

ТМ	Г. XXXV	Бр. 3	Стр. 705-744	Ниш	јул - септембар	2011.
----	---------	-------	--------------	-----	-----------------	-------

UDK 271.2:[176:316.837

Оригинални научни рад

Примљено: 25. 4. 2011.

Милош Јовановић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Ниш

МОРАЛИСТИЧКА ОСУДА ХОМОСЕКСУАЛНОСТИ У ПРАВОСЛАВЉУ*

Резиме

Рад представља покушај да се утврди и опише став који источно хришћанство има према хомосексуалности, и то пре свега у контексту односа према сексуалности уопште. Даје се преглед доступних монографија, лексикона и хрестоматија посвећених православљу у вези са њиховим (не)третирањем феномена истополне љубави. Затим је предузета је анализа историјских и социјално-културних услова који су утицали на формирање и дистинктивни облик православног става према хомосексуалности. На крају рада је размотрано неколико савремених случајева односа православних према ЛГБТ питању.

Кључне речи: православље, хомосексуалност, црква, сексуалност, морализам

УВОД

"Страшно се нешто догодило јуче у Београду. Никад нешто страшније се није догодило у Београду" – пише Митрополит црногорско-приморски Амфилохије о геј-паради одржаној 10. октобра 2010. године у престоници Србије, и наставља: "Страшно је, јер то разара ово што се догађа, и што данас силници овога свијета пропо-

milosjovanovic@filfak.ni.ac.rs

* Припремљено у оквиру пројекта *Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство за просвету и науку РС.

виједају. То је нешто што разара не просто тијело, него разара духовни организам, биће народа, обесмишљаје људски живот, скрнави светињу људскога тијела, људске душе, људске заједнице, води ништавилу и самоуништењу" (Амфилохије 2010b, 17). У другом тексту, објављеном у истом броју часописа *Православље*, Митрополит поменути манифестацију назива "парадом срама и стида"¹, а за "мужелаштво" (мушку хомосексуалност) каже да "представља: а) скрнављење и злоупотребу саме људске природе и њених богоданих сила, б) насиље над моралним поретком ствари, в) дубље гледано, оно је свјесни или несвјесни порив човјеков за самоуништењем" (Амфилохије 2010a, 6-7). Он у одржавању параде види и најаву краја западне цивилизације и пропасти хришћанских народа:

„Иза тога се скривала и скрива криза морала и криза дубљег смисла живота. То показују све прошле цивилизације, па и ова наша савремена. Увијек је појава таквих феномена била знак најаве пропасти једне цивилизације. (...) Уосталом, организовање тзв. 'парада поноса', и то први пут у историји искључиво на просторима на врхунцу наилазеће евро-америчке цивилизације, не представља ли предзнак њене пропасти? (Амфилохије 2010a, 8).“

„Једно насиље, насиље тих обезбожених настраних људи, оно је изазвало друго насиље. Па се питају ко је сад крив, па називају ту дјецу хулиганима, не питају се они који су дозволили да се загади град Београд тим смрадом, да нијесу они допринијели што су дозволили да се та куга, та пошаст содомска, да она оскрнави светињу града престонога као што је оскрнавела и многе друге европске градове. И будите увјерени да је то предуказање пропасти хришћанских народа. Бог ће знати кад ће ударити својим бичем и својом опоменом, али већ полако се то припрема (Амфилохије 2010b, 16).“

Православни филозоф Жарко Видовић геј параду види као објаву рата или, чак, геноцид, те препоручује изопштење ЛГБТ особа из (црквене) заједнице:

„Ти људи су јадни. Нећу насиље, сматрам да је то једна врста објаве рата или геноцида српском народу. Ради се о геноциду на који ја могу да одговорим једино одбраном породице као основне Цркве и одбраном парохије - да им се не допушта да улазе у парохију, поготову не у Цркву. Бог не делује без покајања верника, а они су без покајања. Бог не помаже дакле човеку у коме нема жеље са самоспознајом. Нема покајања код људи који хоће да извргну руглу оно што је Бог створио као моћ човеку да рађа децу (С. Т.Л. 2010, 11).“²

¹ Поворку поноса најављену септембра 2009. је назвао "Поворком Содоме и Гоморе" (Милићевић *et al.* 2010, 51).

² Другачије мисли Митрополит пергамски Јован Зизјулас (Ζηζιούλας) (2000, 120): "Наравно да Црква не може толерисати све, али исто тако не може одбацити људе на бази моралних принципа или нечег томе сличног. Црква мора прихвата-

Игуманија косовског манастира Соколице мати Макарија Обрадовић хомосексуалност

„назива 'тешком болести људске личности', а хомосексуалца 'гадом пред Богом', особом са минимализованим физичким и људским вредностима, потенцијалним телесним болесником, ако већ није 'одликован неизлечивом сидом'. 'СПЦ има начина да се обрачуна са овом појавом уколико би било таквих случајева међу свештенством и монаштвом, али таквих примера код нас нема', каже уверено, додајући да они можда постоје у другим конфесијама (Николетић 2011, 37).“

Тон ових написа, избор речи и поређења јасно говоре о неблагонаклоном ставу и изразито јакој, пре свега моралистичкој, осуди.

Јован Зизјулас разматра неколико приступа проблему идентитета цркве, те поред "исповедничке или идеолошке", "терапеутске или психолошке" и "мисионарске" тенденције наводи и "моралистичку", где је придржавање моралним законима у преимућству над осталим елементима у цркви – инсистира се на придржавању моралним нормама по сваку цену, па испада да је морал важнији од човека, да је човек ту ради морала, а не обратно:

„Продукт ове тенденције је друштвени активизам (наглашавање друштвене делатности Цркве) и пуританска побожност (уз *готово искључиво наглашавање сексуалног морала*). Тако се Црква, по заговорницима ове тенденције у посматрању њеног идентитета, поистовећује са онима који су у друштву 'како треба' и који су 'морално исправни'. Опасност која вреба у наведеном случају лежи у томе да Црква престане да буде та која у својим недрима има и грешнике, при чему још може и да се створи утисак да су одређени људи у Цркви безгрешни. Много је православних који посматрају Цркву управо из овог угла. Тако не само црквени људи, већ и они који то нису, сматрају да Црква јесте и да треба да буде место моралног савршенства уз шире значење тог појма (...) У односу на морални аспект, опасност која се зачиње и претендује да се развије, јесте опасност од фарисејства и јуридикског односа према спасењу. Овај начин гледања на идентитет Цркве представља Цркву као заједницу 'чистих', при чему се заборавља да су у Цркви и грешници, те да је за православно схватање светости карактеристично управо оно што изражава молитва Св. Јефрема коју специјално читамо на богослужењима Велике Четрдесетнице, а која каже: 'О, Господе, даруј ми да спознам своја сагрешења и

ти све, нарочито грешника. И постепено, Црква ће преобразити ту личност, од момента њеног уласка у црквену Заједницу. Ја лично сам против моралистичког учења. Верујем да је најважније да неко постане члан заједнице и онда ће се све даље природно одвијати" (Марковић 2000). Слично је мислио и Берђајев (Бердяев): "Човек се не ослобађа и не спасава, не постаје бољи и не усавршава се ако је неповратно уврштен у расу 'злих' и анатемисан. Напротив, он од тога пропада. Зло прошлости, које се сматра непобедивим и непоправљивим, рађа све ново и ново зло. Човек почиње да осећа да је неумитно пропао, да повратка нема, да на њему лежи проклетство. Против тога, ето, устаје религија и етика испуљења. Јер Христос није дошао ради праведника, већ ради грешника."

да не осуђујем брата свога'. Између осталог не треба заборавити ни то да се дешава да критеријуме моралности задовољавају више они који су изван Цркве, него они који су унутар ње. И ово није случај само данас, одувек је то постојало. Кад Св. Апостол Павле пише Галатима и каже: 'ако један другога уједате и прождирете, гледајте да се међусобно не истребите' (Гал. 5,15), онда можете замислити која је нетрпељивост владала међу хришћанима у Галатији. Другим речима, унутар црквене заједнице се не упражњава увек морално савршенство, какво се понекад може срести међу неверујућима. Зато данас неверујући често осуђују Цркву и наводе своје моралне врлине које су веће него што то могу црквени људи да покажу. Ако је Црква једна морална институција, тада засигурно она не оправдава своје постојање, те не може бити да је то њен идентитет (Зизиулас *s.a.*, курзив М. Ј.).“

Постоје текстови и изјаве званичника Српске православне цркве које видно смиреније квалификују хомосексуалност и параду поноса. Тако највећи део саопштења Светог Архијерејског Синода Српске православне цркве поводом најаве геј-параде у Београду 2010. године чини позив на уздржавање од насиља према њеним учесницима:

„свако насиље је за Цркву увек недопустиво. То важи и за насиље према лицима или групама које, по схватању Цркве, греше против моралних норми или, штавише, угрожавају јавни морал. О томе речито говори свети ава Јустин Поповић: 'Основна еванђелска блавест и јединствена у земаљском свету новина, којом је Нови Завет и на земљи и на небу бесмртно нов, јесте: осуђивати грех, а волети грешника, спасавајући га од греха. Као боголико биће човек је увек несравњено већи од сваког свог греха, па и оног највећег... Хришћанима није допуштено обарати заблуду приморавањем и насиљем, него убеђивањем, речју и кротошћу обављати спасење људи.'

Свети Јован Златоуст говори слично: 'Ја сам научен да трпим гоњење, а не да гоним; да будем прогањан, а не да прогањам. Тако је и Господ Христос побеђивао, не распињући него распет, не задајући ударце него примајући ударце.'

Уверени да ове речи светог Јована Златоуста, великог учитеља Цркве, и нашег српског Златоуста, светог аве Јустина, недвосмислено изражавају учење Православне Цркве, сматрамо да је снисходљивост према насиљу или, још горе, отворено или прикривено позивање на насиље, а поготову вршење насиља, тобоже у име Цркве Божје и хришћанске вере, или у име било које вере, према било коме, па и према несрећним, управо трагичним учесницима бучно, неукусно и крајње провокативно најављиване светогрдне параде, апсолутно недопустиво и супротно свему хришћанском. Насиљем се зло не лечи и не побеђује него умножава (Иринеј 2010, 5).“

Противнике и учеснике параде поноса, као и полицајце који су је обезбеђивали, епископ захумско-херцеговачки Григорије назива браћом и сестрама:

„Свима, онима који су у цркви и онима који то нису, тога дана је требало да буде тешко. Полицајци на које су бацане каменце су наша браћа. Они који су протествовали против параде су наша деца и наша браћа. А

у тој паради су, веровали или не, такође наша браћа и сестре. Без обзира на грех, јер ми, као што је речено, можемо и морамо одбацивати грех али не и грешника, јер је наш задатак гледати човека онаквим какав он треба да буде и какав он може бити (Чалија 2010, 8).“

У апелу 29 нишких свештеника се помиње опроштај и љубав према лезбејкама и гејевима:

„Хомосексуалност је неприродна и грешна. Библија нам доследно говори о томе (1. Мој. 19,1-3; 3. Мој. 18,22; 3. Мој. 20,13; Рим. 1,26; 1. Кор 6,9; 1. Тим 1,10), али цео Нови Завет нам поручује да свакоме може бити опроштено. Хомосексуалце (гејеве и лезбејке) волимо јер су они наша браћа и сестре, али сексуалне односе међу њима осуђујемо јер је то грех. Воли грешника али мрзи грех – кажу Свети Оци (Цветковић *et al.* 2010, 11).“

Слично, јеромонах Никодим наглашава да црква осуђује грех, али држи своја врата отвореним за грешнике:

„Црква никога не осуђује због његове пале природе, јер полази од тога да се сви рађамо у прародитељском греху и да нико од нас није могао да бира од којих ће се родитеља родити, али зато упозорава да свако од нас има одговорност за своје поправљање и усавршавање. Знајући да је ђаво виновник сваког зла човеку, Црква осуђује грех, али, истовремено и непрекидно, своја врата држи широм отвореним за све оне који по промислу и дару Божјем постају свесни своје огреховљености, и у срцу им се рађа жеља да окаљану и оскрнављену хаљину своје душе умију и убеле сузама покајања (Богосављевић 2005, 18).“

Још одређенији и по ставу одлучнији је грчки Митрополит Јован Зизјулас, који различито третирање хетеросексуалаца и хомосексуалаца у цркви види као духовни расизам:

„Ако се хомосексуалност сматра грехом, онда је опет Црква та која мора да прихвати таквог грешника исто као што прихвата и хетеросексуалног грешника. Јер нема разлике међу њима: ако је у првом случају у питању грех, онда је и у другом. То би била једна врста расизма: да један одређен грех сматрате неприхватљивим а неки други прихватљивим. Одговор је дакле јасан: Црква мора прихватити хомосексуалце. Наравно, тада ће код њих доћи до извесног преображаја, у оној мери у којој се он може одиграти. Јер постоје границе, неке природне границе које се можда не могу превазићи. То је проблем са етиком, морализмом: ви креирате принцип и онда обавезујете Бога да га се придржава. (...) Етика претендује да има одговоре на сва таква питања, али то није тачно. Само Бог зна по каквим критеријумима ће нам опростити или нас осудити (Марковић 2000).“

А свештеник др Србољуб Булић, клинички психолог у Православном пастирско-саветодавном центру у Београду, иако сматра да је хомосексуалност "на неки начин противна божанским законима", 2002. године³ изјављује:

³ Годину дана након првог, и неуспелог, покушаја одржавања геј-параде у Београду.

„Ипак то није зло и на хомосексуалце гледам као на браћу у Христу, који имају проблеме. Не гледам "са огњем" на геј мушкарце и лезбијке. Уколико би код мене дошла геј особа, не бих покушавао да је преобратим или осуђујем, већ бих је једноставно саслушао и нашао се као духовник и пријатељ (Ђорђевић и Сокић 2002).“

Но, недвосмислен је став православних званичника да је у питању грех, (душевна) болест, поремећај, нешто неприродно, светогрдно и погубно.⁴ Због тога протојереј-ставрофор Миодраг М. Поповић у својој беседи на акатисту у храму Светог Саве позива на молитву која би помогла грешницима да се изборе са својим искушењем:

„Помолимо се Богу да подари разума и снаге свима који пребивају у прелести* хомосексуализма**, наркоманије, или у било којој другој прелести и самообмани, да схвате, да сагледају колико такво њихово чињење наноси штете и бола и њима, и свима око њих, и читавом космосу, и да се увхвате у коштац са злом које их је поробило (Поповић 2010, 13).“

У овом раду ће бити учињен покушај да се опише став који источно хришћанство има према хомосексуалности, и то пре свега у контексту односа према сексуалности уопште. Такође ће бити предузета анализа социјално-културних услова који су утицали на формирање тог става и дали му дистинктивни облик. На крају рада ће бити размотрено неколико савремених случајева односа православних према ЛГБТ питању. Но, пре свега тога ће бити дат преглед доступних монографија, лексикона и хрестоматија посвећених православљу у вези са њиховим (не)третирањем феномена истополне љубави.

НЕБИТНА ТЕМА ИЛИ НАЈСТРАШНИЈИ ГРЕХ?

Да ли због тога што је хомосексуалност "суштински ирелевантна"⁵ тема или, пак, "грех који се међу хришћанима не сме именовати"

⁴ Видети: s.n. 1984; Норко 1987; Хопко 2010.

*У православној теологији *прелест* је стање духовне заблуде. Термин вуче корен из црквенословенског *лест* – обмана, лаж, заблуда. Прелест значи повреду људске природе лажју. "Прелест је губитак духовних оријентира" (Рафаил Карелин). Сматра се да су због првобитног греха сви људи у том стању.

** Термин *хомосексуализам* је неправилан, јер се не ради о доктрини, покрету или уметничком правцу већ о једном варијетету сексуалности, стога: *хомосексуалност*. Такође је честа грешка говорити о *сексуалном опредељењу*, пошто полна привлачност није ствар слободног нахођења, избора или рационално донете одлуке, због тога: *сексуална оријентација*.

⁵ У саопштењу Светог Архијерејског Синода Српске православне цркве поводом најављене геј-параде стоји: "У данашњем духовном, социјалном и полити-

ти"⁶, тек у монографијама које се баве источним хришћанством нема превише реферирања на истополну наклоност.

У *Православљу* Сергија Булгакова⁷ нема помена хомосексуалности, као ни у књигама истог наслова Павела Евдокимова и Павла Флоренског (Флоренский). Она се не може наћи у *Духу и животу православне цркве* Ернста Бенца (Benz), ни у књизи *Између неба и земље: православна црква данас* Демостенеса Саврамиса (Σαβράμις/Savramis), нити у делу *Православна црква јуче и данас* Јована Мајендорфа (Мейендорф/Meuendorff).

Одсутност не чуди, пошто су наведене монографије објављене у време када је (хомо)сексуалност у богословским (и другим) круговима била још већи табу него што је то данас⁸. Но, изостанак је већ приметан у спису Џејмса Пејтона (Payton) из 2007. године: *Светло са хришћанског истока: увод у православну традицију* или у зборницима *Кембрички приручник за православну теологију* (Cunningham & Theokritoff 2008) и *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве* (Ђорђевић и Јовановић 2010а), а још приметнији у расправи *Православна црква у 21. веку* Радована Биговића, која је још један пример преовлађујуће политике ћутања, коју констатују Браун и Анатолиос⁹. Исто тако, у тротомној *Енциклопедији православља*, издатој 2002. године у Србији, на више од две хиља-

чком стању народа и државе, сматрамо да су поједини медији и поједине невладине организације ради својих приземних, ако не и подземних интереса, наметнули ову отужну тему читавом нашем друштву, мада је она за нас суштински ирелевантна" (Иринеј 2010, 5). "Ставови из редова СПЦ о хомосексуализму (*sic*) увек су се кретали у оквирима погледа присутних у општем православљу, мада се од неких и само постављање теме сматрало наметнутим од 'декадентног Запада'" (Туцић 2011, 45).

⁶ У оригиналу: *Crimen inter Christianos non nominandum*. Постоји и формулација: *Peccatum illud horribile, inter Christianos non nominandum* – "Сагрешење ванредно страшно, чијем помену нема места међу хришћанима". Ги де Руа (Guy de Roze), архиепископ Тура и Ренса, године 1388. године пише о содомији: "То је заиста толико проклето да не само пуки чин, већ и његово помињање, погани уста онога ко говори, уши оних који слушају и саме елементе у основи" (Johansson & Percy 2010, 69).

⁷ Пуни библиографски подаци о делима која се наводе могу да се нађу у списку литературе на крају рада.

⁸ Рад Флоренског је објављен 1909, књига Булгакова – 1932, Бенца – 1957, Евдокимова – 1959, Мајендорфа – 1960, а Саврамиса нешто касније – 1982. године.

⁹ У шестом поглављу њихове књиге *Catholicism & Orthodox Christianity (Католицизам и православно хришћанство)* – "Catholicism and Orthodox Christianity Facing New Challenges" ("Католицизам и православље пред новим изазовима") у одељку насловљеном "Хомосексуалност", након излагања католичког погледа на поменуту појаву, стоји: "За разлику од католицизма, у православљу се не расправља о овом питању, нити се осећа да је неопходно његово помињање, тако да се заузима став да је ћутање боље него осуда" (Brown & Anatolios 2009, 132).

де страна међу 14000 обрађених појмова нема ниједног директно везаног за полност, те ни "хомосексуалности"¹⁰.

Пети том обимне *Кембричке историје хришћанства* посвећен православљу у тексту Џона Бинса (Binns) "Modern spirituality and the Orthodox Church" ("Савремена духовност и православна црква") доноси једно њено помињање при разматрању *Основа социјалне концепције Руске Православне Цркве* у којима је "хомосексуалност осуђена као грешна склоност; развод санкционисан у извесним околностима, док контрацепција није потпуно искључена" (Angold 2006, 598).

У *Блеквеловом речнику православља* истополна наклоност се помиње у само једној одредници (од њих преко 700): "Caucasus: Christianity since the Collapse of the USSR" ("Кавказ: Хришћанство после распада Совјетског Савеза"), при опису настојања грузијског националистичког дисидента из 70-их година XX века Звијада Гамсахурдије¹¹ (გამსახურდია) да "очисти" Грузијску православну цркву од "летаргије, корупције и покорности држави", где је, поред наведених, још једна од његових замерки цркви била наводна распрострањеност хомосексуалности међу свештенством (Parrу *et al* 1999, 112–13).

У скорашњем *Блеквеловом приручнику за православље* се једном на 479 страница, и то успутно (интересантно опет у вези са Грузијом), помиње хомосексуалност у тексту Стефана Рапа (Rapp) "Georgian Christianity" ("Грузијско хришћанство"), при опису кризе из 1997. године када је група монаха из неколико угледних грузијских манастира у отвореном писму Патријарху Илији II (ილია II) критиковала екуменски покрет као јерес, напавши екуменизам и "западни протестантизам" због прихватања рукоположења жена, равнодушности или чак подржавања хомосексуалности и наглашавања "инклузивног" језика Светог писма (Parrу 2007, 154).

Једно појављивање се, у контексту врло сличном претходном, може наћи на самом крају књиге *Православна црква*¹² Оливијеа Клемана (Clément):

"Многи православци желе да напусте Екуменски савет цркава зато што су неке од њих почеле да примају жене међу свештенство и рехабилитовале 'полне мањине' (Клеман 2001, 121)."

Хомосексуалност се, такође, само једном, али овога пута елаборираније, помиње у *Православној цркви*¹³ Тимотија Вера (Ware) у поглављу о Светим Тајнама где се разматра брак:

¹⁰ *Окфордски речник хришћанске цркве* садржи одредницу "хомосексуалност" (види: Cross 1997, 786).

¹¹ Који је 1991. године био први демократски изабрани председник Грузије.

¹² Прво француско издање ове књиге датира из 1961, а за српски превод је коришћено "6. поправљено" из 1998. године.

„Полни чин је дар Божији, али дар дат мушкарцу и жени да га користе само у оквиру брачне заједнице. Из ових разлога, Православна црква не може да одобри полни чин ван брака, чак и ако будући пар чврсто намерава да се венча; брачни благослов не треба антиципирати. Још мање може Црква да одобри сексуалну заједницу између особа истог пола. Али, у свим појединачним случајевима хомосексуалности требало би свакако да показујемо највећу могућу пастирску трезвеност и велико саосећање. Брата који је згрешио отерао је свештеник из цркве. Али, ава Висарион је устао и изашао за њим, говорећи: Ја сам исто грешник' (Вер 2001, 280)."

Још детаљније излагање о овом питању постоји у монографији *Православна црква: увод у њену историју, доктрину и духовну културу* Џона Ентонија Мекгакина¹⁴ (McGuckin 2008). У последњој глави: "Orthodoxy and the Contemporary World" ("Православље и савремени свет"), у одељку "Sexual Ethics and Pastoral Care" ("Сексуална етика и пастирска брига") између осталог стоји:

„У древним временима су готово сва етичка размишљања о питању хомосексуалности у оквиру Цркве била заснована на претпоставци да су такви мушкарци и жене слободно изабрали њихове сексуалне склоности и утемељили или успоставили себе у њима током свог живота силом навике. Такав начин гледања више није предмет општег слагања научника, као што је био случај у време када је црква састављала своје каноне и упутства о овом питању. Научне студије данас наводе да једно од десет људских бића може да се нађе у оваквом животном стању. Хришћани међу њима су често, због њихове различитости, још од поласка у школу одрастали уз исмевања, изолацију и прогоне, а све то због дубоко укорених инстинката које нису изабрали и које често нису били у стању да схвате. Православна црква је позвана да, у подражавању Христа, пружи утеху и милост свој деци Божијој током њиховог ходочашћа ка Царству [небеском], и налази да су *хомофобија и сви облици предрасуда, вербални и неки други, противни милосрђу и намерама Господа*. Такви хришћани могу да се не осете позванима на монаштво или брак, а ипак да не желе да се сами суочавају са светом. Иако често могу да буду кушани осећањима напуштености и безнађа, они су деца милостивог Бога који их неће одбацити. *Њихов емоционални развој и њихови путеви према сигурној љубави у свету и стабилним односима са пријатељима који пружају подршку је питање од велике бриге и важности за Бога, а такво би требало да буде и за ширу црквену заједницу*. Православна црква верује да су

¹³ У Енглеској први пут издата 1963. године. За превод на српски језик коришћено је прерађено издање из 1993. за које је Вер, како сам каже, "изнова написао трећину текста" (Вер 2001, 9).

¹⁴ Исти аутор је и уредник *Енциклопедија источног хришћанства* (*The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), која ми за време писања овог рада није била на располагању. На сајту www.amazon.com је доступан преглед одредница (међу којима нема "хомосексуалности" ["homosexuality"], али постоји "sexual ethics"), као и *index* (где у оквиру "sexuality" стоји: "appetites", "female", "human nature", "marriage", али не и "homosexuality".)

за њих посебно прикладни редовна помоћ и савет, утеха и охрабрење духовног оца или мајке којима могу да отворе срце и од којих могу да чују речи милости. (McGuckin 2008, 423–24, курзив М. Ј.)»

С друге стране, у зборнику радова *Сексуалност и светске религије* (Machacek & Wilcox 2003) православље се помиње само једном и то, ево ироније, у тексту Мелисе Вилкокс "Innovation in Exile: Religion and Spirituality in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Communities" ("Иновација у изгнанству: религија и духовност у лезбејским, геј, бисексуалним и трансродним заједницама") при набрајању удружења религиозних ЛГБТ особа разних конфесија, међу којима је и *Axios* православних хришћана (Machacek & Wilcox 2003, 338). У хрестоматији *Савремено хришћанство и ЛГБТ сексуалности*, православље се помиње 4 пута: једном (Hunt 2009, 7) када се наводи да све хришћанске деноминације (међу њима и православна црква) изричито осуђују истополне сексуалне односе, затим (*ibid.* 71) у тексту "Bisexual Christians" ("Бисексуални хришћани") када се наводи структура узорка међу којима је било и православаца, и два пута (*ibid.* 162, 168) у тексту који се бави трендовима у духовном усмеравању ЛГБТ особа где се православни ставови да је "бог већи него било шта што можемо да замислимо" и да је "брак мучеништво за лаике" реинтерпретирају у контексту разматрања духовности нехетеросексуалних особа.

ДРУШТВЕНО-ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ И РЕЛИГИЈСКА АПРОПРИЈАЦИЈА СЕКСУАЛНОСТИ

Хришћанство против секса

Ханс-Георг Бек (Бек) на почетку своје студије *Византијски еротикон* пише: "Хришћанство и еротика, како показује искуство, узајамно се не подносе нарочито добро. Понекад се чини као да су једно на друго љубоморни јер одвише жарко желе да човека присвоје целог, без остатка и заувек" (Бек 2009, 11). На сексуалну страст хришћанство гледа са великом сумњичавошћу која је, због доминације хришћанске вере, вековима оптерећивала свест и савест људи. И данас у нашем друштву, примећују Генон и Сајмон, "учење о сексу значи учење о кривици; сходно томе учење о томе како се треба носити са својом сексуалношћу представља учење о томе како се носити са кривицом" (Gagnon & Simon 2005, 31). Хришћанска моралност је створила сексуални грех¹⁵, а "[б]орба против греха претвара-

¹⁵ Има смисла говорити о преступу тек када је дефинисана и наметнута норма чије се непоштовање санкционише. "Према дуалистичкој логици наше културе, да би неко постао упрљан, он најпре мора да буде чист; могућност да се буде покварен има смисла само у односу на невиност (Fischer 2006, 61)." Поред тога,

ла се у борбу против 'људског'" (Берђајев 2002, 193) или "сувише људског":

„Као што је познато, чулна машта се ублажује, чак готово потискује редовним сексуалним односом; и обрнуто, она је разуздана и бујна када се човек уздржава од сексуалног односа или када је тај однос нередован. Машта многих хришћанских светаца била је у необичној мери прљава; захваљујући оној теорији да су те жеље стварни демони који у њима бекне, они се нису осећали превише одговорним што је то тако; том осећању треба да захвалимо за тако поучну искреност њихових исповести (...) А да би та борба изгледала довољно важна да би код несветаца изазвала трајно саучествовање и дивљење, чулност се морала све више осуђивати и жигосати, чак се опасност вечног проклетства тако тесно повезивала с тим стварима да су, по свему судећи, хришћани током читавих епоха имали нечисту савест када су правили децу (Ниче 2005, 100).“

Строго нормирање секса и кажњавање девијантности у тој сфери није специфичност хришћанства. Јудаизам и ислам такође захтевају строго конформирање религијским стандардима сексуалног понашања и намећу строге санкције за оне који застрале. Али ове две религијске традиције, за разлику од хришћанства¹⁶, не сматрају секс суштински злим (Brundage 1987, 9). Откуда та напетост, то отворено непријатељство хришћана према сексу које каткад прераста у ужасавање (horror)?

Усредсређивања на сексуалност код хришћана нема све до четвртог или петог века – до појаве црквених отаца какви су на истоку Јован Златоусти (Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος) и Григорије Ниски (Γρηγόριος Νύσση), а на западу Јероним Стридонски (Eusebius Sophronius Hieronymus) и Августин (Aurelius Augustinus Hippoensis). Тада секс постаје битно, ако не и најбитније, питање хришћанске моралности.

„Исус је рекао врло мало о сексуалном понашању и секс није био централно питање његовог моралног учења. Али су зато Исусови следбеници током првих четири или пет генерација после његове смрти били далеко више забринути за сексуални морал него он сâм. Хришћански писци су преузели бројне идеје и праксе из паганских и јеврејских извора (Brundage 1987, 2).“

само постојање табуа (изразито јаке забране) провоцира његово кршење: "јако прескриптивна религија не гарантује нужно униформно конформистичко понашање. Ако ништа друго, о овоме би се могло рећи да вишак 'Треба', у ствари, производи и подстиче супротно (Cameron 1999, 205)."

¹⁶ "С једне стране имамо јудаизам, ислам и хиндуизам, који нипошто нису против секса као таквог, чак напротив (...). У исто време, многи често заборављају колико је апсолутно негативан став будизма и хришћанства према свим појавним облицима секса (Ендше 2010, 37)."

Ако се јеванђеља прихвате као веродостојни извори о Исусовом животу и ономе што је проповедао¹⁷, онда може да се каже да је он подржавао брак (иако се сам није женио) и да је био против прељубе (која је била посебан случај обмане и неверства које је осуђивао), против промискуитета и продавања сексуалних услуга, мада је саблажњавао своје савременике тиме што се дружио са проституткама¹⁸ (Brundage 1987, 5).

Неке развијеније сексуалне етике у четири канонска Јеванђеља нема¹⁹. Она почиње да се обликује онда када, највише захваљујући делатности Павла²⁰, хришћанство креће да се шири по Средоземљу и наилази на конкурентске филозофске и религијске доктрине. Тада долази до селекције ритуалних пракси и правила везаних за

¹⁷ Остаје питање да ли су Јеванђеља валидни историјски извори: "Четири Јеванђеља, по Матеју, Марку, Луки и Јовану, са којима Нови завет почиње, нису биографије Исуса, већ искази вере. Јеванђеље по Марку, најраније, написано је као проповед за нову цркву у Риму, по Матеју као трактат за преобраћивање Јевреја, по Луки као расправа која има за циљ преобраћивање Грка, а по Јовану као псеудо-гностички трактат да би се придобили пагани Оријента, и оно представља Исуса као Истинску светлост света. Иако историјска школа ова јеванђеља датира у време владавине Веспасијана, Тита и Домицијана, сва четири су можда написана тек у време Хадријана (117–38), пошто почињу да се помињу и цитирају тек трећој четвртини другог века, а бивају призната од свих хришћана у последњој четвртини" – из одреднице *New Testament* (Dynes et al. 1990, 896). "Ова Јеванђеља од почетка до краја третирају Исуса теолошки, пошто њихов циљ није толико да пруже историјске податке *per se*, колико да испричају убедљиву причу о Исусу као распетом и васкрслем божијем месији који је дошао да донесе спасење свету. Сви писци Јеванђеља, наизменично, уводе одговарајућа теолошка схватања у описе догађаја (Марко пишући за мешовиту јеврејску и хришћанску публику која пролази кроз велике муке; Матеј пише за јеврејско-хришћански аудиторијум, Лука за незнабошце и хришћане, Јован за више секташке јеврејско-хришћанске слушаоце)" – из одреднице *Jesus* (Siker 2007, 37).

¹⁸ Иронично је, пише Дерек Џеј, што главна струја хришћанства не може да се носи са ЛГБТ особама, с обзиром на то да се Исус поистовећивао са субверзивнима његовог доба (Jay 2009, 158).

¹⁹ "Христ није дефинисао специфичну сексуалну етику која би важила за сва времена. Таква би етика била против његове главне намере, која је била да ослободи човека свих ограничења, и против његовог основног гледишта које се супротстављало свим спољним законитостима" (Savranis 1974, 39).

²⁰ За разматрање квалификације истополних односа у Павловим посланицама (које чине нешто више од трећине Новог Завета) видети: Boswell 1980, 106-117, 335-353; Johansson 1981; Lauritsen 1981; Sheppard 1985; Hays 1986; Grooten 1996, 195-302; Good 2000; du Toit 2003; Martin 2006; Punt 2007. За начине "ношења" религиозних гејева и лезбејки са осудом и стратегијама интеграција геј и хришћанског идентитета кроз реинтерпретацију Светог писма видети у мојим текстовима: "Религиозни queer-ови: студија пет случајева", *Теме* 2008, XXXII (2): 329–56; "Мени је Он супер друг" - о религиозности и сексуалности лезбејке из Ниша", *Годишњак за социологију* 6/2010: 75–87.

полни живот преузетих из јудаизма, "покрштавања" филозофских концепата старих Грка (пре свих Платона²¹ и одређених токова стоичке мисли) и хватања у коштац са дуалистичком²² сликом света манихејаца и других гностика. Оно што је оригинално у хришћанском сексуалном моралу је јединствена мешавина²³ наведених учења.

Због ограниченог простора овде неће бити детаљније анализирани елементи које је хришћанство преузело из других идејних система, као ни начини њиховог уклапања²⁴ у целину једне "нове"²⁵ етике сексуалности, што би могло да буде тема посебног (и прилично обимног) рада. Но, треба поменути најбитније одлике ове етике: строги аскетизам и, са њим уско повезана, оностраност или извансветовност²⁶.

²¹ "[X]ришћанство је усвојило толико платонских појмова да је Јустинијан (Јустин – М. Ј.) Мученик, један од ранохришћанских Отаца, неуморно понављао како Платон мора да је био упућен у проповедање хришћанства јер је писао о хришћанским идејама давно пре Исусовог рођења" (Булох и Булох 2004, 16).

²² "Тешко је оспорити да је, иако је у грчкој мисли преовлађивао монизам, управо грчки дуализам био од великог значаја за обликовање познијих јеврејских и хришћанских концепција ђавола, без обзира што је борба духа против тела у хришћанству борба против греха, а не против материје као у грчкој филозофији (Јеротић 1994, 163)." За новије православно теолошко схватање дуализма видети Јанарас 2005, 9–37.

²³ "Тако је младо хришћанство веома рано дошло у додир са свим могућим представама, мишљењима и уверењима, која су делом била филозофски утемељена, а делом се позивала на старе религијске митове и традиције. При том се мање може говорити о колико-толико заокруженом систему, а много више о густом сплету различитих мисаоних модела (Бек 2009, 25)."

²⁴ За изузетну анализу ове проблематике видети Brundage 1987, 10–76, Булох и Булох 2004, 13–28, као и: Brown 1988.

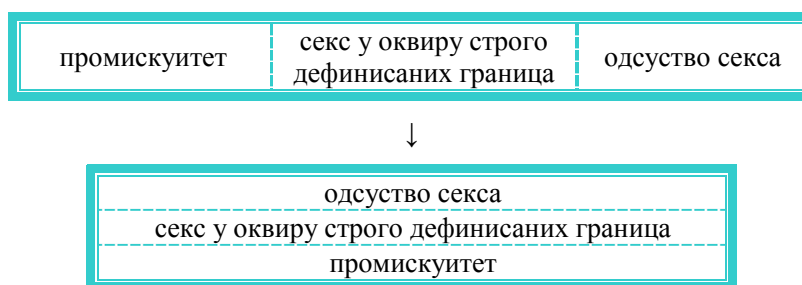
²⁵ Оно што је хришћанство, заправо, донело као новну су нове техника или механизми моћи којима се људима уливају моралне представе и забране: "пастирска моћ [се] разликује од традиционалне, уобичајене политичке моћи по томе што се она не односи на одређену територију: пастир не влада једном облашћу него једним мноштвом појединаца. (...) Он влада стадом и то управо стадом које се непрестано помера. (...) Њена главна функција није у томе да осигура победу, јер она се не веже за одређену област. Њена суштинска манифестација не лежи у освајању или у величини богатства и броју робова који се из рата могу довести кући. Другим речима, главна функција пастирске моћи није у томе да се лоше чини непријатељу, него да се онима, над којима се има моћ, чини добро. (...) Није реч о моћи која тријумфује, него о доброчинећој моћи. (...) будући да је њена главна функција обезбеђивања опстанка стада, она је у основи бремене; морални карактер те моћи је у томе да у суштини буде привржена, да се жртвује у невољи за своју овцу (Фуко 2007, 247-8)."

²⁶ Демостенес Саврамис наводи следеће као главне карактеристике хришћанске сексуалне етике (или "теологије сексуалности"): дуализам, сексуална анксиозност, виђење жене као ђавола, секс као сатански и грешан, антагонизам према

Девственост је анђеоски начин живота - социјални чиниоци и тријумф аскетизма*

Питер Браун (Brown) указује на фундаменталне промене у смислу и значају сексуалности у ранохришћанском добу. Он идентификује три тенденције²⁷: 1) да се сексуалност третира као повлашћени идеограм свега што се у људској вољи може покорити; 2) да се сексуално одрицање слави као привилеговани знак људске слободе и 3) да се само тело, због својих сексуалних делова, сматра горућим местом избора, местом дивљења у његовом девичанском, и местом избегавања у његовом сексуално активном стању.

Спектар сексуалног понашања је заротиран за 90 степени и триптих, барем начелно доступних, опција је претворен у хијерархију где је сексуална апстиненција надређена осталим облицима понашања.



Графикон 1: Спектар сексуалног понашања у антици који се претвара у хијерархију у хришћанској ери²⁸

Хришћанство је дало ново значење аскетизму и одрицању: док је у паганском свету сексуално уздржавање био начин да се потврди социјални статус грађанина (полиса или Римског царства²⁹) кроз

сексуалном, ограничавање секса на брачну моногамију и секс оправдан искључиво у сврху размножавања (Savramis 1974, 44).

* Из 97. одељка – "О девствености" – из *Тачног изложења православне вере* Светог Јована Дамаскина: "Девственост је анђеоски начин живота, својство сваке бестелесне природе" (2006, 348).

²⁷ Стефан Гартон (Garton 2004, 60) ове тенденције преузима из текста Питера Брауна који ми није био доступан: Peter Brown "Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity", in: David M. Halperin, John J. Winkler and Froma I. Zeitlin (eds.). 1990. *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, 479–94. Princeton: Princeton University Press.

²⁸ Графички приказ је преузет из текста Вејна Дајнса "Хришћанство и политика секса" (Dupes 1981), где он говори о погледима на полне односе у "пре-августиновској" и "пост-августиновској ситуацији".

²⁹ О хомосексуалности у Риму видети: Veune 2010.

контролу, нормирање и потчињавање сексуалних потреба у циљу њихове "правилне" употребе, хришћанство је тело и сексуалност прогласило нечим што треба превазићи, нечим са чиме треба ратовати да би се повратила милост божија. Овакво схватање је било укорењено у осећај дубоке нелагоде у вези са "садашњим добом" (Garton 2004, 60-1). Корени поменутог нелагода би могли да сежу до хеленистичког периода, у коме је скован израз *μενεγεται* ("боље да се нисам родио"³⁰), с тим што правоверни хришћани никада не би сумњали у доброту творевине и рађања, с обзиром да би тако доводили у питање божију вољу.

Хришћански идеали девичанства³¹, чедности и строгости су се полако улили³² у ширу културу касне антике, пошто су пали на добру земљу³³. Можда звучи цинично употребљавање фразе "добра земља", с обзиром да се живот у првим вековима нове ере на просторима Медитерана знатно разликовао од онога који одликује изобиље и *joie de vivre*.

„Грађани Римског царства на његовом врхунцу, у другом веку нове ере, су долазили на свет у коме је просечан животни век био краћи од двадесет пет година. Смрт је сурово косила децу. Они који би преживели дети-

³⁰ "Стари Грци су, с једне стране, најснажније потврђивали живот већ по својој основној материјалистичкој настројености али, с друге стране, и у исто време, њима није било страна ни одвраћање од живота, аскеза па чак и порицање живота, расположење које се изражавало у речи 'боље да се нисам родио' (*menegestai*)" (Дамњановић 1977, 308).

³¹ О "красотама девствености" видети: Свети Атанасије Велики 2009, Свети Григорије Богослов 2009, Свети Григорије Ниски 2009, Свети Јован Златоуст 2009, Свети Јован Дамаскин 2006, 346–49. "Црква, следећи верно Господа Исуса Христа, Апостоле и свете Оце, ставља девственост изнад брака, јер 'неожењен брине за Господње, како ће угодити Господу; а жењен брине се за светско, како ће угодити жени. Друго је жена а друго девојка. Неудата се брине за Господње, да буде света телом и духом; а удата брине се за светско, како ће угодити мужу' (I Кор. 7, 32-33) (Радосављевић 1993, 28)."

³² "Било би погрешно замишљати, посебно у погледу питања везаних за секс, да су теолошке замисли аскетских хришћанских богослова биле уведене/институционализоване униформно и *en masse*, попут правних или економских промена у високо структурализованим бирократијама индустријског Запада. Хришћанске праксе и ставови су више личили на кишу у медитеранским градовима која је пала на њихове становнике, отекла даље и стигла до највећег броја људи кроз артефакте цивилизације – у случају хришћанске етике, постепено, кроз судове који су временом предати на управљање хришћанским званичницима и њиховим принципима" (Boswell 1994, 109).

³³ "То што је награда померена из овог у будући, оноземаљски (вечни) живот јесте значило регресију у антрополошком погледу, но, поставља се питање да ли је у датим историјским околностима огромним масама патника у Римском Царству, ико могао обећати било шта осим патње и страдања на овом свету. Речником јеванђеља, 'то семе је пало на добру земљу'" (Ђуровић 1996, 484).

њство су и даље били изложени ризику. Само је четворица мушкараца, а још мање жена, од стотину доживљавало старост преко педесет година. То је била популација 'оједена смрћу'. У таквој ситуацији, само су привилеговани или неколицина особа уживали слободу да раде шта им се прохте са сексуалним нагоном. У многоме лежеран у односу на питања сексуалности, антички град је очекивао од својих грађана да троше потребан део њихове енергије на рађање и одгајање законите деце која би заменила мртве (Brown 1988, 6).“

Дејвид Гринберг и Марша Бистрин идентификују четири процеса која су људе (емотивно) припремили за аскетизам у "несигурна времена", дајући подстрек развоју дуалистичких³⁴ погледа на свет и антисексуалних идеологија (Greenberg & Bustryn 1982, 520–21):

1) *Трговина на велику даљину и ширење царства* су утицали на интензивирање контаката између присталица различитих религија, што је доводило до синкретизма, али и скептицизма у односу на традиционалне пантеоне и са њима повезане обреде (укључујући и култове плодности где је богослужење укључивало хомосексуалност). Овај процес је такође подстицао развој транснационалних монотеистичких религија.

2) *Раст великих градова* и њихово претварање у важне административне и религијске центре је ослабило културни значај тема везаних за пољопривреду и плодност које су биле део израза политеистичких религија.

3) *Политика на вишем нивоу* у царству је смањила учешће становништва у политичком животу, што је довело до политичког отуђења, пасивности, беспомоћности и повлачења.

4) *Катастрофални ратови и освајања* су јако уздрмали меди-теранска друштва да је свако осећање поверења и извесности било уништено, што је многе нагнало на напуштање световних брига и посвећивање животу контемплације и духовности.

Тако је у источним провинцијама Римског царства (посебно у Египту и Сирији), неподношљиво стање узроковано тешким пореским наметима и заоштравањем класних супротности обезвредило средњекласне аспирације и учинило привлачним аскетске доктрине које су проповедале сексуалну апстиненцију и повлачење из света (Greenberg & Bustryn 1982, 523). Процењено је да је целих 2% или 3% становништва Египта настањивало аскетске хришћанске манастире (*ibid.* 524). Браун наводи да је до 400. године близу пет хиљада монаха било насељено у Нитрији, а више хиљада било раштркано

³⁴ "[Д]уализам је компатибилан како са аморалним хедонизмом, тако и са аскетизмом. То што је чешће повезиван са аскетским праксама мора бити приписано социјалном контексту, који је искључивао могућност хедонизма за највећи део становништва" (Greenberg & Bustryn 1982, 522, fn 12).

дуж тока Нила, али и на пустим и безводним планинама надомак Црвеног мора (Brown 1988, 215).

Богдан Ђуровић покрет стварања пустињских монашких заједница у IV веку објашњава и протестом

"против посветовљења хришћанског учења, које се постепено трансформисало у складу са мисионарском улогом Цркве у напорима за придобијање што већег броја верника из различитих друштвених слојева (Ђуровић 1996, 490 fn 22)."

Сличан разлог за историјски успех монашко-аскетског типа хришћанства даје и Николај Берђајев:

„Монашка аскеза је настала након што су огромне паганске масе нагрнуле у Цркву, када је империја постала хришћанска и када је претило страховито снижење духовног нивоа хришћанства. (...) Након Константина Великог хришћани су доспели у привилеговани положај, њима се више није супротстављао спољашњи непријатељ који их је могао подвргнути прогонима. Сада се појавио унутрашњи непријатељ с којим је борба тек предстојала. Било је потребно формирати нешто попут духовне аристократије унутар хришћанства које се разводнило и вулгаризовало. Настало је монаштво и монашка аскеза као центар узвишене и интензивније духовности (Берђајев 2002, 191).“

Џејмс Брандиц (Brundage 1987, 2) такође сматра да није случајно да су хришћани почели да јасно и изричито уобличавају своје идеје о сексуалној етици управо у периоду у коме је хришћанство обезбедило подршку римске власти³⁵ и, фактички, постало римска правна институција, што је значило да су хришћани били законом заштићени од религијских прогона, али и то да је хришћанска црква почела да ствара сопствено религијско право, које се доста ослањало на моћ државе и које су спроводили званични органи³⁶.

Брандиц (*ibid*, 79) сумира факторе који су утицали на место секса у хришћанском систему вредности:

³⁵ Веома је занимљиво да је хришћанство од прогањане секте постало званична религија царства за релативно кратко време. Вероватно да је у датом тренутку, узевши у обзир друштвено-историјски контекст, било најбољи кандидат за "свети покров" ("sacred canopy" – Berger) мултикултурног, мултиконфесионалног, мултиетничког и уморног царства.

³⁶ "Да је хришћанство инсистирало на одбацивању световног начина живота на генералном плану, вероватно никада не би постало оно што јесте – најмногољуднија религија на планети. Парусијске апокалиптичке визије су морале бити смештене на сигурну историјску удаљеност, како би се људске тековине и одређена друштвена структура (а са њима и хришћанство) могли одржати. Такав однос према друштву је водио и у *социјални конзервативизам*, који је, такође, карактеристичан за хришћанство. Измирење између аскетског ригоризма и утопљености у свет изведено је тако што се у различитим околностима могла понудити нека од формулација која је одговарала приликама (Ђуровић 1996, 490)."

- прелаз римских царева у хришћанску веру
- укључивање хришћанства у систем државне управе
- повећање броја хришћанских верника, као и њиховог богатства и друштвеног утицаја
- структуралне измене у организацији хришћанске цркве
- већа раширеност аскетизма и монастицизма
- интелектуално рафинирање хришћанских доктрина и веровања.

Вејн Дајнс (Dynes 1981) пише о "фаустовском уговору" који је хришћанска црква склопила са Римом, притом трампивши слободу за сигурност. Споразум је имплицитно садржао програм за повратак некадашње снаге Царства, а то је пре свега значило повећање броја становника. Сходно томе, црква није могла да одобри уздржавање од секса као општи идеал понашања (већ само као праксу ограничену на одабране), али ни ону врсту контрацепције која је последица либертинског *coitus interruptus*-а или, пак, хомосексуалног сношаја.

„Држави су били потребни војници да воде ратове и сељаци да узгајају храну. Нису јој биле потребне велике масе светих девственика који траже дивљење и подршку. (...) Прича је могла да буде нешто другачија да црква није закључила фаустовску погодбу са државом. Но изгледа да није могла да се одупре изазову додавања средстава принуде својој реторици убеђивања и моралног неодобравања (Dynes 1981).“

У Византији приближавање црквене и државне власти врхуни у идеалу сагласја или симфоније (συμφωνία). Две Јустинијанове *Novellae* – LXXVII "UT NON LUXURIETUR CONTRA NATURAM NEQUE IURETUR PER CAPILLOS AUT ALIQUID HUIUSMODI NEQUE BLASPHEMETUR IN DEUM" (из 538. године) и CXLI "EDICTUM IUSTINIANI AD CONSTANTINOPOLITANOS. DE LUXURIANTIBUS CONTRA NATURAM"* (од 15. марта 559.³⁷) – су можда најбољи примери "ступања у брак" ("ultimate wedding") царског закона и хришћанске теологије (Crompton 2003, 146). Оба "нова закона" се изричито баве мушком хомосексуалношћу³⁸ и наводе је као разлог

* 77. "Не живети раскалашно против природе нити се заклињати за ситнице или нешто налик томе радити, нити светогрђе против Бога чинити"; 141. "О противприродној раскалашности" (захваљујем Бранку Георгијеву за превод са латинског).

³⁷ Неки аутори наводе да је ова новела донета 544. годину дана након епидемије куге у Цариграду (Greenberg & Bystryn 1982, 528; Boswell 1980, 171; Bullough 1980, 334).

³⁸ "Најранија римска законска одредба против сексуалне активности која није била ни силовање ни прељуба донета је под хришћанским царевима који су владали у исто време, Констанцијем и Констансом 342. године, и она се најјасније односи на хомосексуалност" (Булох и Булох 2004, 50-1). Њихов декрет забрањује сваки сексуални однос између мужа и жене који не укључује продирање пениса у вагину. Чини се довољно јасном намера да се учине незаконитим орални и анални однос међу супружницима, као и друге врсте девијантне сексуалности.

за "праведан гнев Божији" који се огледа у глади, земљотресима, куги и уништењу градова и њихових житеља (попут Содоме). Новела 77 садржи фразу "супротно природи" и односи се на оне оне мушкарце који

„обузети ђаволским побудама, практикују између себе најсрамније појуде, и делају *супротно природи*. Ми им заповедамо да у срце приме страх од Бога и способност расуђивања да дођу и уздрже се од таквих Ђаволу налик и незаконитих појуда, како их не би сустигао гнев Божији због тих безбожних радњи, које се завршавају пропашћу читавих градова и свих њихових становника. Нас је Свето писмо научило да су због безбожног понашања градови заиста бивали уништени, заједно са људима у њима...“**

Кромптон, након што Новелу 77 оцењује као "теолошки надахнуту", коментарише Новелу 141 чији тон оцењује као "очински добронамеран који у исто време прети свирепим казнама", и пише да више личи на "пастирско писмо него на кривични закон, што је показатељ блискости савеза цркве и државе у источном царству" (Crompton 2003, 147).

Да ли је Јустинијанов мотив за доношење оваквих закона била потреба за налажењем "жртвеног јарца" због земљотреса из 525. и куге која је погодила Цариград 543. године, начин да се разрачуна са непријатељима ("... педерастичка је постала злочин оних којима се није могао приписати неки други преступ" – Гибон [Gibbon]; преузето из Bullough 1980, 335), изнуђивање новца од оних којима је претило прогањање или, пак, његова лична одбојност према урбаним сексуалним обичајима (Јустинијан је рођен у руралном насељу поред Наисуса), остаје нејасно. Оно што је евидентно је пракса легитимисања правног инкриминисања хомосексуалности хришћанским дискурсом. Ова пракса се показала изузетно постојаном, па је и више векова након пада Византијског царства остала присутна у законодавству.

У клими сагласја црквене и државне власти, те легалног ригоризма, слабио је додир византијске теологије са наукама и другим врстама искуства³⁹, "монашко-аскетска пракса у борби за универза-

(Brundage 1987, 108) Овде треба поменути и декрет Валентијана II, Теодосија и Аркадија из 390. године (уврштена у *Codex Theodosianus* [9.7.6] 438. године – М. Ј.) који забрањује хомосексуалне јавне куће и прописује смртну казну (спаљивањем) за пасивни хомосексуални сношaj (Brundage 1987, 108 fn 151). Касније се у компилацији закона познатијој као *Basilica* сачињеној за време Василија I и његовог сина Лава VI потврђује смртна казна за хомосексуалну активност (Bullough 1980, 334).

** Превод с енглеског језика Иване Пражић из књиге *Сексуални ставови* (Булох и Булох 2004, 51).

³⁹ Из Поуке I ("О одрицању од светског живота") *Лествице*, једног од најзначајнијих дела византијског богословља: "Одвајање од света јесте хотимична мржња

лизам свог опита и праксе духовног живота, губила је интересовање за специфичне проблеме духовности 'мирских' људи" (Лазих 2010, 79). У укупном црвеном предању је готово незнатна заступљеност списа парохиског свештенства – ђакона и презвитера⁴⁰.

„Јаз између јавног и приватног морала, с једне стране, и норми црквеног ауторитета, с друге стране, у Византији је био толико дубок као и скоро свуда другде. Теолошки формулисано: грех је и у Византији саставни део хришћанске свакодневице. Могло би се рећи да за Византију посебно важи оно што Питер Браун изражава следећим речима: "Једно друштво" – ја бих рекао црква – "које није желело ништа мање него само свеце, посвећивало је изгледа недовољно пажње постепеном поправљању грешника" (...) Управо је тиме, међутим, морала да се још повећа напетост између еротике и православља (Бек 2009, 173).“

Напетост, или како пише Макс Вебер (Weber), "непријатељски став према сексу" за хришћанску извансветовну аскезу (каква је православна) "разумљив је већ сам по себи" (Вебер 1976, 505).

„Религијска етика братства у религијама избављења стоји – како са сфером естетскога тако и – са највећом ирационалном силом живота: са полном љубављу, у односу дубоке напетости. И то, ту такође утолико јаче уколико се сублимније развија та полност, с једне стране, и доследно безобзирније етика избављења братства, с друге стране (Вебер 1997, 457).“

Еротика може бити призната само када је "морално чиста" и "беспрекорно добра", а светост је "само тамо где је чист дух, једино у Богу, дакле у Богу апсолутне трансцендентности, тако се и изгледи еротике смањују утолико више што је она телесно и сексуално одређенија" (Бек 2009, 20–1). Негирана је и обезличена могућност полне љубави као подвига и врлине "генералним погледом на полну љубав и сексуалност као нешто порнографично" (Лазих 2010, 75). Фигура око које је организован "рад жеље/страсти" ("operation of desire") је светац, а не обична особа – како светац обитава у свом телу и како се односи према њему је главна квалификација за светост (Cameron 1999, 208).

„До последњег појачавања акцента еротске сфере дошло је на тлу интелектуалистичких култура коначно тамо где се та сфера сударила са неизбежно аскетским слојем професионалаца. У том затегнутом односу са

на оно што људи у свету хвале, порицање природе ради постигнућа онога што је натприродно" (Свети Јован Лествичник 1993, 20). "Можда је Византинце тело више интересовало као жижа духовних заповести, као предмет теолошке антропологије, него као стварни живи организам који је потчињен развоју и пропадању" (Cameron 1999, 207).

⁴⁰ Нема превише социолошких студија које се баве овим питањем, као ни православљем уопште. Неки од разлога за такву ситуацију, као и упућивања на корисну литературу могу да се нађу у: Ђорђевић и Јовановић 2010b.

рационалном свакодневицом полни живот који је био постао несвакодневни, а посебно небрачни, могао је изгледати као једина спона која је човека, тад већ потпуно изашлог из кружног тока старог, једноставног, органског бивствовања сељака, још повезивала са природним извором свеколиког живота. Тако настајућа, силна вредносна наглашеност те специфичне сензације избављења од рационалног, до којег долази унутар света, вредносна наглашеност блаженог тријумфа, у свом радикализму је одговарала неизбежно исто тако радикалном одбацивању сваке врсте етике избављења изван света или изнад света, за коју је баш ту требало да доживи врхунац тријумф духа над телом, и за коју је полни живот могао да поприми баш карактер једне неискорењиве везе са анималним елементом. (...) Доследна етика верског братства односи се према свему томе радикално непријатељски. Не само да ова – с њеног гледишта – овоземаљска сензација избављења чисто као таква представља најоштрију могућу конкуренцију предавању богу изнад света или неком етички рационалном божанском поретку или – за њу једино 'правом' – пробоју индивидуације, него баш везе извесне психолошке сродности обеју сфера појачавају ту напетост. Најузвишенија еротика стоји у односу узајамне психолошке и физиолошке заступљивости са извесним сублимираним формама херојске смерности (Вебер 1997, 459-60).“

У Византији је, како пише Ејверил Камерон, постојала стална дијалектика између језика порицања/одбијања (denial) и језика жеље/страсти (desire). Специфична природа тог дијалектичког односа се временом мењала, но стално га је пратила тензија и nelaгодност, на шта указује знатно већи број написа који осуђују и забрањују, од оних који афирмативно говоре о страстима (Cameron 1999, 211).

Црквене власти нису стално биле преокупирани хомосексуалним активностима⁴¹. Мере би биле предузете ако би дошло до скандала у манастирима⁴², али као што је иначе случај у Византији, прав-

⁴¹ Анђелика Лаиу (A.E. Laiou) наводи да се црква интензивно бавила том појавом од четвртог до петог века, и да се она касније ретко помиње, осим у животописима неких светаца (Smythe 1999, 143). Слично тврди и Вејн Булох (Bullough 1980, 331).

⁴² Василије Велики (Βασίλειος ὁ Μέγας), аутор правила монашког живота источне цркве, у тексту "О подвижништву" пише младом искушенику: "Ако си млад телесно, или по разуму, уклањај се од присног дружења са вршњацима и бежи од њих, као од ватре. Јер, ђаво је преко њих распалио многе и предао их вечном огњу. Под видом духовне љубави он их је оборио у гнусну пропаст становника пет градова [уп. Пост.19]. И они који су се спасли на сред мора при свим олујама и бурама, потопљени су у дубину са лађом и морнарима у пристаништу, када су били безбрижни. Када седиш, седи што даље од твога вршњака, а када лежеш да спаваш, нека се твоја одећа не додирује са његовом. Најбоље је да између вас буде старац. Када разговара са тобом, или поје, стојећи наспрам тебе, одговарај му са обореним погледом како, задржавајући поглед на лицу, не би примио семена похоте од ђавола и сејача зла и пожњео снопове трулежности и пропасти. Са њим насамо не остај у кући, или на неком другом месту на коме нико не види дела ваша ни под изговором расправљања о Речи Божијој, нити под изговором

ни акти нуде идеализовану, а не стварну, верзију стања ствари (Smythe 1999, 144). Различити модалитети мушко-мушког секса су били третирани као "грех против природе", заједно са бестијалношћу, и одређивана је различита казна: Василије Велики је предвиђао казну од 15, а Григорије Ниски од 18 година изопштења из цркве, тј. забране примања светих тајни. (*ibid*, 143). Иначе, термин којим се најчешће означавала мушка хомосексуалност⁴³ је био: ἀρρενομανία ("man-madness"/"мушко-лудило"). Једно помињање женске хомосексуалности (пошто се у изворима обично реферира на мушко-мушки секс) може да се нађе у *Житију Василија Млађег* и ту је употребљена реч: γυναικομανία ("woman-madness"/"женско-лудило").

Православни Словени су од Византинаца преузели разрађену космологију у којој је "сексуалност нешто страно хришћанском начину живота – испољавање несавршености овог света"⁴⁴ (Левин

некакве друге, чак и најнужније, потребе. Јер, од свега је важнија душа, за коју је Христос умро. Немој веровати заводљивој помисли, која ти шапуће да се ради о нечему што није ни мало саблажњиво. Знај са сигурношћу да се ради о саблазни. У то нека те јасно увере многобројна искуства оних који су пали. Поверуј речима мојим које излазе из братољубивог срца. Прибегавај суровим старцима, који приповедним речима помазују младиће за дела достојна хвале, и не наносе никакву штету својом спољашњошћу" (Свети Василије Велики 2009, 98-9). Од значаја је и следећи навод из истог списка: "Јер, често у младом телу, и поред свих настојања да се исцрпе уздржањем, никако не вене снага узраста, што за оне који излазе постаје повод за страсти. Стога онај ко по напону тела изгледа млад, нека не показује привлачну спољашњост, скривајући је све дотле док спољашњост не дође у долично стање" (*ibid*. 109). О наговештајима хомосексуалности у манастирима на основу *Титика* Јована из Фоверуа (John of Phoberou/Ἰωάννης του Φοβερού) видети Jordan 2000, 67-70. На Светој Гори је утврђено правило да мушкарац млађи од 18 година не може да остане на Атосу нити да се прикључи манастиру. О другим упућивањима на постојање хомосексуалности у манастирима видети Bullough 1980, 338-9.

⁴³ "Византијски поглед на свет није садржао појам сексуалности на основу објекта жеље. Они су пре видели појединце који су кушани похотом и ђаволом чинили грех; означавани су као мушкараци који имају сексуалне односе са мушкарацима" (Smythe 1999, 139 fn 1); "[П]остоји мало доказа да су појединци у византијском свету сврставани у родне категорије примарно због сексуалних преференција било које врсте, што је битан начин додељивања рода у неким друштвима" (Ringrose 2003, 22-3).

⁴⁴ "Главна струја Православне цркве је у основи одбацила гностичко и манихејско веровање у поквареност стварног света, тврдећи да је он Божје дело и да је самим тим по својој природи добар, без обзира колико изопачен може да постане. Православни теолози су, међутим, задржали уверење да телесна природа омета човека у постизању спасења. (...) Према Григорију Нисском (*sic*), једном од најцењенијих отаца Православне цркве, полност је у супротности са првобитним стањем људске природе. Велики св. Јован Златоусти понавља овај став; савршенство стварања је нарушено када је сатана завео Еву. Требало би да логична последица оваквог става буде отворена осуда сексуалне активности. И заис-

2006, 72). *Домострој*, руски водич за управљање домаћинством из XVI века оптуживао је заједно сексуалне прекршаје⁴⁵ и врачање, и наводио сличне последице ових "неваљалстава" као и горе поменуте Јустинијанове новеле:

„Ако Му се не вратимо и не покајемо због злих дела својих, због грехова наших послаће Он понекад глад; понекад кугу, или ватру или воду; или заробљеништво и уништење од руку паганских; уништење градова и цркава Божијих; уништење свега светог; пљачку од сваког пука; лажне оптужбе туђе, понекад одузимање имовине услед царева гнева; или казну без милости, жалосну смрт; смрт од бандита и пљачку и крађу; одузимање правде и мучење; или сушу; или обилне кише, неумерена лета, оштре зиме, сурове мразеве, јалову земљу; помор стоке и дивљачи и птица и риба; и обиље сваке нужде; сиромаштво које доводи до бедне, изненадне и преране смрти родитеља, жена и деце; патње од бројних тешких болести; и грешан крај (Левин 2006, 107–8).“

Генерално је уверење било да је прописно сексуално понашање од битног значаја за исправан поредак у васељени. Космички значај сексуалног чина има апсолутни примат у односу на лично задовољство, коме се, заправо, не придаје било каква вредност.

Једна од већих разлика у оцењивању сексуалних чинова у односу на римокатолицизам је била та да су они "оцењивани према објективним мерилима, околностима у којима је дошло до односа, а не према ставовима и намерама покајника" (Левин 2006, 109), те је црква у пракси "тежила да регулише дела, а не речи или мисли" (*ibid*, 110–11). Такође, иако све изразе сексуалности није посматрала као подједнако грешне, православна црква није усвојила католичке категорије смртних и лаких грехова.

Негодовање и казне изазивала је свака сексуална активност која је: 1) доводила у питање стабилност породице (пошто је она била основна економска и политичка јединица друштва – "удар" на породицу је значао опасност по друштво) и/ли 2) наговештавала промене у традиционално утврђеним улогама мушкараца и жена (што је значило претњу за расподелу ауторитета заснованог на припадности одређеном полу, у породици и у друштву уопште) (Левин 2006, 274–75).

Тако су "неприроднима" означени односи који нарушавају природни ред васионе и заједнице:

та, манихејски јеретици су углавном прихватили овакав став – али православци нису. Они су прихватили умереније становиште: док је девичанство било за дивљење, сексуална активност у браку је била прихватљива алтернатива, кад је свет већ био грешан" (Левин 2006, 73).

⁴⁵ У 48. глави *Законоправила* Светог Саве постоји одредница "О онима који чине блуд са мушким полом" (види: Петровић 1991, 254б), али зато у *Душиановом законику* нема помена мушко-мушког блуда.

„Мушкарци не треба да се један другом покоравају у сексу; одраслом мушкарцу не пристаје пасивна улога у полним односима нити он треба другог мушкарца да ставља у тај положај. Осим тога, мушкарац не би смео да своју пожуду задовољава са животињом; друштвени односи треба да се одвијају између људи. Јако је штетно по божански поредак ствари ако се човек упушта у полне односе са члановима своје породице; према томе, инцест је "неприродан". Није исправно да жена доминира над мушкарцем ког јој је Господ одредио за господара; према томе полни однос у коме се жена налази одозго је "содомија". Није исправно узети жену у полном односу "као мушкарца" (*мужско*) у односу отпозади или у аналном односу; жене треба да имају само женску улогу у полним односима. Све у свему, "неприродни" секс је искривљавао прихваћене друштвене односе и због тога је представљао озбиљан прекршај (Левин 2006, 262).“

Хомосексуални односи су улазили у категорију "изопачених" (*безобразниј*), с тим што су неки облици сматрани гнуснијим од других. Прављена је разлика између хомосексуалаца који би упражњавали узајамну мастурбацију и оних који су се упуштали у анални однос (где је последње био озбиљнији преступ), а ту су разликовани активни и пасивни партнер (строжије је осуђиван партнер који је другог навео на блуд). *Мужеблудие* или *мужеложство* је сматран за једнако тежак прекршај као и хетеросексуална прељуба, интеркурални однос (као и лезбејска активност) је означен као мастурбација (*малакиа* или *рукоблудие*), а други су облици хомосексуалне активности (љубљење другог мушкарца, покушај да се привуче пажња једног мушкарца, итд.⁴⁶) били још мање озбиљни преступи (*ibid.* 263-6).

Нарушавање "богом даних" родних разлика је било много озбиљнији проблем – мушкарац је могао да буде анатемисан ако би се бријањем браде "начинио да личи на жену", па и

„Приговор хомосексуалности није био заснован на идеји да је 'неприродно' да један мушкарац сексуално привуче другог; вероватније је да су словенски свештеници мислили да је важно да мушкарци и жене задрже своје означене полне улоге. Те улоге су унапред искључивале могућност да мушкарац буде пенетриран од стране другог мушкарца. Проузроковати 'феминизацију' другог мушкарца тако што се он стављао у женску улогу било је још горе. Међутим када су мушкарци упражњавали узајамну мастурбацију ниједан од њих није заузимао положај жене, тако да су се чувале одговарајуће родне улоге. Према томе, словенски свештеници су могли показати мало добре воље према таквом облику хомосексуалне активности. У сваком случају су словенски јерарси – поготову руски – показивали мање непријатељства према хомосексуалности него њихови пандани у Западној Европи који су је, у најгорем случају, изједначавали са хетеросексуалном прељубом. (Левин 2006, 267).“

⁴⁶ "Орални секс је за хомосексуалце био скоро непознат међу средњовековним Словенима" (Левин 2006, 266 fn 215)

Сходно реченом, слабијом претњом друштвеном поретку је сматран случај искорачивања жена са свог правог места у односу на друге жене, него преузимање ауторитета у мушком милеу.

Моменат оштре осуде нарушавања родног биполаритета је посебно присутан код чувеног проповедника и једно време (397-402) патријарха Константинопоља – Светог Јована Златоустог, који је, по речима Џона Бозвела, "одредио тон хришћанској сексуалној етици Истока, као што је то Августин учинио за Запад" (Boswell 1994, 117) и данас је код православних ауторитет на који се често позива.

Јован Златоусти и противприродна љубав

За питање хомосексуалности посебно је битна Јованова четврта проповед о Посланици Римљанима која одлучно почиње речима: "Према томе, све страсти су срамне, но нарочито је срамна безумна љубав (мушкарца, прим. прев) према мушкарцима, зато што у тим гресима душа страда и понижава се више него тело у болестима" (Свети Јован Златоуст 2005, 248) и наставља се:

„Погледај како Апостол и овде лишава незнабожце опроштаја, рекавши о женама слично ономе што је рекао о учењу: *претворише природно употребљавање*. Нико не може рећи, говори Апостол, да су оне до овога дошле будући лишене уобичајеног начина сједињења, и још да су се предаде овом тако необичном беснилу зато што нису могле да задовоље своју похоту. Јер је могуће претворити само оно што имају, као што је Апостол и рекао у слову о учењу: *заменише истину Божију лажју*. Такође исто, али унеколико другачије, Апостол је рекао и о мушкарцима: *оставивши природно употребљавање жена*. И женама и мушкарцима он подједнако одузима могућност оправдања, окривљујући их не једино зато што су они имали наслалу и, оставивши то што су имали окренуше се другоме, него и због тога што презревши природни начин прибегли су противприродном (*ibid.*).“

Очигледно је позивање на "природу" као критеријум исправног сексуалног понашања и стапање "природног" и "моралног"⁴⁷.

⁴⁷ Интересантно је да се и Маркиз де Сад (de Sade) позивао на природу као мерило (а)моралног: "Природа ме створила са изузетно ватреним склоностима, са веома јаким страстима, сместила ме у овај свет једино да бих им се предавао и да бих их задовољавао, а те последице мога стварања тек су нужности које се тичу провобитних изгледа природе или, ако више волиш, тек суштинске изведенице из њених планова са мнош, све у складу са њеним законима, па се кајем само што нисам довољно спознао своју свемоћ, и моја једина грижа савести је због осредњег коришћења способности (злочиначких, по теби, сасвим једноставних, по мени) којима ме је обдарила да бих јој служио. Понекад сам јој се опирао, и због тога се кајем; заслепљен апсурдношћу твојих система, због њих сам сузбијао сву жестину жеља које сам примио путем далеко божанскијег надахнућа, и због тога се кајем (...) Не постоји ни једна једина врлина која приро-

„То повезивање идеје о сексуалној перверзији са појмом природе и разликом између природног и неприродног даје осуђујућој моралној употреби овог термина посебну снагу, као и одређени призив објективности и, у неким контекстима, скоро научног ауторитета. Неморалност која се ту имплицира није само људска, конвенционална, већ има много солиднији, објективни темељ. Сама природа осуђује перверзну праксу (Приморац 2007, 75).“

По Хризостому, истинско задовољство је саобразно са природом (која је дата од бога⁴⁸), а када бог остави некога (или неко остави бога клањајући се идолима или подлегне захтевима пожуде⁴⁹) – онда све долази у неред. Другим речима: напуштање родне улоге која се повезује са одређеним полом води у хаос, и такво је понашање "ђаволско":

„Доказ крајње искварености је развраћеност оба пола, када мушкарац, који је постављен за учитеља жени, и жена, којој је заповеђено да буде помоћница мужу, једно према другоме поступају као непријатељи (...) Таво пак, истребивши ову узајамну склоност и давши јој други смер, на овај начин разделио је полове међу собом и противно закону Божијем, из једне целине начинио је два дела (Свети Јован Златоуст 2005, 249; 251).“

ди није нужна, као што и, обрнуто, нема ни једног јединог злочина који јој није потребан, а тек у савршеној равнотежи у којој она одржава прво и друго састоји се цела њена наука" (Сад 2004, 8; 21). Игор Приморац коментарише де Садов "симплицистички натурализам": "природа је само скуп природних закона, и све што се догађа, догађа се у складу са тим законима. То значи да ништа што се догађа, ништа што људи чине, не може никада бити неприродно, перверзно, нити неморално. Хомосексуалност, педофилија, инцест – и, наравно, садизам и мазохизам – нису ни неприродни, ни перверзни, нити неморални и криминални, јер је природа иза свих њих. Природа чини могућим да људска бића врше такве чинове, односно дозвољава им да то чине. Штавише, природа је стварни подстрекач, јер она усађује у људска бића склоност ка вршењу таквих чинова. (...) Сексуалне преференције и чинови традиционално означени као неприродни, перверзни, цензурисани и кажњавани као злочини против природе, само су преференције и чинови у сукобу са конвенционалним укусом у сексу" (Приморац 2007, 88-9). "Овде наведена расправа показује да сексуално понашање највећим делом није питање морала и да је, иако су неки сексуално мотивисани чинови неморални, у глобалу важност моралности сексуалног понашања у великој мери пренаглашена (Vroom 2003, 140)." "Крећем од очигледне идеје да секс, као и већина других активности у нашим животима, може бити добар или лош. Секс је није ни кроз добар нити кроз лош, ни инхерентно моралан нити сам по себи зао. Пре ће бити да сексуални чин добија своје значење и моралност од услова и околности које га окружују (Rudy 1997, 110)."

⁴⁸ "У Источној хришћанској мисли, појам 'природе' је резервисан за оно што је Бог створио, а 'људска природа' се односи на људска бића каквим их је Бог створио. Као Божија творевина, 'природа' остаје добра. Грех нема моћ да уништи оно што је Бог начинио или да преиначи његову творевину" (Payton 2007, 113).

⁴⁹ "Једна од последица пада су *страсти*, које ратују против душе човекове. Уместо да воли, човек се препушта пожуди као жељи за господарењем над другим, при чему тај други треба да буде извор његовог чулног задовољства (Димитријевић 2005, 487)."

Као узрок за ову "противзакониту љубав" он наводи "преобиле жудње": "Ако пак ти упиташ: откуда толика напрегнутост страсти? – Одговарам: отуда што их је Бог оставио. А од чега је произашла ова богоостављеност? Од безакоња оних који оставише Бога" (*ibid.* 249). Овакво понашање, оних који су "устали и на саму природу", прати "велика сметеност", непријатељство према себи самима и према другима.

Јован Златоусти хомосексуалност пореди са проституцијом, при том користећи старогрчке категорије природе (φύσις) и закона или конвенције (νόμος): "Оно што чине блуднице гадно је, а боље је рећи: најгадније дело чине мужеложници. Телесни однос са блудницама, премда је незаконито, али је природно. А мужелаштво је *и противзаконито и противприродно*" (*ibid.* 250, курзив М. Ј.), и, по њему, још горе него убиство:

„Ја тврдим да су ови (мужеложници) гори од убица, јер је боље умрети него живети после такве поруге. Убица одваја душу од тела, а овај погубљује и душу скупа са телом. Ни један од било каквих грехова није раван овоме безакоњу. Они који падају у њега, када би схватили шта чине, примили би безбројне смрти само да се не подвргну овоме греху. Ништа, ништа није неразумније и теже од овакве поруге (*ibid.* 251).“

Свети Јован негодује против "мужелаштва", прецизније – педерастичке (наклоности према дечацима), и у тексту "Противницима монашког живота", такође користећи термине као "безакоње" и "природни закон":

„Какво је то зло? Нека нова и безаконна страст ступила је у наш живот, суглигла нас је тешка и неизлечива болест, добили смо рану, тежу од свих рана; измишљено је неко ново и неподношљиво безакоње, јер се не нарушавају само установљени [тј. људски], него и природни закони. За раскалашност више није довољан [природни] блуд; и као што код болести снажније страдање које наилази заглашује осећање претходног бола, тако и прекомерност ове ране чини да изгледа подношљиво и оно што је неподношљиво, односно разврат са женом. Чини се да хоће да добију могућност да избегну ту замку и женски пол као да постаје излишан, јер га у свему замењују дечаки. И то није једино зло, него се таква гнусоба чини сасвим слободно и безакоње је постало закон. Нико више не страхује, нико се не плаши, нико се не стиди и нико не црвени него се још и хвале том срамотом. Чедни [целомудрени] изгледају као махнити, а они који то разобличују - као безумници; ако су [телесно] слаби, туку их, а ако су снажни, вређају их, подсмевају им се и на сваки начин им се изругују. Нема никакве користи ни од судова, ни од закона, ни од васпитача, ни од очева, ни од слугу, ни од учитеља: неке су успели да искваре новцем, а неки помишљају само на своје плате; међу онима који су савеснији и брину се о онима што су им поверени, неки се лако спавају или пак бивају обманути, а неки се плаше моћи развратника. Лакше ће се спасти онај за којега подозревају да хоће да се домогне царске власти, него што ће онај који покуша да их [децу] од њих уграби, побећи од руку тих без-

божника. Тако усред градова, као у великој пустињи, мушкарци са мушкарцима чине срам (Римљ.1;27) (Свети Јован Златоусти 2006, 265-6).⁵⁰

Оно што највише смета светитељу је прекорачивање и неуклапање у родне улоге/категорије⁵¹, за које држи да су природне (а "природа зна за границе")⁵². Трансгресија произлази из "раскошног живота" и "незнања Бога" и за то препоручује одговарајућу казну:

„Не кажем да си ти само постао жена, него више од тога: ти си уништио своје постојање као мушкарац. У женску се природу ниси изменио, а ону коју си имао ниси сачувао. Постао си општи издајник и једне и друге природе, достојан изгнања и од мушкараца и од жена, и да будеш каменован јер си повредио један и други пол (Свети Јован Златоуст 2005, 251).“

На другим местима ("Беседа на Нову Годину"), Златоусти, пратећи Светог Павла у ставу да је кратка коса природна за мушкараце, а дуга за жене (1. посланица св. апостола Павла Коринћанима, глава 11), препоручује мушкарцу шишање да би предупредио могућност изазивања пожуде:

„Ако не будеш отмено скупљао косу, ако не будеш украшавао лице и ако се не будеш улепшавао због саблажњавања и завођења оних што те гледају, и ако се, насупротив томе, обучеш једноставно, узгредно и како нала-

⁵⁰ Посебно гнусним Златоусти налази присутност наведеног порока међу антиохијским хришћанима IV века: "Ови, међутим, обдарени разумом и *удостојени божанственог учења, ови који другима предају шта се сме, а шта се не сме радити, и који су слушали Писма што су сишла са неба*, ни са блудницама се не здружују тако похотно као са дечацима. Они тако махнито насрћу на све, као да не постоје други људи и као да нема Божијег промисла који бди и суди за оно што се догађа, него као да је све покрила тама, и да више нико не види и не чује. Очеви изопачених дечака ћутке то подносе, не сакривају се под земљу скупа са децом и не смишљају ништа против [тог] зла" (Свети Јован Златоусти 2006, 267, курзив М. Ј.).

⁵¹ "[И]з гностичке спекулације о улози сексуалности у космичком процесу, хришћани су усвојили дубоку нелагоду према полном двообличју (*sexual dimorphism*) (као несавршеном људском стању) заједно са идеалом једног асексуалног човечанства. Са тог становишта, хетеросексуални однос, чак и у циљу репродукције у оквиру хришћанског брака, могао је бити тек нешто више од нужног зла; хомосексуални однос било које врсте био је, пак, сасвим излишан" (Johansson & Percy 2010, 50–1).

⁵² Одступање од родних улога мушкараца и жене је разлог што је Хризостом у текстовима *Adversus eos qui apud se habent subintroductas virgines* ("Instruction and Refutation Directed Against Those Men Cohabiting with Virgins" – "Поука и побијање упућено против оних мушкараца који живе са девицама") и *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* / *Περί του πως Δει φυλάττειν την παρθενίαν* ("On the Necessity of Guarding Virginity" – "О потреби за чувањем девствености") осудио "девичанске бракове" (*syneisaktism*, од грчког "συνείσακτοι" – "људи доведени/спојени заједно [у кућу]") које су практиковали неки од хришћана првих векова нове ере (видети: Hartney 1999).

же потреба, онда ћеш и то учинити Бога ради и бити награђен зато што си обуздао порочну појуду и одсекао неумесну сујету (Свети Јован Златоусти 2006, 321).“

Вејн Булох сматра да је дуга коса, посебно код младића, толико узнемиравала Јована Златоустог јер је веровао да су дугокоси дечаци били посебно привлачни "содомитима", као и да је дуга коса била "сигуран знак покварености".

„Он је сматрао сваки покушај мушког улепшавања опасно женственим, и упозоравао против оних мушкараца који су покушавали да имитирају жене по изгледу, наступу и одевању. Толико се плашио вребајућих педераста да је држао као јако битно да млади дечаци увек буду у друштву пратиоца који би их штитио на јавним трговима док би пролазили кроз отворене улице (Bullough 1980, 331).“

Дакле, Јован Златоусти инсистира на строгом одвајању категорија "мушког" и "женског"⁵³, тако да све што "пада између" и/ли представља "неприродну" мешавину (а хомосексуалност он тумачи баш на тај начин) осуђује као супротстављање богу (у смислу идолатрије – обожавања творевине, а не творца) и тиме ометање његових намера.

ПРАВОСЛАВЉЕ И ХОМОСЕКСУАЛНОСТ НА ПОЧЕТКУ 21. ВЕКА

Августа 2000. године на јубиларном заседању Светог Архијерејског сабора Руске православне цркве усвојен је документ *Основи социјалној концепцији Русској Православној Цркви*⁵⁴. У XII одељку "Проблеми биоетике" изложен је став о хомосексуалности⁵⁵. После позивања на Свето Писмо и светоотачко предање које се тумачи као да "јасно и недвосмислено осуђује свако испољавање хомосексуализма" (*sic*) наводи се следеће:

„Дискусије о положају такозваних сексуалних мањина у савременом друштву одвијају се у правцу признавања хомосексуализма (*sic*), који се више не сматра за полну изопаченост него за једну од "сексуалних оријентација", са правом на јавно изражавање и уважавање. Такође се тврди

⁵³ "[Ч]овек се дели на два пола – на мушки и на женски, чија деоба се коначно завршава у палој природи после грехопада. Последњу деобу је, у сагласности са учењем Светог Максима, направио Бог у предвиђању пада (...) проблем пола поимамо само у виду који је својствен човековој палој природи (Лоски 2003, 86).“

⁵⁴ На српском објављено као: *Основи социјалне концепције Руске православне цркве* (Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве 2007; са руског превели: Марина Обижајева и Владимир Куриљов, превод редиговала: проф. др Ксенија Кончаревић, коначну редактуру извршио: епископ бачки др Иринеј).

⁵⁵ У тексту *Основа* се, заправо, користи термин "хомосексуализам" ("гомосексуализам").

да је хомосексуална склоност условљена индивидуалном природном предодређеношћу. Православна Црква полази од непоколебивога уверења да се брачна заједница мушкарца и жене, коју је Бог установио, не може упоређивати са изопаченим испољавањима сексуалности. Она сматра да је хомосексуализам (*sic*) греховно оштећење људске природе, а да се превазилази духовним напором који води ка исцељењу и човековом личносом узрастању. Хомосексуалне тежње, као и друге страсти које муче палог човека, лече се светим Тајнама, молитвом, постом, покајањем, читањем Светог Писма и светоотачких дела, у хришћанском заједништву са верницима који су спремни да пруже духовну подршку.

Црква се са пастирском одговорношћу односи према људима који имају хомосексуалне склоности, али се истовремено одлучно супротставља покушајима да се та греховна тенденција представи као "норма", а поготову као предмет поноса и пример за подражавање. Управо због тога Црква осуђује свако пропагирање хомосексуализма (*sic*). Не ускраћујући никоме право на живот, поштовање личног достојанства и учешћа у друштвеним пословима, Црква ипак сматра да лицима која пропагирају хомосексуални начин живота не треба допустити да раде као учитељи у школи, као васпитачи, или у другим пословима са децом и омладином, нити да заузимају командне положаје у војсци или у казнено-поправним установама (Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве 2007, 165-6).“

Хронолошки гледано, хомосексуалност, или прецизније хомосексуално понашање је (у западној цивилизацији) била категорисана на различите вредносне негативне начине: почевши од "неприродног" или "противприродног", затим "грешног", "злочиначког" до "болесног".

Црква у свој доминантно теолошки дискурс (користе се синтагме "греховно оштећење" и "страст која мучи палог човека") који се бави хомосексуалношћу укључује старогрчку филозофску идеју "неприродног", али је у значајној мери присутан и патолошки модел⁵⁶ (помиње се "изопачено испољавање сексуалности" и "исцељење"), као и негативан став према (вредносно неутралном) појму "сексуалне оријентације". "Болест" и "поремећај" су преузети из застарелог

⁵⁶ Слично је често помињање "болести" (као и поистовећивање "природног" и "моралног") у следећем одломку из Божићне посланице Српске православне цркве из 2011. године: "Шта је друго сида, та страшна болест и пошаст нашег времена, ако не, у највише случајева, последица обесвећења светиње брака и злоупотреба полности и полне љубави, а веома често и последица њихове противприродне употребе? Као што злоупотреба богоданих психофизичких сила изазива многобројна човекова обољења, исто тако и злоупотреба природе и природних добара око нас, човекова назајажљивост и похлепа, угрожавају саму природу, загађују ваздух и воду, биљни и животињски свет, а тиме и самог човека, који живи и дише у таквом, загађеном свету. (...) Презирање здравих, Богом даних закона људске природе преобразених Христовим Рођењем у безмерну 'меру раста висине Христове', и обоготворење неприродног блуда и прелјубе не могу, по самој природи и моралном поретку ствари, а да не заврше у демонизацијом и разарањем човечности у самој њеној сржи" (Иринеј *et al.* 2011, 2-3).

медицинског речника⁵⁷. У *Основима социјалне концепције* је видљиво одсуство (правног) концепта "злочина".

Руска црква, која има највише верника, задржава став о грешности еротске наклоности међу особама истог пола с тим што више нема оштрих речи или проклињања:

„Патријарх Кирил изјављује да црква поштује "сваки избор појединца, такође и сексуалну оријентацију", али никад неће одобрити абортус и еутаназију. "Религијска традиција" налаже да се истополни однос третира као грех, али га не треба кажњавати, нити подвргавати репресији и дискриминацији, рекао је првојерарх пред Европским саветом. Брак таквих особа се неће "никада" прихватити. Други човек Руске цркве, митрополит Иларион Алфејев, исти је став изнео и домаћој јавности у црквеној телевизијској емисији. "Нетрадиционалне сексуалне оријентације" има међу клирицима, не треба је минимизовати, каже он. Трећи руски великодостојник, митрополит Сергије Томин, не крије да "тога има и код нас, не само код католика", релативизујући при том став да се ради о "смртном греху". Свештеник В. Енерта је у Нижегороду венчао двојицу мушараца и одмах био рашчињен, и такав се случај није поновио (Туцић 2011, 44).“

У осталим православним црквама став варира: од помирљивог става финског православља, где свештеник може да буде хомосексуалац и обитава у парохијској кући са својим партнером⁵⁸, преко Грчке где се овом питању не посвећује посебна пажња ако нема скандала, до Грузије где се, ако се само појаве гласине о нехетеросексуалној оријентацији⁵⁹, свештеник рашчињава (*ibid.*). У Румунији је православна црква била један од најватренијих противника измене члана закона, који је Савет Европе сматрао дискриминаторним према хомосексуалцима, иначе донешеног 1968. за време владавине Николаја Чаушескуа (Ceaușescu), а као део његовог ширег про-натали-

⁵⁷ Савремена медицина на хомосексуалност више не гледа као на болест: Светска здравствена организација је 1977. године у класификацију болести и поремећаја (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems – ICD) увела хомосексуалност, да би је 17. маја 1990. године уклонила са листе менталних обољења од када се сматра једним од варијетета људске сексуалности. Етички комитет Српског лекарског друштва се 2008. године јавно изјаснио да хомосексуалност није болест.

⁵⁸ "Фински сценарио", толерисања хомосексуалаца међу клирицима, у СПЦ и вероватно у већини других православних, незамисливо је, као уосталом и у Католичкој цркви. То од ње неће нико захтевати. Очекиваће се, такође и од стране друштвених институција, да реторика оних који инсистирају на компарацијама са 'сумпором и огњем' буде усклађена са јеванђеоском љубављу и према таквима, били они верници или не, који свој начин живота не схватају као избор, већ једини могући, чак ако га црква сматра грехом (Туцић 2011, 45)."

⁵⁹ "Међу верницима се може и код нас каткад чути разумевање за епископа ако се шире гласине да 'има пријатељицу', или дете, да је боље то 'него хомо' (Туцић 2011, 45)."

тетног програма који је имао за циљ да повећа број радника, регулише сексуално понашање, створи новог социјалистичког мушкарца и жену, те да земљу ослободи онога што је он сматрао неприхватљивим понашањем (Stan & Turcescu 2007, 172). Патријарх Теоктист (Teoctist) је више пута иступао против "прихватања понижавајуће абнормалног и неприродног начина живота као нормалног и законитог" (*ibid.* 176). "Пропаганда за дегенерике", "ђавоља посла", "подстицање друштвеног застрањивања" су неке од фраза које су црквени званичници и хришћанске организације употребљавали у вези са хомосексуалношћу. У великом отпору "вестернизацији румунских обичаја" један о чланова парламента је током расправе о укидању спорног законског члана изјавио: "Желимо у Европу, не у Содому и Гомору" (*ibid.* 174).

Што се теологије тиче, осуда хомосексуалности је мање изражена у персоналистичкој струји православља у односу на аскетску. Персоналистичка школа вреднује људску јединственост, креативност и духовну слободу као највише дарове који могу да се понуде Христу и цркви, човечанству и природном свету. С друге стране, аскетска традиција наглашава универзални људски задатак борбе са страстима, стицање врлине и примање Христовог дара спасења кроз веру, молитву, покајање, понизност и послушност. Представници ове струје истичу да су грех, страсти и врлине у суштини исте за све, те да издвајање себе као јединственог и позваног на другачији пут мора да буде знак опасног поноса и заблуде (Harrison 2003, 210). Али изгледа да је персоналистичка традиција знатно мање присутна у главним токовима православља него аскетска, што се види, на пример, у *Основима социјалне концепције Руске православне цркве*. Александар Агађаниан је анализирао референце у том документу и констатовао "неприкосновено преовлађивање раних црквених отаца" (Agadjanian 2003a, 169), на које се, уз доста искључивости, позива аскетска школа, уз упечатљиво одсуство нагласка на руску религиозну (персоналистичку) филозофију, чије су завештање *Основи социјалне концепције* могли да искористе, посебно зато што је ту присутно дубоко интересовање за друштвени свет (*ibid.* 173)⁶⁰. Епископ

⁶⁰ Само се једном (али на веома важном месту) цитира Алексеј Хомјаков (Хомяков), а нема помена Николаја Берђајева, Владимира Соловјева (Соловьёв), Сергеја Булгакова, Павела Евдокимова, Владимира Лоског (Лосский) или неког другог филозофа или писца "руске религиозне ренесансе" (видети *Addendum* у: Agadjanian 2003a, 181–82). У другом раду посвећеном *Основима социјалне концепције* (Agadjanian 2003b, 339; наведени рад је доступан у преводу на српски у: Ђорђевић и Јовановић 2010a, 235–59) исти аутор истиче да је цео документ прожет "суштинским размимоилажењима и полифонијом (...) [који] открива, по први пут на нивоу ауторитативног документа Руске цркве, сву комплексност питања културе и друштва, која емфатично артикулише и покушава да реши на нов

Артемије Радосављевић у тексту "Света тајна брака у догматском светлу" (1993, 13-14), чак супротставља персонализам Берђајева и Соловјева црквеном предању и наводи га као главни утицај на "млађе атинске богослове" предвођене Христом Јанарасом (Γιανναράς), које оптужује да "не чине ништа друго већ само пишу теологију својих страсти" (Радосављевић 1993, 23 fn 34), пошто не наводе рађање деце као *искључиви* циљ сексуалних односа у браку⁶¹.

Можда би основ за премештање акцента са осуде на разумевање и љубав могао да се тражи у дистинктивно православном схватању греха насупрот ономе западно-хришћанских цркава:

„У православном учењу, грех није толико кршење правила – мада је, наравно, и то. Уместо тога, грех је увек нарушавање личног односа са Богом – неверство и побуна против њега, окретање од њега. У православном схватању сагрешења Бог остаје у жижи и притисак људске одговорности је због тога много већи (Rayton 2007, 119).“

„Грех није *легална* препрека између човека и Бога; то је болест која чини човека неспособним да прими Божију љубав као светлост и живот (Carlton 2004, 151).“

„Моралност се не састоји у поштовању спољашњих правила, већ у томе да личност постане оно што стварно јесте. У истом смислу, грех не представља преступљење неког безличног закона, "већ промашај циља", не-

начин, у чему, у неким случајевима, свакако успева (на пример, делови о браку и биоетици представљају релативно уравнотежене и благе приступе). Међутим, партикуларистичка стратегија чувања идентитета коначно преовлађује и преноси снажне конзервативне ставове о неким кључним питањима као што су нација, држава и култура."

⁶¹ "Природни сексуални односи и природна институција породице, свакако имају своју вредност у животу палог човека. Заиста је могуће полном привлачношћу и свезом мушкарца и жене очувати природну основу и предуслове 'љубавне силе' коју је Бог даровао људској природи, тако да она може да оствари свој егзистенцијални 'циљ' и постане ипостас живота. У објективизираном палом свету, свету самоочувања субјекта и ушанчене егоистичке индивидуалности, *ерос* или полна љубав остаје последња могућност за живот *односа* и *познања*. На хоризонту нашег несвесног, изненада се појављује јединственост и посебност онога кога волимо; зачуђени смо откривањем једног искуства које превазилази све што му је налик, и тако напуштамо област утилитарног вредновања" (Јанарас 2007, 130–31). "Могућност еросне упућености, страст еросне љубави, јесте претпоставка за исправан однос према Богу – а та претпоставка бива прихватљива без колебљивости објективне (односно обезличене) друштвене етике. 'Нека телесна љубав буде слика жудње за Богом.' [Јанарас овде цитира место из 26. поуке Јована Лествичника 1993, 159 – М. Ј.] Образац човекове љубави према Богу треба тражити у облицима човечанског ероса – и то телесног ероса – а не у идеалистичким схемама платоновске носталгије" (Јанарас 2005, 153). Упоредити ово последње са ставом Владимира Моса (Moss): "Бог је полност усадио у сред Своје творевине, да би људи, размишљајући о овој нижој тајни аналогним путем могли да достигну дубљу спознају више тајне Божанске љубави према људском роду и Његовог јединства са човеком у Ваплоћењу (Moss 2005, 79)."

успех самоостварења (Епископ Калист Диоклијски [Тимоти Вер], у предговору Јанарас 2007, 13).“

Очигледан је један оптимистички поглед на човека као на биће које услед греха није потпуно пропало, као биће способно за само-обнову, просветљење, само-испуњење, па чак и обожење (Θεωσις). Слобода инхерентна у теолошкој мисли Источне цркве избегава теолошки менталитет који може да се развије у уски догматизам, легалистички или моралистички поглед који би запоставио критичку функцију теологије (Savgamis 1974, 54). Зато Павел Евдокимов, као један од најеминентнијих представника персонализма, говори о цркви као "духовној болници", не "духовној судници", а Николај Берђајев о примату "етике искупљења и љубави" над "етиком закона" (Берђајев 2000).

„(1) Циљ људског живота је сједињење с Богом. *Ово није замишљено у смислу моралног подражавања*, већ истинског обожења (...): постати по благодати оно што је Бог по природи. (2) Грех је баријера између Бога и човека не зато што вређа Бога, већ зато што обогаљује човекову способност да ступи у однос са Богом. (3) Са падом човека, грех постаје укоренен у човеку као друга природа. Грех није само резултат лоших избора, његов је корен у страстима које су оштећење човекових природних способности. (4) Спасење није приступ космичком луна-парку (што је популаран приказ раја), већ јединство са Богом. Спасење, дакле, претпоставља лечење човекових страсти и поновно успостављање његових природних моћи. (5) Спасење је, стога, процес излечења – терапеутски процес. (6) У складу са првобитним циљем стварања (види горе, под 1), *овај терапеутски процес нема за циљ морално побољшање*, већ потпуно преображење страсти и, на крају, превазилажење човекових природних својстава (Carlton 2004, 147, курзив М. Ј.).“

Изгледа да је у оквиру православне теологије, бар начелно, могуће говорити о постојању предуслова за превазилажење наглашеног дуализма религије и сексуалности (па можда и хомосексуалности), где би хуман, великодушан и флексибилан приступ формули "мрзети грех, волети грешника" наглашавао љубав према грешнику и опраштање, пошто Христ нуди спасење за све, уместо ригидног инсистирања на "савршенству", "безгрешности" или "спарушеној врлини закона" (Берђајев)⁶². Инспиративну опаску о амбивалентном

⁶² "[В]ажно је не дозволити заблудама да уђу у хришћански живот, а такође и избећи једнако погубан проблем кривице која проистиче из сујете због тога што се не може постићи савршенство хришћанске верности у сваком тренутку живота. Христови ученици, у свим временима, су они који знају како да се окрену Господу у редовном покајању (*metanoia*) и вери, а не они који се поносе тиме што никада нису пали (McGuckin 2008, 423)."

"У суштини, етика закона гради се тако као да Бог не постоји, тј. на Божју помоћ се не рачуна (Берђајев 2000, 105)."

односу, или "дијалектичкој напетости" између црквеног става о хомосексуалности и заповести љубави, изнео је лутерански бискуп Егертсон (Paul Wennes Egertson), дајући предност овом другом: "Ми би радије да погрешимо ако помажемо људима који пате, него да наносимо патњу беспомоћним људима" (du Toit 2003, 107).

ЛИТЕРАТУРА

- s.n. 1984. Orthodox Statement on Homosexuality. Текст преузет 8.4.2010. са интернет адресе:
http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/ethics/statement_on_homosexuality.htm (оригинално објављено у: *The Word Magazine - Publication of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*, January 1984, pp. 6-11).
- Agadjanian, Alexander. 2003a. Seeking a balance between relevance and identity: Official and popular formulations of the social teaching of Russian Orthodoxy. In *Orthodox christianity and contemporary Europe*, edited by Jonathan Sutton & Will van den Bercken, 163–82. Leiden: Peeters publishers.
- _____. 2003b. Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: The Russian orthodox view of society and culture in comparative perspective. *Religion, State & Society* 31 (4): 327–46.
- Амфилохије, Митрополит црногорско-приморски. 2010а. Коло смрти на улицама Београда. *Православље* 1046: 7–8.
- _____. 2010б. Беседа Митрополита црногорско-приморског Амфилохија у храму преподобног Харитона Исповједника у селу Клинци на Луштици, 11. октобар 2010. године: Насиље обезбожених људи ствара друго насиље. *Православље* 1046: 14–7.
- Angold, Michael, ed. 2006. *The Cambridge history of christianity, volume 5, Eastern christianity*. Cambridge: Cambridge university press.
- Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве. 2007/2000. *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*. Нови Сад: Беседе.
- Бек, Ханс-Георг. 2009 [1984]. *Византијски еротикон*. Лозница: Карпос.
- Бенц, Ернст. 2004 [1957]. *Дух и живот православне цркве*. Београд: Чигоја.
- Берђајев, Николај. 2000 [1931]. *О човековом позвању: Оглед из парадоксалне етике*. Београд: Zepter book world.
- _____. 2002 [1934; 1937]. *Ја и свет објеката; Дух и реалност*. Београд: Бримо.
- Bigović, Radovan. 2009. *The Orthodox church in 21st century*. Beograd: Fondacija Konrad Adenauer.
- Богосављевић, јеромонах Никодим. 2005. О мужелаштву и другим врстама блуда. *Православље* 920: 16–9.
- Boswell, John. 1980. *Christianity, social tolerance, and homosexuality: Gay people in Western Europe from the beginning of the christian era to the fourteenth century*. Chicago: University of Chicago press.
- _____. 1994. *Same-sex unions in premodern Europe*. New York: Villard books.
- _____. 2010 [1982]. Архетипови геј љубави у хришћанској историји. *QT – часопис за квір теорију и културу* 1 (3–4): 140–62.
- Broom, Donald. 2003. *The evolution of morality and religion*. Cambridge: Cambridge University press.
- Brooten, Bernadette J. 1996. *Love between women: Early christian responses to female homoeroticism*. Chicago: University of Chicago press.

- Brown, Peter. 1988. *The Body and society: Men, women, and sexual renunciation in early christianity*. New York: Columbia University press.
- Brown, Stephen F. & Khaled Anatolios. 2009. *Catholicism & orthodox christianity, 3rd edition*. New York: Chelsea house publishers.
- Brundage, James A. 1987 *Law, sex, and christian society in medieval Europe*. Chicago: University of Chicago press.
- Булгаков, Сергиј. 1991 [1932]. *Православље – преглед учења православне цркве*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Bullough, Vern L. 1980/1976. *Sexual Variance in Society and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Булох, Верн Л. и Бони Булох. 2004 [1995]. *Сексуални ставови*. Београд: Фабрика књига.
- Вебер, Макс. 1976 [1922]. *Привреда и друштво*, I. Београд: Просвета.
- _____. 1997 [1915]. Уметнуто разматрање: теорија ступњева и праваца религијског одбацивања света. У *Сабрани списи о социологији религије*, 1, 441–70. Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Вер, Тимоти. 2001 [1993]. *Православна црква*. Београд: Завет.
- Веупе, Paul. 2010 [1982]. Хомосексуалност у Риму. *QT – часопис за квин теорију и културу* 1 (3–4): 29–39.
- Gagnon, John H. & William Simon. 2005 [1973]. *Sexual conduct – The social sources of human sexuality*, second edition. New Brunswick: Aldine transaction.
- Garton, Stephen. 2004. *Histories of sexuality – Antiquity to sexual revolution*. London: Equinox.
- Good, Deirdre. 2000. The new testament and homosexuality: Are we getting anywhere? *Religious Studies Review* 26 (4): 307–12.
- Greenberg, David F. & Marcia H. Bystryn. 1982. Christian intolerance of homosexuality. *The American Journal of Sociology* 88 (3): 515–48.
- Дамњановић, Милан. 1977. *Историја културе са принципима излагања и тумачења*. Ниш: Градина.
- Димитријевић, Владимир. 2005. Човек и рањени ерос – од свештене љубави до сајбер секса. У *Мушкарац и жена пред тајном тела – Православље и полност*, приредио Владимир Димитријевић, 466–563. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Dynes, Wayne R. 1981. Christianity and the politics of sex. Текст преузет 23.11.2010. са интернет адресе <http://www.pinktriangle.org.uk/lib/hic/dynes.html> (оригинално објављено у: *Homosexuality, intolerance and christianity: A critical examination of John Boswell's work*, edited by Warren Johansson et al., 8–15. New York: Scholarship committee and Gay academic union.
- Dynes, Wayne R., Warren Johansson, William A. Percy & Stephen Donaldson. 1990. *Encyclopedia of homosexuality*. New York: Garland publishing.
- Ђорђевић, Б. и Ј. Сокић. 2002. Одувек смо ту. *Вечерње новости*, субота 19. октобар 2002.
- Ђорђевић, Драгољуб и Милош Јовановић, прир. 2010а. *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*. Београд и Ниш: Konrad Adenauer Stiftung и ЈУНИР.
- _____. 2010б. Социологија православља? *Теме* XXXIV (1): 11–29.
- Ђуровић, Богдан. 1996. Основне карактеристике хришћанске етике. *Социолошки преглед* 30 (4): 483–94.
- Евдокимов, Павел. 2009 [1959]. *Православље*. Београд: Службени гласник.
- Ендше, Даг Ејстејн. 2010. *Секс и религија: од девичанских балова до богоугодне хомосексуалности*. Лозница: Карпос.

- Зизиулас, Митрополит пергамски Јован. s.a. Идентитет Цркве. Текст преузет 19.11.2010. са интернет адресе: <http://www.spc.rs/sr/crkva>.
- Иринеј, Архиепископ пећки, Митрополит београдско-карловачки и Патријарх српски *et al.* 2011. Божићна посланица. *Православље* 1051–1052: 2–4.
- Иринеј, Епископ бачки. 2010. Саопштење Светог Архијерејског Синода поводом најављене геј-параде у Београду: Против јавног рекламирања сексуалне оријентације. *Православље* 1046: 5.
- Јанарас, Христо. 2005 [1971]. *Метафизика тела*. Нови Сад: Беседа.
- _____. 2007 [1979]. *Слобода морала*. Крагујевац: Каленић.
- Јау, Дрек. 2009. Trends in the spiritual direction for LGBT people. In *Contemporary christianity and LGBT sexualities*, edited by Stephen Hunt, 157–72. Farnham: Ashgate.
- Јеротић, Владета. 1994. *Психолошко и религиозно биће човека*. Нови Сад: Беседа.
- Јовановић, Милош. 2008. Религиозни queer-ови: студија пет случајева. *Теме* XXXII (2): 329–56.
- _____. 2010. „Мени је Он супер друг“ – о религиозности и сексуалности лезбејке из Ниша. *Годишњак за социологију* 6: 75–87.
- Johansson, Warren. 1981. *Ex parte themis*: The historical guilt of the christian church. Текст преузет 23.11.2010. са интернет адресе: <http://www.pinktriangle.org.uk/lib/hic/johansson.html> (оригинално објављено у: *Homosexuality, intolerance and christianity: A critical examination of John Boswell's work*, edited by Warren Johansson *et al.*, 1–7. New York: Scholarship committee and Gay academic union).
- Johansson, Warren & William A. Percy. 2010 [1996]. Хомосексуалност у средњем веку. *QT – часопис за квір теорију и културу* 1 (3–4): 43–89.
- Jordan, Robert H. 2000. John of Phoberou: A voice crying in the wilderness. In *Strangers to themselves: The Byzantine outsider, papers from the thirty-second spring symposium of Byzantine studies, University of Sussex, Brighton, March 1998*, edited by Dion C. Smythe, 61–73. Aldershot: Ashgate.
- Калезић, Димитрије М., гл. ур. 2002. *Енциклопедија православља*, I–III. Београд: Савремена администрација.
- Клеман, Оливије. 2001 [1998]. *Православна црква*. Земун: Библиотека XX век; Београд: Плато.
- Лазић, Милорад М. 2010 [2001]. *Православна естетика тела и тајна полности*. Београд: Богословско друштво Отачник.
- Lauritsen, John. 1981. *Culpa ecclesiae*: Boswell's dilemma. Текст преузет 23.11.2010. са интернет адресе: <http://www.pinktriangle.org.uk/lib/hic/lauritsen.html> (оригинално објављено у: *Homosexuality, intolerance and christianity: A critical examination of John Boswell's work*, edited by Warren Johansson *et al.*, 16–22. New York: Scholarship Committee and Gay academic union).
- Левин, Ив. 2006 [1989]. *Сексуалност и друштво код православних Словена од X до XVIII века*. Лозница: Карпос.
- Лоски, Владимир. 2003 [1944]. *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Мајендорф, Јован. 1998 [1960]. *Православна црква јуче и данас*. Београд: Богословски факултет Српске православне Цркве.
- Марковић, Лазар Предраг. 2000. Праве промене – интервју са пергамским митрополитом Јованом Зизијуласом. Текст преузет 8.4.2010. са интернет адресе: <http://www.novinar.de/2007/11/04/pozadinci-su-za-veliko-sazaljenje.html> (оригинално објављено у: *Искон* 6: 26–9).

- Martin, Dale B. 2006/1995. Heterosexism and the interpretation of romans 1: 18–32. In *The Boswell thesis – Essays on christianity, social tolerance, and homosexuality* edited by Mathew Kuefler, 130–51. Chicago: The University of Chicago press.
- Machacek, David W. & Melissa M. Wilcox, eds. 2003. *Sexuality and the wWorld's religions*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Милићевић, Борис et al. 2010. *Нема повлачења нема предаје – извештај о стању људских права ГЛБТ особа у Србији 2009*. Београд: Геј стрејт алијанса.
- Мос, Владимир. 2005 [2002]. Да ли је допуштиво полно задовољство у браку? Разговор о браку између једног православаца и једног манихејца. У *Мушкарцац и жена пред тајном тела – Православље и полност*, приредио Владимир Димитријевић, 63–95. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- McGuckin, John Anthony. 2008. *The Orthodox church: An introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*. Malden, MA and Oxford: Blackwell.
- Николетић, Драгана. 2011. Жена је благодат дата мужевима. *НИИ* 3136: 36–7.
- Ниче, Фридрих. 2005 [1878-1880]. *Људско, сувише људско*. Београд: Дерета.
- Parry, Ken, David J. Melling, Dimitri Brady, Sidney H. Griffith & John F. Healey, eds. 1999. *The Blackwell dictionary of Eastern christianity*. Oxford: Blackwell.
- Parry, Ken, ed. 2007. *The Blackwell companion to Eastern christianity*. Oxford: Blackwell.
- Payton, James R. Jr. 2007. *Light from the Christian east: An Introduction to the Orthodox tradition*. Downers grove, Illinois: IVP Academic.
- Петровић, Миодраг М., прир. 1991. *Законоправило или Номоканон светога Саве. Иловички препис 1262. година*. Горњи Милановац: Дечје новине.
- Поповић, протојереј-ставрофор Миодраг М. 2010. Беседа на акатисту у храму Светог Саве: "Све ми је дозвољено...". *Православље* 1046: 12–3.
- Приморац, Игор. 2007/1999. *Етика и секс*. Београд: Службени гласник.
- Punt, Jeremy. 2007. Romans 1: 18–32 amidst the gay-debate: Interpretative options. *HTS Theological Studies/Teologiese Studies* 63 (3): 965–82.
- Радосављевић, епископ Артемије. 1993. Света тајна брака у догматском светлу. *Свети Кнез Лазар* I (4): 13–28.
- Ringrose, Kathryn M. 2003. *The perfect servant: Eunuchs and the social construction of gender in Byzantium*. Chicago and London: The University of Chicago press.
- Rudy, Kathy. 1997. *Sex and the church: Gender, homosexuality, and the transformation of christian ethics*. Boston: Beacon press.
- Сад, донаџен Алфонс Франсоа, маркиз де. 2004 [1926]. *Разговор свеишеника и самртника; Сто једанаест белешки за Нову Јустину; Еротологије*. Београд: Рад.
- Savramis, Demosthenes. 1974. *The satanizing of woman: Religion versus sexuality*. Garden City and N.Y.: Doubleday.
- Savramis, Demosthenes. 1982. *Zwischen Himmel und Erde. Die orthodoxe Kirche heute*. Stuttgart: Seewald.
- Свети Атанасије Велики. 2009 [1994]*. О девствености или о подвижништву. У *Красота девствености*, Свети Григорије Ниски и др, 159–74. Београд и Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Свети Василије Велики. 2009 [2006]*. *Трагом Јеванђелског подвига*. Београд и Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

* Година првог издања на српском језику.

- Свети Григорије Богослов. 2009 [1994]*. Похвала девствености. У *Красота девствености*, Свети Григорије Ниски и др, 141–58. Београд и Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Свети Григорије Ниски. 2009 [1994]*. О девствености. У *Красота девствености*, Свети Григорије Ниски и др, 9–63. Београд и Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Свети Јован Дамаскин. 2006 [1985]*. *Источник знања*. Београд и Никшић: Јасен и Бијели Павле.
- Свети Јован Златоуст. 2005. Идолопоклонство и блудочинство. Беседа на Посланицу Св. Апостола Павла Римљанима. У *Мушкарац и жена пред тајном тела – Православље и полност*, приредио Владимир Димитријевић, 248–53. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- _____. 2006. *Слава Господу за све: изабране беседе и поуке*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- _____. 2009 [1994]*. О Девствености. У *Красота девствености*, Свети Григорије Ниски и др, 65–139. Београд и Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Свети Јован Лествичник. 1993 [1963]*. *Лествица*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Siker, Jeffrey S., ed. 2007. *Homosexuality and religion – An Encyclopedia*. London: Greenwood press.
- Sheppard, Gerald. 1985. The use of Scripture within the Christian ethical debate concerning same-sex oriented persons. *Union Seminary Quarterly Review* 40 (1–2): 13–35.
- Smythe, Dion C. 1999. In denial: same-sex desire in Byzantium. In: *Desire and denial in Byzantium*, Papers from the thirty-first spring symposium of Byzantine studies, University of Sussex, Brighton, March 1997, edited by Liz James, 139–48. Aldershot: Ashgate.
- Stan, Lavinia & Lucian Turcescu. 2007. *Religion and politics in post-communist Romania*. Oxford and New York: Oxford university press.
- С. Т. Ј. 2010. Проф. др Жарко Видовић, филозоф: Парохијски живот – икона наше црквености. *Православље* 1047: 9–11.
- du Toit, Andrie B. 2003. Paul, homosexuality and christian ethics. In *Neotestamentica und philonica: Studies in honour of Peder Borgen*, edited by Peder Borgen, David E. Aune, Torrey Seland & Jarl Henning Ulrichsen, 92–107. Leiden: Brill.
- Туцић, Живица. 2011. СПЦ у новом веку (3): Хомосексуалност и педофилија – Грех похоте. *НИИ* 3137: 42–5.
- Fischer, Nancy L. 2006. Purity and pollution. Sex as a moral discourse. In *Handbook of the new sexuality studies*, edited by Steven Seidman, Nancy Fischer & Chet Meeks, 56–63. London & New York: Routledge.
- Флоренски, Павле. 2007 [1909]. *Православље*. Београд: Логос; Бримо.
- Фуко, Мишел. 2007 [1978]. Хришћанство и пастирска моћ. У *Fragmenta Philosophica I – Филозофски фрагменти*, уредио Дејан Аничич, 237–60. Лозница: Карпос.
- Harrison, Nonna Verna. 2003. Human uniqueness and human unity. In *Abba: The tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, edited by John Behr, Andrew Louth & Dimitry Conomos, 207–20. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Hartney, Aideen. 1999. Manly women and womanly men: The *subintroductae* and John Chrysostom. In *Desire and denial in Byzantium*, papers from the thirty-first spring symposium of Byzantine studies, University of Sussex, Brighton, March 1997, edited by Liz James, 41–48, Aldershot: Ashgate.

- Hays, Richard B. 1986. Relations natural and unnatural: A response to John Boswell's exegesis of romans, 1. *Journal of Religious Ethics* 14 (1): 184–215.
- Норко, Fr. Thomas. 1987. The Homosexual christian. Текст преузет 8.4.2010. са интернет адресе:
<http://www.orthodoxytoday.org/articles2/НоркоHomosexuality.shtml> (оригинално објављено у: *The Word Magazine - Publication of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*, January 1987: 7–8).
- Хопко, Томас О. 2010. Један пастирски осврт на хомосексуалност. *Православље* 1046: 8–9.
- Hunt, Stephen, ed. 2009. *Contemporary christianity and LGBT sexualities*. Farnham: Ashgate.
- Cameron, Averil. 1999. Desire in Byzantium – The ought and the is. In *Desire and denial in Byzantium*, Papers from the thirty-first spring symposium of Byzantine studies, University of Sussex, Brighton, March 1997, edited by Liz James, 205–13. Aldershot: Ashgate.
- Carlton, Clark. 2004. Sexual reorientation therapy: An Orthodox perspective. *Christian Bioethics* 10 (2–3): 137–53.
- Цветковић, протојереј-ставрофор Богољуб et al. 2010. Апел нишких свештеника: Хомосексуалност је неприродна и грешна. *Православље* 1046: 10–1.
- Crompton, Louis. 2003. *Homosexuality & civilization*. Cambridge and London, Mass & Belknap press.
- Cross, F. L., ed. 1997 [1957]. *The Oxford dictionary of the christian church*, third edition, edited by E. A. Livingstone. Oxford: Oxford University press.
- Cunningham, Mary B. & Elizabeth Theokritoff, eds. 2008. *The Cambridge companion to Orthodox christian theology*. Cambridge: Cambridge University press.
- Чалија, Јелена. 2010. Интервју: Владика Григорије, епископ захумско-херцеговачки – Раскол у СПЦ није немогућ. *Политика* 19. 10. 2010: 1. и 8.

Miloš Jovanović, Niš

MORALISTIC CONDEMNATION OF HOMOSEXUALITY IN EASTERN ORTHODOXY

Summary

Paper attempts to identify and describe the attitude that Eastern Christianity has towards homosexuality, especially in the context of its treatment of sexuality in general. An overview of available monographs, dictionaries, encyclopedias and readers dedicated to Orthodoxy in connection with the (non) treatment of the phenomenon of same-sex love within this religious tradition. This is followed by an analysis of the historical and socio-cultural conditions that influenced the formation and the distinctive shape of the Orthodox attitude towards homosexuality. At the end of the paper, several modern cases of the Orthodox attitudes toward LGBT issues are considered.

Key words: Orthodoxy, Homosexuality, Church, Sexuality, Moralism.