење у Србији о перспективи интеграција у ЕУ: пример три истраживања“.

Након инспиративних и занимљивих излагања и дискусија, конференција је завршена округлим столом на тему „Мултидисциплинарни дијалог за висок квалитет иновационе делатности у образовању“. Више детаља о конференцији, темама излагања и закључцима, доступно је на <http://www.usb-blagoevgrad.swu.bg/conference.aspx>

**мср Љиљана Ћумура**

Центар за емпиријска истраживања религије

## IN MEMORIAM: ZDENKO ROTER (1926–2025)

Sa zakašnjenjem sam primio vijest da je moj dragi profesor i mentor Zdenko Roter, slovenski sociolog religije preminuo 1. 8. 2025. u 99 godini. Sahranjen je na groblju Rosalnjić u njegovoj Metliki. Kao srednjoškolac sudjelovao je u ilegalnom pokretu otpora u okupiranoj Ljubljani. Mladi skojevac pridružio se antifašističkom partizanskom pokretu 1942. godine. Do svoje smrti pripadao je slovenskoj ljevici. Mladi partizan, profesor, sociolog, dekan Fakulteta za društvene vede (1981–1983), nekad savjetnik liberalnog slovenačkog premijera Staneta Kavčiča, a devedesetih godina, nakon osamostaljenja slovenačke države, savjetnik predsjednika Milana Kučana, Bio je i poslanik u Skupštini SR Slovenije (1969–1974).

Diplomirao je 1963. kod profesora Jože Goričara. Od tada je radio kao profesor na Visokoj školi političkih nauka, kasnije Fakultetu za sociologiju, političke nauke i novinarstvo, danas Fakultetu društvenih nauka. Kratko se školovao u Parizu, a u Sarajevu je – na Filozofskom fakultetu – doktorirao 1974. (mentor prof. dr sc. Esad Čimić).

Bio je urednik časopisa *Teorija in praksa* i član uredništva *Naših razgledov*. Godine 1967. osnovao je Centar za proučavanje religije i Crkve, koji je devedesetih godina preimenovan u Centar za kulturu i religiju. Bio je osnivač projekta „Slovensko javno mnijenje, doprinos razvoju društvenih istraživanja u

Sloveniji“. Bio je među osnivačima „Forum 21“ čiji je cilj poticanje dijaloga.

Ispratili su ga pripadnici slovenske ljevice: Milan Kučan, Niko Toš, Gregor Golubič, Rudi Rizman. Tu su bili profesori i osoblje Fakulteta za društvene vede, kao i mnogi drugi.

Nikad nije odustao od svojih antifašističkih i ljevičarskih vrijednosti. Zato ne čudi da su mu, uz Odar, posljednju stražu održali i slovenski antifašisti odjenuti u partizanske uniforme, sa slovenačkim i ex. jugoslavenskim zastavama. Naravno, to je izazvalo desničarske komentare, a posebno su isticali ulogu mladog partizana u poslijeratnoj UDBI u kojoj je vodio resor o kleru.

U knjizi *Pale maske: od partizanskih snova do novih dana* (2013), u autobiografskom kazivanju, sam Roter se kritički osvrnuo na taj dio svoje karijere i razočaranost u rad poslijeratne UDBe.

Napomenimo da je bio dobitnik visoke nagrade Zlatna značka časti Republike Slovenije; dobitnik priznanja Zasluženi profesor Univerziteta u Ljubljani (1991) i zvanje počasnog člana Slovenskog sociološkog društva.

\*\*\*

Naš je život stalno putovanje od rođenja do smrti, piše Paulo Coelho u romanu „Aleph“. Ako je „četrdeseta starost mladosti, a pedeseta mladost starosti“ (Victor Hugo), što tek reći za

devedeset i devetu? To bi mogla biti godina iskustva i mudrosti.

Uvijek kad se nađem u prigodi pisanja kojeg retka o intelektualcima s područja ex. Jugoslavije, zapitam se otkud „propast intelektualne savjesti“ (K. Popper) kod mnogih od njih, zašto je došlo do „pobjede intelektualnog nepoštenja“ (K. Popper)? Je li bila u pravu Dubravka Ugrešić kada je izjavila da su intelektualci „pljunuli na svoju vlastitu kulturnu prošlost i zdušno podržali zaborav“? Tješi me da, ipak, ima onih koji su konstantno, kroz svoj život, zadržali intelektualno i ljudsko dostojanstvo. Jedan od njih bio je i prof. Zdenko Roter.

\*\*\*

Krajem 60-ih godina prošlog stoljeća na Sveučilištu u Zagrebu otpočeo je sa radom postdiplomski studij Teorija ateizma i religije. Na tom studiju gostovali su svi poznatiji sociolozi, politolozi, filozofi, psiholozi i teolozi iz ondašnje Jugoslavije. Upravo na tom postdiplomskom studiju na Sveučilištu u Zagrebu slušao sam predavanja Zdenka Roterera. Bio je to moj prvi susret s dragim profesorom koji nam je držao predavanja sa sociološko-politološkom tematikom. Tko je tad mogao i pretpostaviti da ću, evo nakon skoro pedeset i osam godina pisati o mojim sjećanjima na profesora Roterera.<sup>1</sup>

Prisjećam se i obrane disertacije prof. Roterera na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. Amfiteatar popunjen, čemu je doprinijela i tematika

rada (odnosi Katolička crkva – država), ali i sposobnosti animiranja javnosti mentora prof. dr Esada Čimića.

Potom je slijedilo prijatno časkanje sa profesorima Roterom, Vrcanom i Čimićem u Zagrebu, nakon obrane mog magistarskog rada. Tada mi je prof. Roter ponudio da, ako se odlučim za doktorat mogu isti prijaviti kod njega u Ljubljani. Nakon odlaska prof. Čimića iz Sarajeva, na Univerzitetu u Sarajevu nije bilo kompetentne osobe za mentorstvo iz oblasti sociologije religije. Prisjetio sam se razgovora vođenog u Zagrebu, a potaknut izjavama kolega koji su radili doktorate u Ljubljani o korektnosti tamošnjeg Univerziteta i mentora, prijavio sam doktorat u Ljubljani na Fakultetu za sociologiju, političke vede in novinarstvo (obranjen 1978.). Potvrdilo se ono što su kolege isticali: izuzetna korektnost mentora (Zdenko Roter), komentora (Marko Kerševan) i trećeg člana Komisije (Peter Klinar), kao i dekanata Fakulteta i Ministarstva nauke i obrazovanja Slovenije koje je, u znak međurepubličke suradnje, snosilo sve troškove moje obrane.

\*\*\*

Ovom prigodom osvrnut ću se samo na jedan segment doprinosa prof. Roterera razvoju sociologije religije na području ex. Jugoslavije. To je oblast metodologije, osobito tipologija u proučavanju religija i religioznosti. Naravno, tu oblast su obogatili i još neki sociolozi religije poput Đ. Šušnjića,

<sup>1</sup> U ovom dijelu In Memoriam koristim neke dijelove teksta koje sam, povodom devedesetog rođendana profesora Roterera, objavio u slovenskom časopisu *Teorija in praksa* br. 2-3/2014.

E. Ćimića, S. Vrcana, Š. Bahtijarević, M. Kerševana, S. Flerea i niz mladih sociologinja i sociologa religije.

Svakako da u sociološkim tipologijama vezano za religiju, jedno od centralnih mjesta pripada tipologiji odnosa Crkva – država.

Roter je (1976) ponudio teorijske modele odnosa Crkva-država:

1. Tip državne religije i državne Crkve sa sljedećim sociološkim karakteristikama: religija i Crkva su na „usluzi“ državi; crkveni i religijski simbol uživaju državni privilegij. Državna religija je jedino „prava“ religija. Ostalim religijskim zajednicama je djelovanje zabranjeno ili strogo zakonski ograničeno. Na djelu je teokracija.

2. Drugi model je onaj u kojem država podržava religiju kao takvu. Sve religijske grupe imaju isti pravno-politički status (bez obzira na brojnost njihovih sljedbenika i druge njihove karakteristike) i prema svima ima pozitivan odnos. To proizlazi iz potrebe za jednakopravnosti građana u religijski pluralnim društvima,

3. U trećem modelu država odbacuje religiju kao takvu (tip odvojenosti). Država dopušta iskazivanje religije u strogo određenim zakonskim okvirima. I u ovom tipu odnosa može doći do konflikata za koje krivicu mogu snositi i Crkva i državne institucije.

4. U četvrtom modelu država je neutralna prema religiji i Crkvi. Pravi se jasno razgraničenje polja djelovanja Crkve i polja djelovanja države strogo pazeći da se jedna drugoj ne „miješaju“ u nadležnosti.

Što sve može utjecati na izbor modela? Prije svega „karakter“ određene religijske zajednice (je li ona nacionalna ili univerzalna). Zatim stereotipi o kojima je pisao Roter po kojima je socijalistička država apriori antivjerska, a Crkva reakcionarna institucija.

\*\*\*

Sljedeći doprinos prof. Roteru metodologiji sociološkog istraživanja religioznosti, na kojeg želim ukazati, jeste tipologija vjernika. Roter je ponudio sljedeću tipologiju vjernika (1971):

1. *Religiozno - crkveno dosljedan tip* („vjernik sam i redovito, svakog tjedna, posjećujem vjerske obrede“). Zadržimo se malo kod ovog tipa vjernika. Kako među njima izdvojiti istinskog vjernika od onih koji uživaju u tome da budu viđeni kao posjetitelji crkve (džamije), pa u istraživanjima izjavljuju da ih posjećuju češće nego što to zaista čine. Ako uzmemo kao kriterij religioznosti posjete crkvi (džamiji) onda vjernika, kako bi rekao Boltman, degradiramo na „mušteriju Crkve i njenih organizacija“. Ovaj Roterov tip blizak je tipu „nedjeljnog vjernika“, „nedjeljnog kršćanstva“ - oni koji se vjernikom i kršćaninom osjećaju samo nedjeljom kad odlaze na misu/bogoslužjenje. Tu je i dvojba je li „najbolji“ vjernik onaj tko svaki tjedan odlazi na misu (ili džumu)? Je li golub bijel zato što se svakog dana kupa? Bojati se da prenaplašavanjem kriterija posjete crkvi (džamiji) religijsku zajednicu ne pretvaramo u „servis“ kojim će se vjernik koristiti kad mu treba. U tom smislu, moglo bi se reći da religijsku zajednicu „pri-

vatiziramo“. Ovdje je riječ samo o „institucionalnoj“/“crkvenoj“ religioznosti koja se sociološki iskazuje prakticiranjem pobožnosti u religijskim institucijama, crkvama (džamijama). No, vratimo se sljedećim Roterovim tipovima.

2. *Religiozno-crkveno nedosljedan tip* („vjernik sam i često posjećujem – bar jednom mjesečno – vjerske obrede“).

3. *Religiozno-crkveno ravnodušni tip* („vjernik sam i samo ponekad, za vjerske blagdane, te posebnih prilika posjećujem vjerske obrede“).

4. *Religiozno – necrkveni tip* („vjernik sam i ne posjećujem vjerske obrede“). Zadržimo se malo kod ovog tipa. Kad neki od mlađih kolegica/ga s ushićenjem pričaju o modelu „vjerovanje bez pripadanja“ kojeg je ponudila G. Davie, onda im kažem da je o tom tipu pisao prof. Roter još davne 1971. godine. Čovjek, recimo, duhovno „osjeća“ kršćanstvo, ali ne pripada ni jednoj kršćanskoj Crkvi.

5. *Neopredijeljeni – crkveni tip* („ne mogu reći da li sam vjernik ili ne, premda posjećujem vjerske obrede“). Riječ je o osobi koja možda i ne vjeruje, ne ide na misu, ne zna sadržaj Biblije, ali je vezan za Crkvu kao instituciju, kao nešto što je bilo izvor njegovog moralnog vodstva ili mjesto važno za njegova životna događanja (rođenje, brak, smrt člana obitelji...).

6. *Neopredijeljeni – necrkveni tip* („ne mogu reći da li sam vjernik ili ne i ne posjećujem vjerske obrede“).

7. *Nereligiozni – nedosljedni tip* („nisam vjernik premda posjećujem vjerske obrede“).

8. *Nereligiozni – dosljedni tip* („nisam vjernik i ne posjećujem vjerske obrede“).

Danas bismo ovu Roterovu tipologiju mogli dopuniti s nekoliko novih varijanti. Kod mnogih je nastalo razočarenje u Crkvu (religijsku zajednicu) zbog konfrontacija među vjernicima, svećenicima, pedofilije, licemjerja, materijalne raskoši svećenstva, itd. Kao da su stari Francuzi bili u pravu rekavši „onaj tko je blizu crkve često je daleko od Boga“. U novije vrijeme sve se više piše o „kulturalnom“ katoliku/muslimanu/pravoslavcu... Neki će za njih reći da su to postkatolički/postmuslimanski/postpravoslavni nevjerujući, ili „pripadnik bez vjerovanja“. Sve je više „socioloških vjernika“ koji napuštaju zajednicu čim nastane i manja kriza.

\*\*\*

Prisjećam se i ponekih Roterovih poruka o odnosu religija-politika, što je imalo smisla, jer „politika živi ... po crkvama već vjekovima“ (Krlježa). S pravom je Gandhi upozoravao da „oni koji govore da religija nema nikakve veze sa politikom ne znaju šta znači religija“.

U uvodu knjizi „Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji“, Roter se prisjeća dana svoje mladosti (pred Drugi svjetski rat) kada je križ bio ne samo religijski već i politički simbol. Povezanost religijske zajednice s politikom i nacionalizmom vodi ih u unutarnju sekularizaciju. Roter podsjeća kako Katolička crkva, ni po definiciji ni po strukturi ne može biti nacionalna Crkva.

\*\*\*

Možda ni jedno pitanje vezano za Marxovo učenje nije izazvalo toliko kontroverzi kao ono o kritici religije i ateizmu. Roter (1976.) podsjeća na Marxov stav da je ateizam negativna religija. Zato što polazi od izvornog marksističkog određenja pojma „ateizam“ kojeg mnogi (da li svjesno) zaboravljaju (ili ga nikad nisu ni znali): ateizam je „samo kritička religija, posljednji stupanj teizma (podvukao – I. C.), negativno priznanje boga“ (Marx).

Je li ateizam spada u „nereligioznost“ ili u posljednji stupanj teizma (religioznosti)? Čak i kod Marxa ateizam je posljednji stupanj teizma pa i ne bi spadao u „nereligioznost“.

Nije ateizam bio osnova političkog djelovanja jugoslavenskih komunista kako se to danas želi prikazati od strane mrzitelja Marxa, već klasna borba, odnosno izgradnja socijalizma i socijalističkog samoupravljanja. Napomenimo još jednom: nitko nije izvršio tako oštru kritiku ateizma kao marksizam svodeći ga na posljednji stupanj teizma, negativno priznanje boga (Roter bi rekao „negativna religija“), kritičku religiju, određenu riječ, na običnu apstrakciju

koja ima svoju osnovu u religiji itd. Ali što vrijedi o tomu pisati kad klerikalci: „boluju od intelektualne slinavke ... oni već vjekovima čuvaju pamet od materijalističke zaraze“ (Krleža).

Zbog raznih nesporazuma o odnosu marksizma prema religiji, Roter se zalagao za dijalog između marksista i kršćana i u Sloveniji i u ondašnjoj Jugoslaviji.

\*\*\*

Podsjetimo se da je Roter objavio knjige: Katolička crkva i država u Jugoslaviji (1976), Vjera i nevjera u Sloveniji (1968–1978), Crkvena religioznost (u koautorstvu sa M. Kerševanom, 1982), Zaboravljena prošlost (zbirka eseja, 1991), Svjedočanstva: političke snimke (2013), Pale maske: od partizanskih snova do novih dana (2013), Pravo lice: Neizbrisivi znakovi stvarnosti (2017), Kobne obmane gubitnika i pobjednika (2019).

\*\*\*

Na kraju, opraštam se od svog dragog profesora: Neka Ti je laka zemlja, dragi profesore.

**Ivan Cvitković,**  
Sarajevo, siječanj 2026. god.



## IN MEMORIAM ЕЛЕНА МИРАНОВНА МЧЕДЛОВА (1964-2026)

Одлазак професорке Елене Мирановне Мчедлове представља велики губитак за руску и ширу пост-совјетску социологију религије, али и за све оне истраживаче који су се бавили односом религије, друштва и државе у савременом контексту. Као доктор социолошких наука и водећи научни сарадник Центра за социологију идеолошких и социокултурних процеса Института за социо-политичка истраживања Федералног научно-истраживачког социолошког центра Руске академије наука (ИСПИ ФНИСЦ РАН), професорка Мчедлова оставила је дубок траг у проучавању религиозности, вредносних оријентација верника и јавноправног положаја конфесија у Русији.

Њен научни опус одликује изразита теоријска утемељеност, али и снажна емпиријска поткрепљеност. Мчедлова анализира вернике као специфичну социокултурну заједницу, одбацујући поједностављене интерпретације које их свде на маргиналну друштвену групу. Такође, показује да верници представљају значајан културни слој савременог руског друштва, чије вредносне оријентације обухватају не само духовне и моралне принципе, већ и снажан интерес за друштвена и политичка питања. Посебно је значајна њена дистинкција између декларативне религиозности и реалне укључено-

сти у религијску праксу, при чему указује на феномен „новоцрквених“ верника – оних који се идентификују као религиозни, али ретко учествују у литургијском и заједничком животу цркве.

Мчедлова се бавила и анализом духовности припадника различитих конфесија у Москви, указујући на сложену структуру савремене религиозне свести. Њена анализа показује да духовност не може бити сведена искључиво на институционалну религиозност, већ обухвата шири спектар моралних, идентитетских и културних компоненти. Тиме је дала значајан допринос разумевању трансформација религиозне свести у постсовјетском друштву, у контексту плурализације и редефинисања јавне улоге религије.

Посебно важан сегмент њеног научног рада односи се на однос конфесија и јавноправног поретка, где Мчедлова анализира нормативне оквире регулисања верских заједница, као и динамику између принципа секуларности и реалног присуства религије у јавној сфери. Њена интерпретација указује на тензију између универзалистичке парадигме људских права и специфичних историјских и културних околности које обликују положај „традиционалних“ и „нетрадиционалних“ религијских заједница. Мчедлова је инсистирала на потреби

равнотеже између заштите слободе вероисповести и очувања друштвене кохезије, при чему је концепт људских права сагледавала не као апстрактни нормативни идеал, већ као динамичку друштвену категорију.

Једна од кључних тема у њеним радовима јесте криза савремених вредности и трансформација традиционалних моралних парадигми. Анализирајући савремене процесе глобализације, миграција и политичких конфликта, Мчедлова је указивала на амбивалентну улогу религије: с једне стране као потенцијалног фактора консолидације и међуконфесионалног дијалога, а с друге као елемента који може бити инструментализован у политичке сврхе. Њена разматрања о екуменским иницијативама, међурелигијској солидарности и јавним иступима црквених лидера сведоче о њеној способности да религијске процесе сагледава у ширем глобалном и геополитчком оквиру.

За социологију религије посебно је значајна њена анализа вредносних приоритета верника, где показује да су категорије попут поштења, рада, одговорности и солидарности високо рангиране, док су толеранција и религиозност као експлицитне вредности заступљене у мањем проценту. Овакви налази отварају простор за дубље разумевање релације између религијског идентитета и грађанске културе у савременој Русији.

Мчедлова није била само истраживач, већ и мост између академских заједница. Њена сарадња са колегама из Србије, укључујући истраживаче и сараднике из Института друштвених наука у Београду, представљала је драгоцен пример међународне научне размене у области социологије религије. Учествовала је, заједно са другим колегама из Русије, 2011. године на првој, сада већ традиционалној, религиолошкој конференцији које организује Институт друштвених наука на Сребрном језеру а потом и неколико година касније са колегиницом Еленом Кублицкајом и на скупу у Смедеревској Паланци.

У професионалној комуникацији одликовала се отвореношћу, интелектуалном радозналошћу и спременошћу на дијалог, што је оставило снажан лични и професионални утисак на све који су са њом сарађивали.

Њен научни рад остаје трајно сведочанство једног периода трансформације постсовјетског друштва, али и подстицај за даља истраживања односа религије, државе и друштва у условима глобалних промена. У времену када су питања идентитета, вредности и друштвене кохезије поново у средишту јавних дебата, њене анализе задржавају пуну актуелност.

С великим поштовањем, тугом и захвалношћу за сарадњу и пријатељство.

**Мирко Благојевић,**  
ИДН Београд  
**Љиљана Ћумура**  
ЦЕИР, Нови Сад

**ПОЗИВ ЗА УЧЕШЋЕ**

на једанаестом међународном годишњем научном скупу на Сребрном језеру, 4. и 5. септембра 2026. године под називом

**РЕЛИГИЈА И КАПИТАЛИЗАМ У ГЛОБАЛНОМ  
ДРУШТВУ: ВРЕДНОСТИ, ИДЕНТИТЕТИ И  
ПОЛИТИКЕ**

у организацији Института друштвених наука из Београда (Форум за религијска питања) и Центра за емпиријска истраживања религије из Новог Сада

Савремено доба обележавају значајне друштвене, економске и културне промене које редефинишу начин на који појединци и заједнице доживљавају свој положај и улогу у глобалном друштвеном поретку. Капитализам, као доминантни економски систем, прожима све сфере људског живота, док религија, упркос процесима секуларизације, наставља да има снажан утицај на формирање вредносних оквира, моралних оријентација и колективних идентитета. Однос између религије и капитализма, сложен и динамичан, представља једно од кључних питања за разумевање савременог глобалног друштва и изазова са којима је суочено.

Кроз историју, овај однос је био предмет бројних анализа – од Веберовог схватања протестантске етике као темеља капиталистичког духа, до савремених истраживања која показују како тржишна логика утиче на трансформацију религијских институција и верских пракси. Данас, у условима глобализације и неолибералне економије, религија није само критички коректив капиталистичког система, већ се у значајној мери прилагођава његовим структурама и вредностима. Религијске институције усвајају елементе корпоративних организација, тржишне комуникације и брендирања, користећи различите стратегије како би задржале утицај у јавном простору, чиме се границе између економског и духовног, материјалног и симболичког све више бришу.

Са процесом секуларизације, политички утицај религијских институција је постепено смањиван. Кроз одржавање блиских веза са политичким структурама, понекад компромитујући сопствене духовне и етичке

вредности, религијске институције и актери настоје да ојачају своју позицију у политичком простору. Ова динамика открива сложену улогу религијских институција у легитимизацији или отпору према постојећим структурама моћи, пружајући значајан простор за анализу утицаја религије на друштвене и политичке процесе.

Актуелна криза вредности, растуће неједнакости и социјалне тензије нису ограничени на одређене регије или националне оквири, већ се манифестују на глобалном нивоу, што чини проучавање ових односа нарочито значајним. Иако је однос религије и капитализма дуго предмет истраживања, савремени друштвени контекст доноси нове изазове и захтева интердисциплинарни приступ, који би интегрисао социолошке, политиколошке, економске, философске и антрополошке перспективе.

Конференција ће се кроз предвиђене тематске целине бавити теоријским и методолошким оквиром за проучавање односа религије и капитализма, феноменом потрошачке културе и комодификације религије, као и разматрањем економских и моралних димензија социјалне правде. Посебна пажња биће посвећена односима религије, легитимације, отпора и структурног насиља у капитализму, специфичностима и изазовима религије и капитализма у постсоцијалистичким друштвима, индивидуалној и колективној религиозности у касном капитализму и постсоцијализму, као и питањима религије, етике и вредности у неолибералним друштвима.

Са научне стране, конференција ће омогућити размену најновијих теоријских и емпиријских увида међу истраживачима различитих дисциплина и допринети развоју интердисциплинарног приступа у проучавању односа између религије, политике, економије и друштвених промена. Друштвени значај конференције је двојак - огледа се у потреби за бољим разумевањем савремених изазова и узрока вредносне кризе, те у настојању да се пронађу одржива решења.

Циљ међународног научног скупа јесте пружање новог теоријског оквира за проучавање наведених истраживачких проблема уз интердисциплинарни приступ, који омогућава свеобухватност у процесу изучавања теме. Програм међународног научног скупа структуриран је кроз седам тематских целина. Приликом пријаве, аутори ће бити у обавези да одаберу једну област у оквиру које ће представити своје истраживање:

- 1) Теоријски и методолошки оквири за проучавање односа религије и капитализма
- 2) Религија, потрошачка култура и комодификација: између адаптације и отпора;
- 3) Религија, економија и концепти социјалне правде;
- 4) Религија између легитимације и отпора: структурно насиље у капитализму;

- 5) Религија и капитализам у постсоцијалистичким друштвима: специфичности и изазови;
- 6) Индивидуална и колективна религиозност у касном капитализму и постсоцијализму (конфесионалност, веровања и обредне праксе);
- 7) Религија, етика и вредности у неолибералним друштвима.

### **Међународни Програмски одбор научног скупа :**

- др Марко Јовановић, научни сарадник, Институт друштвених наука, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, председник Програмског одбора;
- др Нена Васојевић, виша научна сарадница, управница Центра за социолошка и антрополошка истраживања ИДН-а, Београд, заменица председника Програмског одбора;
- др Мирко Благојевић, руководилац ФОРЕЛ-а, научни саветник, Институт друштвених наука, Центар за социолошка и антрополошка истраживања, Београд, Србија;
- проф. др Сергеј Лебедев, професор Института друштвених наука и масовних комуникација Социјално-теолошког факултета Белгородског државног и истраживачког универзитета, Белгород, Руска Федерација;
- др Горан Башић, директор Института друштвених наука, научни саветник, Београд, Србија;
- проф. др Небојша Кујунџић, редовни професор, Универзитет острва Принца Едварда (енг. University of Prince Edward Island), Канада;
- проф. др Зорица Кубурић, редовна професорка Филозофског факултета у Новом Саду (у пензији) и директор Центра за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, Србија;
- проф. др Златко Матић, ванредни професор Православно-богословског факултета Универзитета у Београду, Београд, Србија;
- проф. др Жељко Павић, ванредни професор Филозофског факултета, Осиек, Хрватска;
- проф. др Јури Стојанов, Универзитет у Лондону, Школа за оријенталне и афричке студије, Лондон, Велика Британија;
- проф. др Кјел Магнусон, ванредни професор (у пензији) Универзитета у Упсали, Упсала, Шведска;
- др Емил Хилтон Сагау, виши научни сарадник Лунд универзитета, Лунд, Шведска;
- проф. др Иван Цвитковић, академик, Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине, Сарајево, БиХ;
- проф. др Владимир Бакрач, ванредни професор Филозофског факултета, Никшић, Црна Гора;
- проф. др Нури Тиназ, Мармара универзитет, Истанбул, Турска;

- др Ружица Цацаноска, научна саветница Института за социолошка, политиколошка и правна истраживања Универзитета св. Кирила и Методија, Скопље, Македонија;
- доц. др Сергеј Трофимов, Факултет журналистике државног универзитета Ломоносов, Москва, Руска Федерација;
- др Ивана Арсић, научна сарадница, Universitat Pompeu Fabra, Барселона, Шпанија; Институт друштвених наука, Београд;
- др Нонка Богомилова, научна саветница Института за проучавање друштва и сазнања Бугарске академије наука, Софија, Бугарска;
- доц. др Красимира Марулевска, Југозападни универзитет „Нефит Рилски“, Педагошки факултет, Благоевград, Бугарска;
- др Олга Смолина, Источно-украјински национални универзитет Владимира Даља, Кијев, Украјина;
- др Бојан Томић, Виши научни сарадник, Институт за мултидисциплинарна истраживања, Универзитет у Београду;
- др Даница Игрутиновић, Универзитет Сингидунум, Факултет за медије и комуникације, Београд, Србија.

#### **Организациони одбор научног скупа:**

- Наташа Јевтић, Институт друштвених наука, Београд;
- мср Милан Благојевић, Институт друштвених наука, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд;
- мср Милица Јанковић, Институт друштвених наука, Центар за социолошка антрополошка истраживања, Београд;
- мср Љиљана Ђумура, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад;
- мср Даница Лазовић, Институт друштвених наука, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд;
- мср Његош Вујадиновић, Институт друштвених наука, Центар за социолошка антрополошка истраживања, Београд;
- мср Вељко Кошевић, Институт друштвених наука, Центар за филозофију, Београд;
- мср Емилија Мијић, Институт друштвених наука, Центар за социолошка и антрополошка истраживања, Београд;
- мср Ђурђица Станковић, Институт друштвених наука, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд.

#### **Упутство за учеснике скупа**

Послати до 1. априла 2026. године на енглеском или руском језику пријаву за научни скуп која садржи: име и презиме аутора, афилијацију, наслов рада, мејл адресу, назнаку тематске целине на коју се односи пријава,

апстракт са не мање од 300 до највише 500 речи и 5 кључних речи на следеће адресе: [distanovic@idn.org.rs](mailto:distanovic@idn.org.rs) и [vkosevic@idn.org.rs](mailto:vkosevic@idn.org.rs).

Учесници конференције имаће прилику да своје радове објаве у часопису Религија и толеранција. Скуп се одржава у Вили Динчић, на Сребрном језеру (Велико Градиште) а програм ће накнадно бити доступан на сајту Института друштвених наука из Београда.

Више на: <https://idn.org.rs/medjunarodna-konferencija-religija-i-kapitalizam-u-globalnom-drustvu-vrednosti-identiteti-i-politike/>



## UPUTSTVO AUTORIMA

1. Redakcija prihvata originalne i pregledne naučne članke koji nisu prethodno objavljivi, niti se nalaze u proceduri razmatranja u drugom časopisu u delovima ili celini. Časopis objavljuje i prikazuje knjiga, osvrte i komentare od stručnog i naučnog interesa.
2. Radove pripremiti u Word formatu (.doc ili .docx), font Times New Roman, obima oko 30.000 karaktera, (od 4.000 do 9.000 reči). Veličinu fonta podesiti na 11, a prored podesiti na „dvostruko“ (Line spacing: Double).
3. Uz rad dostaviti rezime sa ključnim rečima i naslovom rada u dve verzije: na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, e-mail adresu, godinu rođenja i ORCID ID.
5. Redakcija prihvata radove na srpskom (uključujući hrvatski, bosanski i crnogorski jezik) i engleskom jeziku.
6. Strana imena pisati u originalu ili transkribovati na srpski jezik, a pri prvom navođenju u zagradi staviti ime u originalu.
7. Navođenje literature u tekstu po APA sistemu: na kraju citata otvoriti zagradu i upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
8. Literatura na kraju teksta: abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice.
9. Knjige se navode sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov knjige kurzivom, mesto izdanja, naziv izdavača.
10. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: prezime (urednika), skraćena oznaka uredništva (u zagradi), naslov knjige kurzivom, mesto izdanja, naziv izdavača.
11. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, naslov časopisa kurzivom, godište, broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.
12. Rukopisi prolaze kroz proceduru nezavisnih i anonimnih akademskih recenzija. Radove slati u elektronskoj formi na e-mail: religijaitolerancija@gmail.com

CIP - Каталогизација у публикацији  
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za empirijska istraživanja religije = Religion and Tolerance : journal of the Center for Empirical Researches on Religion / glavni i odgovorni urednik Zorica Kuburić. - 2004, br. 1 (jan./jun)- . - Novi Sad : CEIR ; Beograd : Institut društvenih nauka, 2004- . - 24 cm

Dostupno i na: <http://www.ceir.co.rs/ojs/index.php/religija/index>. - Dva puta godišnje. - Pokrenut kao zbornik 2002. god. - Tekst na srp. i engl. jeziku. - Drugo izdanje na drugom medijumu: Religija & tolerancija (Online) = ISSN 1821-3545

ISSN 1451-8759 = Religija i tolerancija

COBISS.SR-ID 195247879

# SADRŽAJ / CONTENT

## ISTRAŽIVANJA / RESEARCH

<b>Veljko Birač</b> . ADOPTED MESSIAH: FAMILIAL DISCOURSE AND MESSIAH LANGUAGE IN EARLY CHRISTIANITY .....	007
<b>Zlatko Matić</b> . ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND MAN: COMPARATIVE ANTHROPOLOGY IN THE DOCUMENT <i>ANTIQUA ET NOVA</i> .....	027
<b>Александар Васиљевић</b> . БИОЕТИЧКЕ ДИЛЕМЕ И ОДГОВОРИ ПРАВОСЛАВНИХ ЦРКАВА .....	041
<b>Dušica Kovačević</b> . ALGORITHMIC MEDIATION, HUMAN AUTONOMY, AND THE FREEDOM OF RELIGION IN THE DIGITAL AGE .....	057
<b>Smiljka Kesić</b> . ESP FOR TOURISM PROFESSIONALS: RELIGIOUS LITERACY AND INTERCULTURAL COMPETENCE .....	069
<b>Slavoljub Vujović, Sara Stanić Jovanović, Milorad Šolević</b> . NUŽNOST EKONOMSKOG RAZVOJA U SVETLU DUHOVNIH VREDNOSTI: MOGUĆNOSTI I IZAZOVI...083	
<b>Марко Трајковић</b> . ХРИШЋАНСКА РЕФЛЕКСИЈА ФЕНОМЕНА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ И СЕКУЛАРИЗМА .....	099
<b>Никола Бакић</b> . КОНЦЕПТ ‘ЗАВЕТНЕ НАЦИЈЕ’ КОД ЕНТонија СМита И КОСОВСКИ ЗАВЕТ .....	115
<b>Дарко Крман</b> . ПИТАЊЕ ЕВНУХА НА СВЕТОЈ ГОРИ У XI ВИЈЕКУ .....	135
<b>Славица Петковић</b> . ПОРТРЕТ ЖЕНЕ – УЛОГА МАЈКЕ У ВАСПИТАЊУ ДЕЦЕ У ЖЕНСКИМ И ФЕМИНИСТИЧКИМ ЧАСОПИСИМА КРАЈЕМ 19. И ПОЧЕТКОМ 20. ВЕКА.....	159
<b>Tina Prvulović, Emilija Pantelić</b> . RITUALNI PROCES U HRIŠĆANSKOJ ADVENTISTIČKOJ CRKVI: POSMATRANJE SUBOTNJEG BOGOSLUŽENJA.....	171
<b>Славиша Костић</b> . НЕКЕ НАПОМЕНЕ О ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ ИНВАЛИДИТЕТА .....	189

## FRAGMENTI / FRAGMENTS

<b>Duro Šušnjić</b> . VIDLJIVA I NEVIDLJIVA STVARNOST.....	209
--	-----

## PRIKAZI I OSVRTI / REVIEWS

<b>Зорица Кубурић</b> . О ЗНАЧАЈУ ХРИСТОВОГ ДОЛАСКА У СВЕТ .....	223
<b>Биљана Анђелковић</b> . РЕЛИГИЈА У СЕНЦИ СОЦИЈАЛИЗМА .....	229
<b>Љиљана Ћумура</b> . ОСМА БАЛКАНСКА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЈА „НАУКА – ОБРАЗОВАЊЕ – УМЕТНОСТ У 21. ВЕКУ“ .....	233

## SEĆANJA / IN MEMORIAM

<b>Ivan Cvitković</b> . IN MEMORIAM: ZDENKO ROTER (1926-2025).....	235
<b>Мирко Благојевић, Љиљана Ћумура</b> . IN MEMORIAM: ЕЛЕНА МИРАНОВНА МЧЕДЛОВА (1964-2026).....	241

## NAJAVA / ANNOUNCEMENT

МЕЂУНАРОДНА КОНФЕРЕНЦИЈА „РЕЛИГИЈА И КАПИТАЛИЗАМ У ГЛОБАЛНОМ ДРУШТВУ: ВРЕДНОСТИ, ИДЕНТИТЕТИ И ПОЛИТИКЕ“ ..	243
--	-----

