

ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ

---



Електронско издање

---

[http://www.filfak.ni.ac.rs/d\\_izd.htm](http://www.filfak.ni.ac.rs/d_izd.htm)

ПЕРИОДИКА

Серија  
Годишњаџи

Руководилаџ издавачке делатности  
Проф. др Гордана Ђигић

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ У НИШУ  
Департман за социологију

Редакџија  
*Годишњаџа за социологију*  
Проф. др Драгана Захаријевиџ, уредник  
Проф. др Бранислав Стевановић  
Проф. др Данијела Гавриловић  
Проф. др Горана Ђорић  
Доџ. др Гордана Стојић, секретар  
Доџ. др Јелена Петковић

Адреса  
Филозофски факултет у Нишу  
18000 Ниш  
Ђирила и Методија 2

godisnjak@filfak.ni.ac.rs

Copyright © Филозофски факултет у Нишу

Од 2005. до 2011. године *Годишњаџа за социологију* је излазио једном годишње. Од 2012. године објављују се две свеске годишње.

Универзитет у Нишу  
Филозофски факултет

УДК 316

ISSN 1451-9739

# ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ

Година XII/17 (2016)



Ниш, 2017.

PERIODIKA

Series  
Annuals

Faculty of Philosophy, Niš  
Department of Sociology

*Sociological Annual*

Editorial Board  
Dragana Zaharijevski, Editor  
Branislav Stevanović  
Danijela Gavrilović  
Gorana Đorić  
Gordana Stojić, Secretary  
Jelena Petković

Address  
Faculty of Philosophy, Niš  
18000 Niš  
Ćirila i Metodija 2

godisnjak@filfak.ni.ac.rs

Copyright © Faculty of Philosophy, Niš

## САДРЖАЈ

Божо Милошевић „КРЕАТИВНЕ ИНДУСТРИЈЕ“ И УМЕЋЕ РАДА: ЗАБЛУДЕ МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И ИЗЛАЗИ.....	7
Ана Андрејић СТАВОВИ О БИОЕТИЧКИМ ПИТАЊИМА У ОКВИРУ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У КОНТЕКСТУ ПРАВОСЛАВНЕ БИОЕТИКЕ .....	23
Марко Стојановић ПРАВОСЛАВНА РАДНА ЕТИКА НА ПРИМЕРУ РУСИЈЕ.....	47
Јелена Динић ЗНАЧАЈ ПРОУЧАВАЊА ВРЕДНОСТИ И ВРЕДНОСНИХ ОРИЈЕНТАЦИЈА МИГРАНАТА.....	67
ПРИКАЗИ	
Љубиша Митровић УСПОН НЕОЛИБЕРАЛНОГ ГЛОБАЛИЗМА, ОБНОВА ГЕОПОЛИТИКЕ И РАЗАРАЊЕ КУЛТУРЕ МИРА У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ.....	89
УПУТСТВО АУТОРИМА .....	93

## CONTENTS

Božo Milošević “CREATIVE INDUSTRIES” AND THE SKILL OF WORK: MODERNIZATION FALLACIES AND WAYS OUT.....	7
Ana Andrejić POSITIONS ON BIOETHICAL ISSUES WITHIN SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN THE CONTEXT OF ORTHODOX BIOETHICS .....	23
Marko Stojanović THE ORTHODOX WORK ETHIC ON THE EXAMPLE OF RUSSIA.....	47
Jelena Dinić THE IMPORTANCE OF THE STUDY OF MIGRANTS’ VALUES AND VALUES ORIENTATIONS.....	67
REVIEWS	
Ljubiša Mitrović THE RISE OF NEOLIBERAL GLOBALISM, THE RENEWAL OF GEOPOLITICS AND THE DESTRUCTION OF THE CULTURE OF PEACE IN THE MODERN WORLD.....	89
INSTRUCTIONS FOR AUTHORS.....	93

Божо Милошевић

УДК 338.46:008; 316.334.2

Универзитет у Новом Саду  
Филозофски факултет  
Ниш

Оригинални научни рад

„КРЕАТИВНЕ ИНДУСТРИЈЕ“ И УМЕЋЕ РАДА:  
ЗАБЛУДЕ МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И ИЗЛАЗИ<sup>1</sup>

*Сажетак:* У прилогу се критички пропитује приступ проучавању стваралачких потенцијала у сфери рада, који се именује синтагмом „креативне индустрије“. У појмовном смислу, „креативне индустрије“ се разумевају као афирмативно прихватање сваког делатног покушаја на тржишту, које није плод класичног индустријског рада (у фабрици), а који може да доприноси увећавању капитала, уз смањивање опорезивања и јавних (или државних) издатака за њих.

Аутор прилога разумева (досадашња) проучавања „креативних индустрија“ као још једну сазнајну заблуду модернизације. Та заблуда се састоји у суженом позитивистичком приступу културном (материјалном и духовном) стваралаштву (као и „културном наслеђу“), који се искључиво усредсређује на изналажење могућности економске употребе стваралаштва.

Како истраживања „креативних индустрија“ – према ауторовом мишљењу – у најбољем случају површно дотичу социолошка сазнања о друштвеним условима који утичу на могућности стваралачког деловања човека у процесима рада, он их третира као маркетиншку „иновацију“ (вештину – која се може научити) у сфери пословања. Иако је, према аутору прилога, појам „иновација“ непрецизан (и вишезначан), њим се истраживачи „креативних индустрија“ приближавају ширим (филозофским и, неким социолошким) погледима на могућности човековог стваралачког деловања у разнородним процесима рада, који су препознатљиви као *умеће рада*. У ширем приступу проучавању стваралаштва – као што је приступ са становишта *умећа рада* – аутор види могућност „излаза“ из једностраног схватања модернизације (рада) које је карактеристично за истраживаче „креативних индустрија“.

*Кључне речи:* модернизација, „креативне индустрије“, стваралаштво, „иновација“, *умеће рада*, маркетингизација.

<sup>1</sup>Рад је урађен у оквиру пројекта „Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција“ (179074), уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Социолошке расправе о модернизацији су дуготрајне и разноврсне; ипак, не сасвим исцрпљене и заморне. Чак и када се, у тзв. пост-модернистичком кључу покушава заобићи допринос тих расправа, њихови резултати се намећу – било да се свесрдно прихватају или начелно одбацују.

Имајући у виду епистемолошки јасан исказ да појмовне (и с њима у вези – теоријске) противречности утичу на разумевање стварности на коју се односе, не чуди што се – с времена на време – настоје наметнути (и етаблирати) заблуде о појединим аспектима анализе модернизованих друштвених процеса. До тих заблуда чешће долази у оним теоријским анализама које виде само један аспект модернизације као једино ваљан и теоријски адекватан за разумевање „превладавајућих“ актуелних друштвених процеса. На тај начин се (и) у науци, по ко зна који пут, настоји приказати „постојеће стање ствари“ као неумитна друштвена датост, без покушаја да се она критички пропита и доведе у сумњу. Такав („несумњив“) приступ (историјски) променљивој друштвеној стварности, пре или касније, заврши у јаловом догматизму и/или евентуално у идеолошки погодном оквиру за прагматично поступање у свакодневици. Утилитарно-прагматички оријентисане расправе о модернизацији губе из вида епистемолошко-теоријско разумевање тог друштвеног процеса као једног аспекта културних промена; тј. оног аспекта који се тиче тежње човека да преображава стварност како би је прилагодио својим потребама уз помоћ сазнајно-рационалног разумевања и практичног деловања (Milošević, 2004: 311).

Иако је рационалност неопходна за сваку врсту стваралаштва, бит сваког истинског стваралаштва налази се с ону страну утилитарности. То што се неки елементи стваралаштва („креације“) могу „применити“ у практичне сврхе и што могу да буду корисни, не оправдава свођење појма модернизације на ту њену (једну) димензију. Такав теоријски однос према модернизацији произилази из противречности друштвених процеса који су њоме прожети и чине незаобилазан чинилац анализе, готово без изузетка, свих савремених друштвених појава и процеса. При томе, појмовно (и теоријско) разумевање модернизације управо изражава двојност тих противречности. С једне стране, појам модернизације се сужава на теоријско разумевање богатства човекових вредносних оријентација које воде успеху и профиту („по сваку цену“), а, с друге, модернизација се разумева као топлина људског континуитета у културном процесу очовечења човека (која се креће од рационалне критичке "прераде" затечених културних вредности, преко подстицања хуманизације друштвених односа и односа човека према природи, до човековог естетског изражавања свакодневнице) (Milošević, 2004: 312). Свођење појма модернизације на прво значење, као и истраживања која се заснивају на његовој

једностраној примени, доприносе опстајању заблуда у сазнању о модерним друштвима и о стваралачким могућностима човека у њима.

\* \* \*

Из мноштва теоријских расправа о актуелним модернизацијским „учинцима“, за наредну нашу анализу издвајамо један проблем који се односи на покушаје прилагођавања (и подређивања) стваралачких потенцијала човека његовим осиромашеним вредносним оријентацијама (сврхама). Реч је о све бројнијим покушајима да се актуелне (парцијалне) потребе акумулације капитала теоријски представе као друштвено (општеприхватљиве) оријентације деловања човека – не само у сфери (индустријске) производње материјалних добара, него и у свим осталим сферама његовог стваралачког деловања. Ти покушаји се умножавају, посебно у последње две деценије, упоредо са нарастањем маркетиншког посредовања у задовољавању све разноврснијих људских потреба (без обзира на то да ли су оне изворне или управо маркетингом индуковане). Они су добили и свој теоријски израз у синтагми „креативне индустрије“.

Синтагма „креативне индустрије“ је још једна појмовна „креација“ англо-саксонског говорног подручја, која – на први поглед – дотиче проблеме модерног рада, али са његове спољне стране. Није ту реч о анализи (унутрашњег) процеса рада, у коме могу да дођу до изражаја стваралачки напори човека, који се препознају у теоријском контексту као умеће рада (Milošević, 2004). Наиме, порекло синтагме „креативне индустрије“ се везује за њену прву употребу у јавности од стране аустралијске владе (1994. године), а потом и за њено прихватање од стране британске владе (1997. године, у време владавине Т. Блера) (Jovičić i Mikić, 2006: 20).<sup>2</sup> Иако се, у почетку употребе, синтагма „креативне индустрије“ често

---

<sup>2</sup> Суштинско порекло значења синтагме „креативне индустрије“ В. Кисић везује за појаву сродне синтагме – „културне индустрије“, којом је 80-тих година 20-тог века британска влада (за време М. Тачер) одредила њено значење као „економску важност уметности“. Афирмативна употреба плурала, насупрот синтагме „културна индустрија“, коју су користили теоретичари критичке теорије друштва у својој критици друштвених услова нарастања „масовне културе“, из 60-тих година 20-тог века (посебно Хоркхајмер и Адорно) (Кисић, 2011: 200), наговештава успон новолибералне (идеолошке) употребе појма „креативности“. О различитом прилагођавању синтагме „креативне индустрије“, вид. више у Јовичић и Микић (2006: 18–23).

преплиће („меша“) са значењем „културне индустрије“,<sup>3</sup> касније се њено значење устаљује у смислу ширег обухвата производа сваке „креативности“ у сфери изван-фабричког рада. Такав поглед на стваралаштво се „легитимише“ ауторитетом званичних докумената Европске уније – у коме изричито пише да је „свако креативан на овај или онај начин“ и да „свако може научити да искористи свој креативни потенцијал“ (*Green Paper*). Разумевање креативности у том смислу превладало је и у идеологији бившег (социјалистичког самоуправног) поретка у СФРЈ, с том разликом што је та идеологија почивала на уверењу да је (у тим друштвеним условима) сваки радник стваралац (Milošević, 1990: 31).

На тај начин се „обим“ синтагме „креативне индустрије“ проширио на разноврсне делатности (архитектуру, тржиште уметности и антиквитета, занате, моду, дизајн, филм, видео, фотографију, компјутерске игрице, музику, извођачке и визуелне уметности, рекламирање, издаваштво, телевизију и радио, па чак и на неке спортске и рекреативне активности), у односу на, до тада, употребљавано значење („културне индустрије“), које се сводило само на културну/уметничку продукцију (у сфери издаваштва, радија, телевизије, кинематографије, музике и рекламе).

Без обзира на бројност покушаја да се што адекватније одреди значење синтагме „креативне индустрије“, оно у суштини почива на првој дефиницији (коју је почела да користи британска влада Т. Блера). Према том значењу, „креативне индустрије“ су све „оне индустрије које имају порекло у индивидуалној креативности, вештинама и таленту и које имају потенцијал за креирање богатства и радних места кроз генерисање и експлоатацију интелектуалне својине“ (према Kisić, 2011:201; Idris, 2004). У готово истоветном смислу дефинише „креативне индустрије“ и Х. Микић. „У нашем друштвено-економском окружењу“ – каже Микић – „под термином креативне индустрије треба подразумевати све оне делатности које потичу од индивидуалне креативности, вештине и талента у форми креативне експресије, за које имају потенцијала за стварање економских учинака и хуманистичких вредности“ (Mikić, 2011: 23). Иако није сасвим јасно зашто се једна (сазнајна) дефиниција доводи у зависност од вансазнајних разлога („наше друштвено-економско окружење“),

---

<sup>3</sup> Употреба тих синтагми се, још увек, везује за два друштвена контекста – европски и амерички (САД). У (континенталној) Европи се дуго одржавала синтагма „културне индустрије“, док у англосаксонском говорном подручју (осим у САД, где се дуже одржавао термин *copyrights industries*) превладава (и све више утиче на целу Европу и остали свет) употреба синтагме „креативне индустрије“. Та разлика се може разумети као последица два утицаја: англо-америчког прагматизма и европског културног (и сазнајног) наслеђа (Jovičić i Mikić, 2006: 45).

специфичност дефиниције коју даје Микић састоји се у „додатку“ (у односу на дефиницију британске владе), којим се каже да – поред „економских учинака“ – у њено разумевање спада и стварање „хуманистичких вредности“. Тај „додатак“, сам по себи не би био споран, да се целокупна њена анализа не сужава на образлагање доприноса „креативних индустрија“ економском учинку. Изгледа да је тај „додатак“ дефиницији „креативних индустрија“ последица утицаја на њу претходних схватања, која су настала у српској науци, и која су – не само терминолошки – нешто другачија од њених. Реч је о именовану сличних сазнајних погледа као „индустрије културе“, које су (претходно) више критички образлагали Бранимир Стојковић и Милена Драгићевић–Шешић (Dragičević–Šešić, 1999; Dragičević–Šešić, Stojković, 2003: 233). Микић сматра да је, после тих анализа Драгићевић–Шешић и Стојковића, дошло до „закрета“ у погледима на исти предмет анализе, који, према њеном мишљењу, чини излишним употребу термина/синтагме „индустрија културе“ (која је, код наведених двоје аутора, више настала под утицајем ширег, „хуманистичког“ сазнајно-теоријског наслеђа!). Наиме, у „петом измењеном и допуњеном издању“ књиге *Култура – менаџмент, анимација, маркетинг*, Драгићевић–Шешић и Стојковић констатују следеће: „Очито је да појам културних индустрија није био довољан све ширем схватању улоге културе и креативности у друштву а посебно њихове улоге у економском развоју, која се крајем миленијума наметнула у либералним и хибридном моделима културне политике. Тако се појавио термин **креативне индустрије...**“ (Dragičević–Šešić, Stojković, 2007: 289).

Све то указује да се може, без дилеме, тврдити да суштина „креативних индустрија“ није у тражењу могућности да се човек стваралачки самопотврди у сфери рада (кроз своја умећа), већ да се комерцијално усмере и искористе његови потенцијали ради увећања економске добити.<sup>4</sup> Дакле, у појмовном смислу, „креативне индустрије“ се разумевају као афирмативно прихватање сваког делатног покушаја на тржишту, које није плод класичног индустријског рада (у фабрици) и који може да допринесе увећавању капитала, уз смањивање опорезивања и јавних (или државних) издатака за ту врсту рада.

Ни теоријска аргументација која настоји да „креативне индустрије“ представи као нов приступ разумевању стваралачких потенцијала рада, у суштини не одступа од полазног појмовног одређења. Та аргументација не излази из новопозитивистичког оквира анализе у коме се неки актуелни трендови (маркетиншког) пословања третирају као „велика шанса“

---

<sup>4</sup> Отуда се понекада говори о „креативној економији“ (као „економији будућности“), посебно када се расправља о друштву у транзицији.

за „приближавање“ не-материјалног стваралаштва што већем броју корисника. Томе „у сусрет“ иде модерна техника, која омогућава – како је то давно приметио В. Бењамин – да се стваралачка оригиналност „утапа“ у масовно подражавање (Benjamin, 1974: 119).

Не ради се, дакле, о неком новом научном приступу проблемима модерног рада, нити о могућностима човековог стваралачког („креативног“) деловања у произвођењу материјалних и духовних добара, већ о покушају да се изнађу најприкладнији путеви њиховог тржишног пласирања (у складу с превладавајућом маркетиншком праксом обликовања и „стварања“ потрошача и/или корисника услуга). Проблем човековог стваралаштва („креације“) је ту у другом плану, док први план чини анализа „индустријског“ пословања са производима материјалне (*Now How*) и не-материјалне културе (који се могу „уновчити“ на тржишту робе и услуга). То потврђују готово сви досадашњи истраживачки налази и њихова теоријска „осмишљавања“ „креативних индустрија“. Чак и сами наслови разних докумената влада појединих земаља, који се третирају од стране аутора тих истраживања као полазни основ за анализу, упућују на то да се ту ради о својеврсном економизму у коме се однос циља и средстава не пропитује изван сврхе капитал-односа (Bel, 1987: 76; Milošević, 2004: 12). Навешћемо, као илустрацију, неколико наслова који то потврђују:

- *Culture, Tradeing Globalization / Култура, трговина, глобализација*, документ УНЕСКО-а;
- *Creating Cultural Capital / Креација културног капитала*, пројекат Савета Европе;
- *New Talents for New Economy / Нови таленти за нову економију* (Creative Britain: 10. 11. 2010);
- *An analysis of the economic potential of the creative industries in Vienna / Анализа економских поменцијала креативних индустрија у Бечу*;
- *Denmark's Creative Potential. Culture and Business Report 2000 / Дански креативни поменцијали културе и бизниса* (The Ministry of Trade and Industry and the Ministry of Culture, 2001);
- *The Capitalization of Cultural Production / Капитализација културне продукције* (Bernard Miege, 1989);
- *Intelektualna svojina – моћно средство економског раста* (студија Kamile Idris, 2004);
- *Poduzetništvo u kreativnim industrijama* (Simona Goldstein, 2016);
- *Kreativne industrije – Preporuke za razvoj kreativnih industrija u Srbiji* (Svetlana Jovičići i Hristina Mikić, 2006) и сл.

Отуда се може констатовати да приступ проучавању „креативних индустрија“ нема већи сазнајни (социолошки) допринос разумевању модерних друштава и њиховог односа према стваралаштву човека. Он се,

готово у целости, састоји у опису могућности „подешавања“ што повољнијег друштвеног односа („амбијента“) за прихватање творевина културе (како врхунске, тако и масовне) од стране стварних или потенцијалних корисника (или потрошача). При томе, такав приступ се доста површно ослања на нека основна социолошка објашњења о карактеру глобализацијске модернизације и о улози новолибералног идеолошког усмеравања тржишног пословања; без уважавања социолошких критичких анализа о противречностима модернизације и, с њом у вези, о утицају препрека које глобализација тржишних односа намеће испољавању стваралачких могућности деловања човека у разним сферама рада (како у класичној/фабричкој, тако и у тзв. новој / „креативној“ индустрији).

Већ се код првих заговорника приступа „креативним индустријама“ (као и приступа „културним индустријама“ која им претходе) могу сусрести „овлаш“ изречене констатације о наводној неадекватности развијених критичких приступа проучавању масовне културе и њеног утицаја на осиромашење стваралаштва (и деградације духа уопште), па се у том контексту, најчешће с омаловажавањем, дотакну заступника критичке теорије друштва и „франкфуртске школе“<sup>5</sup> (посебно Адорна и Хоркхајмера) – који су такво „стваралаштво“ именовали (у једнини) као „креативна индустрија“ (Horkheimer & Adorno, 1989; Adorno, 1991: 53–84). Такође се изражава и „жаљење“ што „свуда у свету (осим можда у САД), постоји хроничан недостатак поузданих статистичких података у готово свим областима културе и уметничког стваралаштва (због специфичне природе сектора и због тога што се, традиционално, допринос културе није мерио статистички (већ културолошки или никако)...“ (Јовић и Микић, 2006: 22). Из тог сазнајног оквира следи да у синтагму „креативне индустрије“ спада само онај аспект стваралаштва човека који се може (статистички) квантификовати, како би се могли „измерити“ његови економски ефекти. Сазнајни оквир истраживача „креативних индустрија“ је управо видљив као опозит изразито критичком ставу Т. Адорна према масовној култури, као „креативној индустрији“. Наиме, у социолошкој литератури је, више од пола века, на разне начине тематизовано Адорново гледиште о комерцијалним и манипулативним карактеристикама масовне културе, која настаје као нус-продукт врхунске културе и

---

<sup>5</sup> Површно у разумевању важног доприноса критике масовне културе од стране сазнајно утицајних представника критичке теорије друштва (Адорна и Хоркхајмера) иде дотле да се – код неких од апологета „креативне културе“ (као нпр. В. Кисић) – ти теоретичари именују, не као представници „франкфуртске школе“, него као представници „послератне француске (подвукао Б.М.) критичке теорије“ (Kisić, 2011: 200).

служи као вешта обмана њених „потрошача“. Таква „култура“ подражава индустријски принцип стандаризације и унификације, који води отупљивању критичке свести о сврси стваралаштва (даровитих) људи; у крајњој линији води нарастању ирационалности у култури која прети (поновним) падом друштва у варварство (Adorno, 1991: 53). То критичко („далековидо“) Адорново образлагање нарастања „масовних потреба“ – како наглашава Т. Велимировић – указује да те потребе „нису никакво мерило, нити оправдање постојећих облика популарне културе, већ јесу идеологија саме културне индустрије“ (Velimirović, 2006: 316).

Са становишта истраживача „креативних индустрија“ које је у основи економистичко (и маркетиншко), ефемерно је свако „квалитативно“ (или како неки од њих наводе – „традиционално“) вредновање стваралаштва („културе“); важан је пре свега његов допринос економској добити. У том смислу се (некритички) прихвата проблематично схватање М. Ле Бофа (Michael Le Boeuf) да је креативност без „иновација“ само „губљење времена“, иако нема „иновација“ без креативности“ (Marić, 2012).

Иако се појам „иновација“ посебно теоријски не проблематизује у анализама „креативних/културних индустрија“, могуће је приметити да се он ту употребљава у „дословном“ значењу, које датира у широј сазнајној и готово истоветној вансазнајној (прагматичкој) употреби знатно пре настанка синтагме „креативне индустрије“. Наиме, појам „иновација“, сам по себи, није једнозначан, нити се може сазнајно прихватити као синоним, како за разна остварења (новине) у сфери материјалне тако и у сфери не-материјалне производње. С једне стране, појам „иновација“ је сувише уског значења, које је ушло у прагматичку (свакодневну) употребу под утицајем техно-инжењерског језика па се, отуда, њим означава оно техничко остварење које је примењено у производњи и које даје веће техно-економске ефекте. С друге стране, појам „иновација“ је прешироког (непрецизног и квантитативно немерљивог) значења, које је настало у социолошко-културолошким приступима друштвеној и културној „динамици“; којим се објашњавају начини како се у постојеће културне вредности уносе извесне измене које доводе до промене културних образаца (Milošević, 1990: 111; Milošević, 2004: 180). Ако се има у виду и та чињеница – да приступ културном (и сваком другом) стваралаштву у замислима о „креативној индустрији“ не излази из оквира техно-економског значења појма „иновација“ – сасвим је извесно да је у тим замислима и само разумевање „креативности“ споредан аспект сазнајног интересовања у односу на прворазредан техно-економски аспект. Зато би се могло констатовати да је – у приступу „креативним индустријама“, поготово у конкретним анализама њихове „економичности“ – индустрија прогутала креативност.

Неспорно је, дакле, да приступ „креативним индустријама“ има специфичан економско-маркетиншки значај, али његов допринос разумевању стваралаштва („креативности“) и друштвених могућности за његово унапређење је ефемеран (јер је остао у техно-економским оквирима разумевања „иновација“). Па, ипак, такво разумевање „креације“ као оне врсте „иновативности“ која даје економске ефекте, представља горњу границу утилитарно-прагматичког третирања стваралаштва у сфери научно-техничког сазнања. Да би се та граница прешла, потребно је „ући“ у социолошко-културолошко (и филозофско) разумевање појма *умећа рада*. На основу разумевања тог појма/синтагме могуће је вредновати „стваралачки потенцијал“ и домете „креативних индустрија“ на пољу стваралаштва у конкретном друштву.

Како смо се појмовним значењем умећа рада (и његовом сазнајном верификацијом у конкретном социолошком истраживању) бавили пре више од три деценије,<sup>6</sup> за ову прилику ћемо се подсетити његове ваљаности за (шири, појмовни и социолошко-сазнајни) излаз из (ужег, економистичко-маркетиншког) приступа „креативним индустријама“.

Имајући у виду евидентну сазнајну чињеницу да се разне науке и научне дисциплине, као и разни не-дисциплинарни покушаји у сазнању, шире готово истом оном брзином којом се рад дели и уситњава и да на тај начин настаје све више и више научних сазнања о све мањим и мањим сегментима рада, појам умећа рада се намеће као сазнајно-социолошка потреба за проучавање целовитости рада и за могућности стваралаштва човека у његовим процесима (Milošević, 2004: 12).

При томе, не треба заобићи чињеницу да је и у социологији дуго превладавао неисторијски приступ проучавању рада, из чега су настајала редуccionистичка објашњења (која су губила из вида стваралачки аспект рада), задржавајући се на његовој техно-економској ефикасности. Ипак, у социологији (рада) је опстајао сазнајни приступ процесима рада који је јасније изложио критици трајну дилему економских теорија о томе да ли је рад она човекова активности која води благостању друштва и побољшању људске среће, или је рад (и) спонтано адаптирање појединаца на еволутивне друштвене промене које му омогућавају да постигне максималну индивидуалну корист (Bel, 1987: 76). Само из социолошке сазнајне

---

<sup>6</sup> Прво социолошко истраживање (једног вида) умећа рада (и до сада, једино истраживање тог проблема – како у бившем југословенском, тако и у српском друштву) урадио је аутор овог прилога, пре више од три деценије (вид. Milošević, 1990). Овде ћемо се ослонити на појмовни аспект анализе из тог истраживања, који је систематичније развијен у ауторској књизи *Умеће рада* (Milošević, 2004: 179–213).

перспективе, која се заснива на теоријској проблематизацији поделе рада на репетитивни и стваралачки, отвара се могућност за решење наведене дилеме економске теорије; јер упућује на потребу да се рад проучава у његовој временској, историјској димензији, чији смер одређује вредносни систем културе.

Та својеврсна "културолошка парадигма", која је препознатљива код социолога (и неких других теоретичера који су се бавили проучавањем рада као саставним делом глобалних друштвених процеса) постала је (поново) средишње поље интересовања научника у последњих две-три деценије. Померање тежишта теоријског интересовања науке, са ужих (економских, организационих, технолошких и уже-социјалних) на културне чиниоце не значи да је престао да делује утицај свих тих чинилаца на друштво и процесе рада у њему. Запаженије "окретање" науке "културолошкој парадигми", у друштвеним условима глобализације, условљено је њеном тежњом да буде не само мисао која објашњава и предвиђа догађаје већ и учесник у преображајима који се предвиђају. Та активистичка димензија науке даје човеку наду да може, уз помоћ свог рационално-искуственог сазнања, утицати на објективне услове своје егзистенције (Milošević, 2004: 13). На тај начин је тежиште социолошког проучавања рада и процеса у њему, померено са утилитарно-прагматичког на стваралачки аспект рада.

Из тих широких сазнајних оквира произилази актуелизовање расправе о појму/синтагми умећа рада, као стваралачког искуственог вредносно-рационалног деловање човека у разнородним процесима рада. У претежно емпиристичким "уопштавањима" – која се готово у целости односе на актуелно превладавајуће, постојеће радне активности човека – појам *умећа* нема већу сазнајну вредност. За такав приступ раду довољна је употреба појма *вештине* и *спретности* (које се могу научити, или којима се може овладати подражавајући сам ток рада). Из претходног образлагања произилази да је неоправдано појам умећа сводити на вештину, а посебно не на спретност. Отуда је потребно да се ослонимо на изворна значења појма/синтагме умеће рада, која су настала у филозофији уз констатацију да се из тог сазнајног оквира тај појам (стидљиво) помаља – изван филозофије – само у изразито критичким анализама модернизацијских друштвених процеса и у објашњењима отуђености и стваралачке прикраћености човека у њима.

Наша употреба појма умеће (рада) најприближнија је старогрчком (Платоновом и Аристотеловом) схватању *techne*, док би анализе „креативних индустрија“ могли разумети као неки вид нововековног схватања умећа (које су заступали Декарт и Бејкн), а који је ближи појму вештине (Milošević, 2004: 24). Умеће је, за Аристотела, као и за Платона, један аспект "истиновања", тј. намерног, смишљеног, умског стварања ("испо-

стављања-у-свет"). Умеће је специфично стваралаштво (*poesis*), односно произвођење нечег што није дато по природи. Под појмом умеће (*techne*) увек се подразумева способност, могућност човека и остварење те могућности кроз неку врсту деловања или произвођења, које се усмерава искуственим или неким другим обликом знања са циљем да се обуздају оне природне (и друштвене) силе које би могле да угрозе човека (Burger, 1979: 27). За разлику од старогрчког схватања појма умећа, нововековно схватање тог појма састоји се у умећу умовања, тј. у способности да човек "направи" истину, одстрањујући из тог процеса сазнања све оно што смета практично-техничком савладавању природе (Milošević, 2004: 27). Док старогрчко схватање умећа представља спој знања и искуства (којим се човек у свом раду остварује као човек), нововековно схватање га види као својеврсно обједињавања знања и моћи (које има циљ да човеку подарије техничке проналаске и све већу моћ над природом, с циљем да остварује и увећава економска богатства).

Филозофско поимање умећа упућује социологе-истраживаче друштвених процеса (посебно истраживаче рада) у правцу трагања за могућностима стваралачког деловања, чак и у изразито неповољним условима. Неки емпиријски социолошки налази умећа рада (истраживања „брејверманиста“, али и истраживачки резултати тзв. „сремских истраживања у социологији“ које је аутор овог прилога провео у првој половини 80-их година 20-ог века) показују да стваралаштво није „привилегија“ само духовне производње, већ да оно опстаје и у разним сферама индустријског ("размрвљеног") рада (Milošević, 1990; Milošević, 2004: 164–215).

Иако се у разноврсним видовима индустријског рада – и њему прилагођеног начина тржишног пословања – одвија унапредовали процес "сељење" идеативних функција изван процеса рада (посредством тзв. научне организације рада), ипак у њему опстају неки аспекти умећа рада. Дакле, и у процесима модерног рада опстаје умеће рада, које се, с једне стране, садржи у техничком новаторству, а, с друге, у човековом инвентивном потенцијалу (који је прожет научним, али и уметничким, духом који смера на измену оног што је остварено). И та сазнања потврђују да је процес рада такво подручје човековог односа према свету у коме се спајају његове потенцијалне способности са склоностима које се могу стећи и повезати са знањем. Иако у процесу рада настаје доста тога што је опредмећено, остварено и постварено, с једне стране, увек опстаје и оно што је субјективно, живо, делатно, потенцијално људско, с друге (Milošević, 2004: 29). Опстајање умећа и у процесима „размрвљеног“ рада, говори нам да је реална могућност рада "збиљскија од сваке збиљности постојећег, оствареног" (Rejović, 1964: 183).

\* \* \*

Истраживачи „креативних индустрија“ су се приближили сазнању да и у модерном раду није сасвим ишчезао стваралачки потенцијал човека, али су главни ток (теоријског) разумевања тог процеса подредили утилитарно-прагматичким сврхама и, на тај начин, учинили додатни сазнајни отклон од разумевања друштвених могућности за развој умећа (или, како они кажу – „креације“) у савременој маркетингајзи тржишног пословања. Отуда је истраживачки приступ „креативних индустрија“ пре-окренуо смер научног уважавања „културолошке парадигме“ у објашњењима друштвених процеса; усмеривши га ка тражењу могућности спајања маркетиншких вештина и јавних културних политика<sup>7</sup> у условима превласти новолибералне идеологије пословања. Тај „пре-окрет“, с правом, наилази на критику од стране оних интелектуалаца који проблем међусобних утицаја рада (индустрије, посебно) и културних вредности сагледавају из шире сазнајне – а не претежно из утилитарне – перспективе (Мато, 2009). Док се, за истраживаче „креативних индустрија“, таква врста тржишног пословања појављује као „економија излаза“ (из традиционалних оквира индустријског рада – у фабрици) (Wolf, 1999), за критичке интелектуалце се таква сазнајна оријентација разумева као неоправдано подређивање стваралаштва принципима тржишта.

Наше претходно излагање упућује на могући излаз из тих супротстављених гледишта указујући на сазнајне елементе у приступима аутора „креативних индустрија“ који могу да се разумеју у (ширем) приступу раду као умећу (које није потпуно исчезло ни у индустрији). Није, дакле, све што су понудиле расправе о „креативним индустријама“ просто „пресицање из шупљег у празно“ (Postnikov, 2016), као што није суштина стваралаштва да се оно (по сваку) цену „материјализује“ на тржишту. Суштина стваралаштва је у умећу рада, односно у способности човека да се изрази као креативно биће; чак и у, за стваралаштво, неповољним друштвеним условима.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Уколико културна политика конкретне државе не подржава ту оријентацију истраживача „културних индустрија“, онда се она настоји омаловажити (вид. нпр. Goldstein, 2016).

<sup>8</sup> У том смислу и једини српски (и југословенски) „нобеловац“ Иво Андрић, пре пола века, антиципира надолазак потрошачке „масовне креације“, уз констатацију да она не може у потпуности да замени истинско стваралаштво. У разговору са новинарима дневног листа *Политика* (1968), Андрић каже: „...ја не мислим да ће џез и телевизија, што зову култура конзумације – убити праву културу, хуманистичку културу“, додајући још да се, у неповољним друштвеним условима, ствараоцу „више (се) исплати бити поштен“ и да се „више (се) исплати

## Литература

- Adorno, T. (1991) "The schema of mass culture". In: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London and New York: Routledge, pp. 53–84.
- An analysis of the economic potential of the creative industries in Vienna* (2004). Kulturdocumentation/Mediacult/ WIFO, Vienna.
- Bell, D. (1987) "Model i realnost u ekonomskim raspravama". *Radio Sarajevo – Treći program*, br. 57–58(76).
- Benjamin, W. (1974) "Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije". U: *Esej*, Beograd: Nolit, str. 114–152.
- Burger H. (1979) *Filozofija tehnike*. Zagreb: Naprijed.
- Creating Cultural Capital*. Available at: [http://www.coe.int/T/E/Cultural\\_Cooperation/Culture/Action/CCC/](http://www.coe.int/T/E/Cultural_Cooperation/Culture/Action/CCC/).
- Denmark's Creative Potential. Culture and Business Report 2000* (2001) Copenhagen: The Ministry of Trade and Industry and the Ministry of Culture.
- Dragičević-Šešić M., Stojković B. (2003) *Kultura: menadžment, animacija, marketing*. Beograd: Clio
- Dragičević-Šešić M., Stojković B. (2007) *Kultura: menadžment, animacija, marketing*. Beograd: Clio
- Dragičević-Šešić M. (1999) "Preduzetništvo u kulturi", *Zbornik Fakulteta dramskih umetnosti*. br. 3, str. 305–310.
- Goldstein, S. (2016) *Poduzetništvo u kreativnim industrijama*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada: <https://narancablog.com/2017/01/22/sto-su-kreativne-industrije-i-zasto-su-vazne/>.
- Green Paper*. <http://eur-lex.europa.eu> (pristup: 2. 2. 2017).
- Horkhajmer, M., & Adorno, T. W. (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva (Filozofijski fragmenti)*. Sarajevo: Svjetlost.
- Idris, K. (2004) *Intelektualna svojina – moćno sredstvo ekonomskog rasta*. Beograd: Balkankult.
- Jovičić, S., Mikić H. (2006) *Kreativne industrije u Srbiji*. Beograd: British Council.
- Kisić, V. (2011) "Kulturne i kreativne industrije u Evropi", *Kultura*, br. 130, 199–225.

---

одржати ниво него капитулирати“ пред нарастањем масовне културе (вид. репринт разговора с Андрићем у: *Политика – Специјални додаток*, 25. март 2017).

- Marić, Z. (2012) "Potencijali kreativne industrije u Srbiji". Published on Jul 20, 2012. <https://www.slideshare.net/kreativniklaster/crinss-zorica-maric> (pristup: 3.3.2017).
- Mato, D. (2009) "All Industries are cultural – A critique of the idea of 'cultural industries' and new possibilities for research". *Cultural Studies*, Vol. 23, No.1, pp. 70-87.
- Miege, B. (1989) *The Capitalization of Cultural Production*. New York: International General.
- Mikić, H. (2011) "Preduzetništvo, kreativne industrije i ekonomski razvoj". U: *Kreativna Srbija: novi pravac razvoja* (ur. dr G. Rikalović). Beograd: Anonymous said, str. 15-27.
- Milošević, B. (1990) *Tehničko stvaralaštvo radnika*. Novi Sad: Narodna tehnika.
- Milošević, B. (2004) *Umeće rada*. Novi Sad: Prometej.
- New Talents for New Economy*. Creative Britain: 10. 11. 2010. Available at: <http://www.culture.gov.uk/images/publications/CEPFeb2008>;
- Pejović, D. (1964) "Tehnika i metafizika". U: *Čovek danas*. Beograd: Nolit
- Postnikov, B. (2016). "Kreativne i kulturne industrije: prelijevanje iz šupljeg u prazno". <http://www.bilten.org/?p=13413> (приступ: 25. 2. 2017).
- Velimirović. T. (2006) „Kultura i/ili obmana (Dijalektika prosvetiteljstva)". Izlaganje održano 01. XI 2006 – <https://sr.scribd.com/document/> (pristup: 16. 2. 2017); isto u: *Filozofija i društvo* 19 (1): 305-322 (2008).
- UNESCO *Culture, Trade and Globalization*. Available at: <http://www.unesco.org/culture/industries/trade/index.html>).
- Wolf, M. J. (1999) *The Entertainment Economy*. London: Penguin Books.

Božo Milošević

“CREATIVE INDUSTRIES” AND THE SKILL OF WORK:  
MODERNIZATION FALLACIES AND WAYS OUT

*Summary:* The contribution critically reviews the approach to studying of creative potentials in the field of work named “*creative industries*”. In conceptual terms, “creative industries” are understood as the affirmative acceptance of every attempt of activity on the market that is not the result of the classical industrial work (at the factory), and that could contribute to the increase of capital; with the reduction of taxation and public (or state) expenses for those.

The author understands the (present) studies of “creative industries” as another cognitive fallacy of modernization. That fallacy includes the narrowed positivistic approach to cultural (material and spiritual) creativity (as well as to “cultural heritage”), exclusively focusing on finding the options for the economic use of creativity. As the surveys of “creative industries” – in author’s opinion – at best superficially concern the sociologic knowledge about social conditions influencing the possibility of creative activity of humans in the process of work, he treats them as a marketing “innovation” (a skill that can be learned) in the area of business. Although the author of the contribution finds the term “innovation” not precise (and ambiguous), the researchers of “creative industries” are using it to be closer to broader (philosophical and certain sociologic) viewpoints of options of human creative operation in diverse work processes; they can be recognized as *the skill of work*. The author sees the option for “the way out” of a one-sided understanding of (work) modernization typical for the researchers of “creative industries” in a broader approach to studying of creativity - such as the approach from the viewpoint of the skill of work.

*Key Words:* Modernization, “Creative Industries”, Creativity, “Innovation”, The Skill of Work, Marketization.



## СТАВОВИ О БИОЕТИЧКИМ ПИТАЊИМА У ОКВИРУ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У КОНТЕКСТУ ПРАВОСЛАВНЕ БИОЕТИКЕ

*Сажетак:* У раду је дат преглед ставова о главним биоетичким проблемима у оквиру Српске православне цркве. Преглед је начињен на основу текстова који су доступни верницима и широј јавности, објављених у часопису *Православље*, који издаје Синод СПЦ, рубрици „Биоетика“ на званичном сајту СПЦ, као и на другим сајтовима. Како би се стекла целовитија слика о ставовима православне биоетике, преглед је допуњен ставовима из усвојених докумената о биоетици Руске и Грчке православне цркве и дела америчких православних биоетичара. Рад такође разматра историјске и теолошке специфичности у развоју православне биоетике у односу на католичку.

*Кључне речи:* православна биоетика, Српска православна црква, репродуктивне технологије, еутаназија, трансплантација органа.

Могућност примене биотехнолошких интервенција данас је већа и раширенија него икада раније, посебно у питањима која се тичу почетка и краја живота, која имају за религију кључан значај. Религијски ауторитети су позвани да формулишу ставове о биоетичким питањима као одговор на дилеме својих верника, који се као медицински доктори или пацијенти суочавају са новим изборима. За разлику од Грчке и Руске православне цркве, које су званично усвојиле и објавиле основе свог биоетичког учења, Српска православна црква нема званично формулисани ставове о биоетичким проблемима, као ни званично усвојено социјално учење. Досадашње бављење овим темама у оквиру СПЦ је мање систематично и у мањој мери представља званичан став цркве, иако је у духу целокупне православне (био)етике и окренуто сарадњи у оквиру православља и, донекле, хришћанства у целини. О појединим питањима из области биоетике могу се пронаћи текстови, који гласила СПЦ преносе и пропагирају, али они ипак представљају пре свега став својих аутора. У

овом раду дат је преглед неких биоетичких ставова у оквиру Српске православне цркве, који су доступни широј јавности, уз поређење са усвојеним документима Руске и Грчке православне цркве и делима истакнутих америчких православних биоетичара, и у контексту специфичности и развоја православне биоетике.

### Карактеристике и развој православне биоетике

За разлику од Католичке цркве, православљу није било својствено систематско бављење актуелним друштвеним проблемима. Због комбинације историјских и институционалних специфичности и темељних теолошких ставова о богу и свету, СПЦ и православље у целини мање су склони да износе јасно одређене ставове о друштвеним проблемима, па и о питањима биоетике.<sup>9</sup> У обраћању поводом српског издања књиге „Основе социјалног учења Католичке цркве“ (Папско веће за правду и мир, 2006) српски теолог Зоран Крстић напомиње да, у односу на католички приступ социјалном учењу које је систематизовано и објављено у тој књизи, српско православље има неке претходне дилеме. Сам израз „учење“ неки сматрају неадекватним за православље, јер подразумева институционални оквир у коме се учење доноси одозго и поистовећује са пастирском делатношћу цркве, тако да постоји опасност од патернализма. (Крстић, 2012а: 178) У православљу се формулисањем мишљења у оквиру социјалног учења, која имају одређени степен официјелности, баве „[п]ојединци, теолози, синод, сабор једне помесне Цркве [...] али да би била званично учење Православне цркве – за то је потребно много више, а посебно пресудни и коначни елемент рецепције целог тела Цркве.“ (исто, 180) Када се у српској јавности тражи званичан став СПЦ о неком питању, Крстић тврди да се у православнима јавља „инстинктиван“ отпор јер званичност није „начин [...] својствен Источној цркви“ (исто, 180). Истовремено, он примећује да се у православљу појављује тенденција слична као у католичанству, која се огледа у усвајању „Основа социјалне концепције Руске православне цркве“ (2007) од стране Сабора, највишег органа Руске православне цркве.

Став о улози цркве у свету и однос према свету основни су фактори који условљавају различит приступ православља формулисању систематичног и званичног друштвеног и биоетичког учења. Када је митрополит

---

<sup>9</sup> О различитим факторима који су допринели непостојању јасног и званично усвојеног социјалног учења у православљу уопште, и у СПЦ, видети опширније у зборнику *Мозгућности и донети социјалног учења православља и православне цркве* (Ђорђевић и Јовановић, 2010).

Хрисостом између два светска рата у Грчкој предложио да се православно друштвено учење развија по узору на католичке папске енциклике, пише Крстић, то је одбијено „са основним образложењем да задатак Цркве у свету није да решава проблеме друштвеног живота, већ да спасава човека“ (исто, 180). „Уравнотеженији“ однос Католичке цркве према грађанском друштву, према Крстићу (исто, 182), резултује њеним прихватањем да се у секуларизованом друштву ангажује, да образлаже веру и доприноси решавању друштвених проблема кроз добротворни рад, док је такво ангажовање код православне цркве мање присутно.

У обраћању поводом српског издања „Основа социјалне концепције Руске православне цркве“ (Крстић, 2012б) које је Сабор РПЦ усвојио на заседању 2000. године, Крстић је нагласио да је прихватање света као легитимног предмета разматрања и ангажовања важан елемент тог документа, који пише да је „манихејско гнушање“ над актуелним светом и животом људи недопустиво (исто, 190). Други став руског учења који омогућава ангажман у вези актуелних питања је „начело сарадње и дијалога“ (исто, 191) са осталим друштвеним актерима који имају улогу у решавању друштвених проблема, без постављања као услова да они буду православни верници. Међутим, када је реч о прихватању света и оправдању бављења друштвеним проблемима, има основа за став да оно у православљу није недвосмислено.

Усвојено руско социјално учење, налик католичком, има висок степен официјелности и омогућава да „црквена јерархија [...] заузима ставове о различитим актуелним питањима и животним проблемима савременог човека“ (исто, 189). Тако је и са документима у којима је усвојена биоетичка доктрина Грчке православне цркве (The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee, 2007а; 2007б; 2007в). У самим тим документима, међутим, могу се, поред елемената сличних западним, пронаћи и елементи оштре осуде савременог света. Анализа дискурса руског социјалног учења, коју је извео Агађаниан (2010), показала је да се документ залаже за оправдање света „као легитимног предмета специфичних активности Цркве“ (Агађаниан, 2010: 237). У напору да се створи језик афирмације света, којим је католичанство овладало, у руском документу се „први пут [...] уводи у званичну теологију источног хришћанства јасно артикулисан персоналистички дискурс (јединствености и достојанства личности), и то оне врсте који је дубоко развијен на Западу“ (исто, 255). Ипак, документ користи тај дискурс управо да би се заштитио традиционални религијски идентитет заједнице, у отпору према „глобалном либералном секуларизму“ (исто, 256), за који се сматра да угрожава њену специфичност, па је „[п]росветско становиште, афирмисано на почетку, константно [...] оспоравано кроз остатак текста“ (исто, 241). Због тога

Агађаниан оцењује руски документ као полифоничан – делови „о браку и етици представљају избалансиране и попустљиве приступе“ (исто, 256), чак и прагматичне, док се истовремено различите појаве и друштвени проблеми узимају као симптоми деградације савременог света (нпр. абортус, злоупотреба дрога, еколошка криза) (исто, 241) – тако да документ на неким местима има апокалиптични призив и служи се „пророчким“ тоном „који је битно ишчезао у западном дискурсу“ (исто, 241).<sup>10</sup> Агађаниан закључује да руски документ има „конзервативну агенду“ (исто, 256) у вези са нацијом и дефанзиван став у циљу заштите партикуларистичког културног идентитета.

Чини се да Католичка црква у свом социјалном учењу много здужије прихвата концепт људских права и поздравља њихово законско установљавање, осим у случајевима када их сматра несагласним са природом брачних односа. У православним изворима изражена су упозорења на опасност од прихватања секуларних и интернационалних људских права<sup>11</sup> и критика индивидуалне аутономије, на којој се заснивају људска права. Особа<sup>12</sup> се у православљу схвата у контексту заједнице, у њеној повезаности са „породицом, другим људским бићима, Богом и широм црквеном заједницом“ (Metropolitan Nikolaos, 2011: 422).

Као разлог томе што су православни ставови о актуелним друштвеним проблемима мање систематизовани и доступни јавности него учење Католичке цркве православни аутори и документи наводе темељну теолошку специфичност православља у односу на католичанство (и насупрот њему). Наиме, то што православне цркве историјски нису тежиле „формулисању целине или дела своје вере“ (Крстић, 2012а: 179) обја-

---

<sup>10</sup> „Основе социјалног учења католичке цркве“ (Папско веће за правду и мир, 2006) такође указују на грешност појединих друштвених феномена (и људске природе уопште), али се чини да их представљају превасходно као повод за своје ангажовање. Детаљнија упоредна анализа ових докумената могла би да покаже о каквим се тачно разликама у односу према свету ради.

<sup>11</sup> На пример, поглавље о биоетици руског социјалног учења упозорава на „ширење идеологије такозваних репродуктивних права, идеологије која се сада пропагира и на националном и на међународном нивоу“ (Основе социјалне концепције Руске православне цркве, 2007: 152). Још један пример: „Коришћење репродуктивних метода ван контекста Богом благословене породице постаје облик борбе против Бога, која се води под плаштом заштите људске аутономије, а у ствари у име изопаченог схватања слободе личности“ (исто: 154).

<sup>12</sup> О разлици између индивидуе, која је субјект секуларних људских права, и личности, која има есхатолошку перспективу и достојанство, видети у зборнику *Људска права у хришћанској традицији* (Биговић, 2009).

шњава се апофатичким<sup>13</sup> карактером православног богословља, наспрот преовлађујуће катафатичкој католичкој теологији. У православним биоетичким изворима често се истиче ова разлика у приступу, не помињући увек експлицитно да се говори о разлици у односу на католичко учење, чије биоетичке ставове у начелу подржавају.

Апофатичка или „негативна“ теологија темељна је теолошка карактеристика православља (Narakas, 1993: 536) и заснива се на уверењу да је бог трансцендентан у односу на свет који је створио, те да је истина о њему недоступна људском разуму. Катафатичка теологија, са друге стране, наглашава да је бог у константном контакту са светом и одржава његов поредак. Заправо, он је истовремено у континуитету и дисконтинуитету са светом; из релативне аутономије света следи принцип да се свет може научно сазнавати и то знање употребљавати у технолошком развоју, а из повезаности са богом следи да постоје исправни начини на које наука и технологија треба да се примењују, да би били у складу са божјом креацијом. Дакле, не треба сва биотехнолошка открића чија је примена могућа и употребљавати, објашњава Харакас (исто, 536).

У католичкој теологији апофатика је виђена као допуна катафатички, која у њој доминира, тј. као допуна знања о богу и свету који је створио сазнањем онога што бог није. Православна теологија ближа је ставу да између створеног света и бога не постоји континуитет, тако да пут према богу не води преко разума и деловања у свету, него спасење обезбеђује контемплативан, аскетски и мистички став. Сазнање о морално исправним одлукама и начинима деловања долази преко личног контакта са богом кроз молитву и покајање. Перспектива да ће човек, који је створен на слику божју, постати сличан њему, тј. „обожити се“, најважнија је перспектива у православљу.

У складу са катафатичким карактером њене теологије, западна биоетика упушта се у научне и филозофске спекулације о свету и природном закону,<sup>14</sup> који је установио бог, покушавајући да установи и пропа-

---

<sup>13</sup> Онлајн речници на енглеском језику наводе да придев апофатичка значи она чије је знање стечено негацијом (види: [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=Apophatic](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Apophatic)), или она која описује навођењем карактеристика које нешто нема (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/apophatic>). Апофатичка теологија је она у којој се знање о богу стиче негирањем концепата који би на њега могли бити примењени (<https://en.oxforddictionaries.com/definition/apophatic>).

<sup>14</sup> „Природни закон се назива тако зато што га схватамо разумом, који је део људске природе; он је општеважећи управо зато што га сви у уму носимо. Основна правила божанског и природног закона изложена су у Десет Божијих заповести, што су уједно и најбитнија правила за уређење моралног живота“

гира вредности у складу са разумом. На конкретном примеру абортуса, амерички православни биоетичар Енгелхарт (Engelhardt, 2011) показује да се, за разлику од западног хришћанства, православље никада није упуштало у спекулације о тачном тренутку у развоју када фетус постаје одуховљен, већ се увек држало слова светих списа и става да је од самог зачећа ембрион јединствена људска личност. Западна биоетика формирала се „као да може адекватно да се разуме на основу искуства и рефлексije, ван живота исправно управљеног према Богу“ (Engelhardt, 2011: 488).

Из апофатичког карактера теолошког знања у православљу следи став да се истина „не може закључати у систем“ (Крстић, 2012а: 179), па се не може ни објавити у званичном документу. У складу са тим, православна биоетика не претендује да понуди недвосмислена решења, применљива на одређене класе случајева. Православни аутори наглашавају да је биоетика у источно-хришћанској перспективи „слободна од схоластицизма“ (Metropolitan Nikolaos, 2011: 425). С обзиром на то да се истина открива у верском животу и искуству, у православљу постоји простор да се одлуке о биоетичким проблемима доносе по савести, допуштајући божјој вољи да се открије у конкретном случају (исто, 422–423). Католичка биоетика је дискурзивна и рационална и тежи да формулише биоетичке ставове у складу са природним законом и моралном рационалношћу која је доступна свима (Engelhardt, 2011: 491), што наглашавају и „Основе социјалног учења Католичке цркве“. У православљу однос према Богу мора да буде директан и личан, а теолошко знање стиче се молитвом и просветљењем (исто, 492) и зато је православна биоетика „увек терапеутска, сотериолошка, и литургијска, а не морално-филозофска и правна“ (исто, 499).

До 13. века западна хришћанска биоетика имала је формирану претечу у богатој литератури која је била уклопљена у филозофске претпоставке (исто, 498), а онда је схоластика даље развила медицинску етику, тако да је њен репертоар знања обиман и разрађен. Православна биоетика се тек од краја 1970-их година систематизује, а одреднице о њој се појављују у енциклопедијама биоетике на енглеском језику. Амерички православни теолог Харакас представља различите доприносе биоетици православних аутора, али истиче: „православна Црква није развила [...] комплексне рационалистичке методологије за биоетику. Они ставови које је развила укоренењени су у религијским перспективама, а не спекулативном резонавању“ (Harakas, 1991: 85). Литургија, духовни и мистички живот, аскеза монаха, пастирска брига и хришћански живот у заједници специфичнији су за приступ православне биоетике него (католичке) „формулације апстрактних етичких конструката“ (исто, 85). Биоетици у

---

(Папско веће за правду и мир, 2006: 72).

духу православља ипак на располагању стоји широк дијапазон извора на основу којих може да формулише поједине биоетичке ставове. Харакас (Harakas, 1993) наводи низ историјских, теолошких и литургијских извора који служе као основ за извођење ставова о биоетичким проблемима у православљу.

Католичка црква је централизована институција, за разлику од православних, које су организоване као аутохтоне националне цркве, па је и католичко социјално учење универзално обавезујуће, док се православна још увек усаглашавају и тек почињу званично да се усвајају од појединих цркави. Поводом питања биоетике, СПЦ је позвана да изађе у сусрет верницима који се суочавају са практичним изборима у вези са применом биотехнологија и има прилику да се укључи у јавну дебату и уђе у дијалог са савременим друштвом.

### Биоетички ставови у оквиру СПЦ

У овом раду су на основу доступних извора приказани ставови у оквиру СПЦ о најважнијим биоетичким темама, у контексту других извора православне биоетике – докумената Грчке и Руске православне цркве и текстова америчких православних биоетичара. Српски извори узимају као узор и преносе ставове Руске и Грчке православне цркве, као и дела истакнутих америчких православних аутора (Engelhardt, 2000; Харакас, н.д.). Као илустративни за ставове у оквиру СПЦ, приказани су текстови из извора који су доступни широј јавности и верницима.<sup>15</sup> Други православни извори су разрађенији и, у случају докумената, представљају став цркви високог степена званичности. Они служе за то да дају целовиту слику о биоетици у духу православља, јер су познати и прихваћени као ресурс за формулисање биоетичких ставова у оквиру СПЦ. Сви навођени извори су највећим делом међусобно сагласни. Поред преовлађујуће усклађености ставова, у оквиру корпуса православних извора о биоетици могуће је пронаћи и детаље у којима се њихово резоновање разликује.<sup>16</sup> Разлике настају у извођењу закључака из корпуса теолошких и литургијских извора, узимајући у обзир и обавезу пастирског старања цркве о духовним и психосоцијалним потребама чланова црквене заједнице.

---

<sup>15</sup> И у случајевима у којима је Свети архијерејски синод СПЦ разматрао поједина питања и усвајао одлуке, текстови усвојених извештаја и донетих одлука нису публиковани и учињени доступним јавности.

<sup>16</sup> Уочене разлике у ставовима у оквиру СПЦ и других православних извора, наведене су приликом излагања о појединим питањима.

Судећи по дискусијама на интернету, верници СПЦ се обавештавају о биоетичким ставовима цркве углавном преко сајта СПЦ и часописа *Православље*.<sup>17</sup> На сајту СПЦ је са ознаком „биоетика“ објављено укупно 58 текстова, почев од 2007. године.<sup>18</sup> Поред текстова означених као „богословље“, они се налазе у категорији „наука“ у главној навигацији сајта. Међу њима су текстови пренети из часописа *Православље*, ауторски текстови свештеника, теолога и чланова цркве и извештаји са догађаја и конференција.<sup>19</sup> Као и остале вести на сајту СПЦ, текстови о биоетичким темама укључују изворе из других православних цркви, означене као „вести из сестринских цркви“, и из Католичке цркве, означене као „хришћански свет“.

#### *Ставови у оквиру СПЦ о репродуктивним питањима*

Питања о почетку људског живота заузимају централно место у хришћанској и православној биоетици и третирају се са највећом пажњом. Међу питањима из области људске репродукције, коју темељно трансформишу праксе биотехнолошке интервенције, православна биоетика разматра контрацепцију, абортус, биомедицински потпомогнуту оплодњу (БМПО), експериментисање на људским ембрионима, клонирање ембриона ради производње ембрионалних матичних ћелија, генетско тестирање ембриона и друга повезана питања. Иако су њихови ставови према питањима људске репродукције у основи униформни, постоје неке разлике између Католичке и Православних цркви, настале услед различитих теолошких традиција, пре свега кад је реч о схватању брака, као и разлике у оцени допустивости појединих пракси међу православни изворима.

СПЦ се најчешће, као и друге хришћанске цркве, обраћа верницима и полтичким властима поводом осуде абортуса. Као и друге православне цркве, које су организоване у националном оквиру, СПЦ поставља проблем абортуса у контексту опадања природног прираштаја нације и бриге због тзв. „беле куге“. Тема абортуса се редовно појављује у посланицама српских патријарха, а осуђују га и канони СПЦ. Представници СПЦ абортус називају „чедоморством“ или „децеубиством“, па је и из начина изражавања очигледно да се СПЦ одлучно противи абортусу јер сматра да представља убиство људске особе. За разлику од католичког учења о

---

<sup>17</sup> Часопис *Православље* излази од 1967. године, а издаје га Информативно-издавачка установа Светог архијерејског синода Српске православне цркве. Часопис излази двонедељно.

<sup>18</sup> На адреси: [http://www.spc.rs/sr/nauka\\_bioetika](http://www.spc.rs/sr/nauka_bioetika).

<sup>19</sup> Између осталог, представници СПЦ учествују у иницијативи да се формулише јединствена православна биоетика („Одржана седница православне комисије за биоетику“, 2011).

сједињењу (енг. – *coalescence*) душе и тела, које је под утицајем схоластике и преузимања Аристотелове мисли владало у католичкој теологији од 14. до краја 19. века (Engelhardt, 2011) по коме ембрион, односно фетус, тек након неколико недеља од зачећа бива одуховљен, православље сматра да душа и тело настају истовремено и да је ембрион од самог зачећа јединствена људска личност, резултат заједничког стварања родитеља и бога. Јединственост личности некада је образложена и у смислу генетске јединствености (јер је сваки ембрион зачет од мушке и женске полне ћелије у временском тренутку који је непоновљив).

Људска личност је од самог почетка позвана да оствари све своје потенцијале, а циљ остварења тих потенцијала је спасење и учествовање људске личности у заједници са богом након васкрснућа. Сваки ембрион се посматра не само као будућа, него као већ постојећа личност, створена на слику и прилику бога (Харакас, н.д. 8) и позвана да има личан однос према богу и постигне обожење (*theosis*). Зато абортус у било којој фази од зачећа по учењу и канонима православља представља грех једнак убиству.

У поглављу о биоетици социјалног учења Руске православне цркве (Основе социјалне концепције Руске православне цркве, 2007) питања абортуса, контрацепције и нових репродуктивних технологија разматрана су на почетку и опширније од осталих биоетичких проблема. Истакнуто је да је живот, као дар од бога, основна вредност за РПЦ. Из божанског порекла и перспективе човека следе људска слобода и достојанство, који се у учењу РПЦ образлажу на основу библијских референци (Филипљ. 3,14; Мат. 5,48; II Петр. 1,4). Такође се наводе светоотачки извори који говоре о одуховљењу фетуса од зачећа, посебно правила Василија Великог о кажњавању одговорних за абортус као за убиство, која су укључена у црквени канон (Основе социјалне концепције Руске православне цркве, 2007: 148).

Питања абортуса и контрацепције се у католичкој и православној биоетици разматрају повезано, али на различите начине, услед разлике у теолошком схватању брака у две традиције мишљења о браку у учењу светих отаца (Дабић, 2009). Став грегориста (по папи Гргуру XIII из 16. века) јесте да је сврха брака рађање и да у браку не треба користити контрацепцију; контрацепција се сматра убиством деце која су могла да буду зачета и изједначена је са абортусом. У овој католичкој традицији целибат се сматра узвишенијим од брака (Дабић, 2009). Друга традиција мишљења о браку, која се надовезала на апостола Павла из „Прве посланице Коринћанима“, сматра да рађање није једина сврха брака и да је реалистичније схватање да је сврха брака, за оне који не могу да остваре идеал уздржавања, у непорочности. Брачна заједница се у овој традицији, која је ближа православљу, сматра сличном монашкој, јер је обема

циљ спасење. Апостол Павле је тврдио да је уздржавање од сексуалних односа у браку могуће, и то привремено и уз договор супружника, а уколико у погледу сексуалних односа постоји спонтаност и могућност уздржавања, контрацепција, која одваја сексуални однос од зачећа, мање је потребна (Дабић, 2009).

Услед ових разлика у теолошкој традицији, Католичка црква сматра сваку контрацепцију супротном природи брака и сексуалних односа, који су за њу неодвојиви од рађања.<sup>20</sup> За СПЦ је проблематична само абортивна контрацепција, којом се убија ембрион када је до зачећа већ дошло, док, како Дабић наводи, нема канонских прописа ни саборских одлука које сеprotиве употреби неабортивних контрацептивних средстава (Дабић, 2009). Њихова се употреба, напротив, сматра начином да се избегне да дође до абортуса. У биоетичком учењу Руске православне цркве се, исто тако, уз позивање на светог Павла, тврди да се не могу сва контрацептивна средства изједначити са абортусом, али да треба имати у виду да је репродукција једна од главних сврха брака коју је бог установио, те да одбијање рађања из егоистичких разлога представља грех (Основе социјалне концепције Руске православне цркве, 2007: 150).

Канони Сабора СПЦ за грех „децеубиства“ предвиђају казну непричешћивања за жену која је извршила абортус, али за цркву није од пресудне важности дужина те казне, него дубина њеног покајања (Дабић, 2009). Пастирска улога цркве, истовремено, налаже да се те жене подрже као жртве околности које доводе до греха, како би Црква могла да им помогне у спасењу, што је основна функција црквене заједнице (исто).

У вези са проблемом неплодности у браку, по речима Дабића, не треба се ослањати на Стари завет, по коме је то божја казна и последица грешности супружника. Ако рађање није једина сврха брака, нема препреке да се брак сматра вредним и када не резултује рађањем. Позивајући се на св. Јована Златоустог, Дабић износи став да се неплодност може лечити употребом свих доступних медицинских средстава, јер су лекари посредници бога, и уз веру у божју помоћ (Дабић, 2009). Документ Грчке православне цркве о асистираној репродукцији упозорава да је жеља за мајчинством по сваку цену некада резултат друштвеног притиска и позива да се у неким случајевима неплодност прихвати као божја воља (The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee, 2007a). У поступку вантелесне оплодње, као и за остале изворе из православне биоетике, за СПЦ је главни разлог за бригу начин поступања са „сувишним“

---

<sup>20</sup> Због тога је Католичка црква водила кампање у циљу утицаја на вернике и политичке власти у борби против контрацепције, чак и у земљама где је контрацепција неабортивног типа могла да спречи ширење полно преносивих болести, као што је АИДС (Radford Ruether, 2008).

ембрионима (Раденковић, 2011), који су зачети, али нису имплантирани у материцу жене и није им омогућено да се развију и буду рођени. Насупрот ставу да након зачећа душа следи формирање тела, који има основу у Другој књизи Мојсијевој и који је владао у Католичкој цркви до 19. века, у традицији схоластике Томе Аквинског, православна биоетика, позивајући са на Светог Максима и друге изворе, заступа идеју о истовременом настанку душе и тела. Ако ембрион од зачећа има лични идентитет и представља људску особу, уништавање сувишних ембриона једнако је убиству.

Дабић говори о томе да је, на позив српског Министарства здравља да се СПЦ изјасни о четири закона која су усвојена 2009. године (закони о трансплантацији органа, трансплантацији ткива, трансфузиологији и вантелесној оплодњи), Архијерејски синод СПЦ оформио радну групу, на челу са епископом Атанасијем Ракитом, чији је извештај<sup>21</sup> разматрао Сабор СПЦ (Дабић, 2009). Радна група је закључила да су процедуре ВТО прихватљиве за СПЦ под следећим условима: да у зачећу и гестацији учествује брачни пар, без учешћа „трећег лица“; да треба имплантирати највише 3 ембриона; и обављати до 5 поступка ембриотрансфера (Дабић, 2009). Овај став је веома конкретан и прагматичан (као што су и на појединим местима и остали извори православне биоетике) тако да покушава да споји принципе православне етике са актуелном праксом верника и пружи јасна упутства за њихово понашање. Ипак, овај став СПЦ није публикован, па је могуће да је верницима СПЦ и широј српској јавности непознат.

Поред дужности разјашњавања духовне димензије репродукције, пастирска делатност налаже Цркви обавезу старања о верницима који поред духовних недоумица имају и здравствене и психосоцијалне проблеме везане за брак и репродукцију. У односу верника са свештеницима СПЦ посебно се усложњава питање допустивости поступака ВТО. На сајтовима на којима свештеници одговарају на питања верника могуће је пронаћи ову тему. Занимљиво је да свештеници не одговарају верницима изношењем услова какве је одредила Радна група Синода СПЦ већ инсистирају на проблематичним аспектима ВТО за православну биоетику. Тако један свештеник пише: „Проблем се појављује шта са оним вишком ембриона? Шта са оним „замрзнутим ембрионима“? Поред овога поставља се питање да ли се губи суштина самог односа између мужа и жене?“ (Вештачка оплодња, 2008). Они поучавају вернике да „вештачка“

---

<sup>21</sup> Садржај овог извештаја, тј. ставови које је о вантелесној оплодњи усвојила радна група Синода СПЦ наводе се онако како их је пренео у свом предавању ђакон и доктор медицине Петар Дабић (Дабић, 2009).

оплодна „није природна“ и да се треба уздати у божју вољу, или се обратити „чудотворним“ манастирима („Вештачка оплодна“, 2008; „Вантелесна оплодна“, 2011).

Међутим, могу се пронаћи ставови у оквиру СПЦ који другачије процењују природност репродукције. Часопис *Православље* објавио је разговор са теологом из Сарајева, који износи позитивнији став о ВТО: „У случају да је вештачка оплодна једино решење да се добије потомство, изостављање такве могућности под изговором да се тиме нарушава природни однос између супружника је потпуно неоправдано, не само са биолошке, него и са теолошке тачке гледишта“ (Лазих, 2010: 32–33). Он сматра да Библија учи да је људска сексуалност у браку настала након првобитног греха и није идеални начин постојања људске природе који ће настати тек после васкрсења. Утолико није од пресудног значаја да ли је начин зачећа природан у оквиру хришћанског схватања брака јер се ради о „палој“ људској природи. Овај теолог такође тврди да свака људска личност, како год да је зачета, има исто достојанство и истиче, позивајући се на Библију: „Сви они који заборављају на есхатолошко назначење људске природе и идеализују природно стање после пада не знају Писма ни силу Божију (Мт 22, 29)“ (Лазих, 2010: 33).

Верници могу да прихвате или да не прихвате став из појединих извора, а могу и да се обрате свештеницима који су толерантнији по овом питању. У „разговору“ на сајту манастира Лепавина између вернице која је у поступку ВТО и свештеника, верница на његову препоруку да се обрати чудотворним лековима и вери одговара да је за ВТО већ добила благослов од свог духовника („Духовни разговор о. Гаврила са сестром Б.“, н.д.) Има и свештеника који помажу верницима да финансирају вантелесну оплодњу – тако је епископ у Херцеговини основао друштво „Свети Вукашин“, са циљем да новчано помаже и ВТО, као једну од мера против пада наталитета (Раденковић, 2011).

Из противљења СПЦ (и хришћанске биоетике у целини) уништавању вишка ембриона следи и осуда коришћења ембриона за експериментисање и производњу матичних ћелија („Терапијска примена матичних ћелија“, 2011).<sup>22</sup> Иако замрзавање ембриона није идеално решење за православне вернике, на тај начин је могуће сачувати већ формиране ембрионе и употребити их у накнадном ембриотрансферу. Одбацавање донације репродуктивних ћелија и сурогат мајчинства, заједничко свим изворима православне биоетике, присутно је у услову Радне групе СПЦ да у ВТО буду укључени само супружници. Како објашњава Харакас, негативна морална оцена сурогат мајчинства потиче из сакраменталног разу-

---

<sup>22</sup> О процедури терапеутског клонирања ембрионалних матичних ћелија, види: Biagio, 2000.

мевања брака (Narakas, 1993: 542), као заједнице у којој су супружници сједињени у интимности, због чега би се учешће треће особе у било ком аспекту репродукције сматрало неверством. Ово схватање брака још је израженије у учењу Католичке цркве (која „трећим лицима“ сматра и докторе), мада је и у православљу подједнако присутна морална осуда учешћа „треће особе“ у самом процесу репродукције.

Грчка православна црква се у документу који је њен Синод усвојио (The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee, 2007a) детаљно бави биоетичким проблемима у вези репродукције, на сличан начин као и остали православни извори. Она износи став да никаквог вишка ембриона не би смело да буде у процедури ВТО, али допушта и могућност да се, уместо уништавања, „сувишни“ ембриони „усвоје“ од стране другог брачног пара, тако што ће жена изнети трудноћу и на тај начин формирати интимност са дететом, са којим није у генетском сродству. За разлику од сурогат мајке, она ће задржати дете, тако да ГПЦ ово „усвајање“ сматра лакше допустивим (исто, 39) И поред спремности да се до одређене мере и под неким условима прихвате поступци асистираније репродукције, православни извори јасно истичу да је усвајање деце најисправније решење за брачну неплодност.

Поред концепта јединствености личности на коме се темељи велики део хришћанске биоетичке мисли о репродукцији, уколико постоји опасност од дискриминације и еугеничке селекције, позива се на вредност диверзитета, или разноликости у оквиру људске врсте. Тако се документи православних цркви не противе генетском тестирању ембриона, уколико би његов циљ било лечење, али упозоравају на реалну опасност да утврђивање генетских аномалија може довести до одлуке о уништењу ембриона.

#### *Ставови у оквиру СПЦ о трансплантацији органа*

Ставови у оквиру СПЦ о трансплантацији органа у основи су позитивни, као и код осталих православних цркви и других религија. Доктори који се баве трансплантацијом и кампања за развој донорства у Србији наводе да СПЦ одобрава ову праксу, што је потврђено благословом и позивом верницима да завештају органе на Сабору СПЦ 2005. године („Религија и трансплантација“, н.д.) Репрезентативни ставови у оквиру СПЦ о трансплантацији наведени су у два текста („Религија и трансплантација“ – наставак, н.д.)

Епископ бачки Иринеј објавио је 2007. године текст о трансплантацији, који је пренет на сајту СПЦ (Епископ Иринеј, 2011). Основне православне вредности на којима се заснива његов став су: „неприкосновена вредност, слобода и достојанство људске личности и светиња живота као

неопозивог дара Божје љубави“ (исто). Да би била у складу са вером, према Иринејевом схватању, трансплантација мора да задовољи следеће услове: да и донор и реципијент поступају слободно; да је донор мотивисан љубављу према ближњем (а самим тим и према богу), а не финансијским интересом или приморан сиромаштвом; да давање органа не угрози живот или здравствено стање даваоца (осим у изузетном случају када се вољно жртвује за ближњег); и да трансплант не мења људски идентитет и личност примаоца (исто). Аутор посебно упозорава на недоумице код трансплантације срца, као виталног органа, које је допустиво пресађивати само *ex cadavere* (после утврђене смрти даваоца).

Иако је донорство органа, под изнетим условима, етично и вредно за СПЦ, за цркву је главни проблем у граничењу трансплантације са питањем еутаназије, којој се све хришћанске и православне цркве у начелу супротстављају. За хришћане, смрт представља одвајање душе од тела (о чему говоре места из Библије, нпр. Пс. 145,4; Лук. 12,20), па треба одговорити на питање „када је човек дефинитивно мртав телом?“ (исто). Виталне функције организма могу се одржавати уз помоћ медицинске технологије, али се поставља дилема да ли то треба чинити и да ли би то представљало само продужено умирање. Критеријум престанка кардио-респираторних функција организма је у савременој медицини заменио критеријум мождане смрти – потпуне неактивности мозга или његових виших функција. Православни и католички теолози су једнодушни у ставу да треба несумњиво констатовати смрт даваоца, али је већина још увек опрезна у вези са доношењем такве одлуке, мада Иринеј пише да неки католички аутори препуштају медицини да одреди када је наступила мождана смрт. Питање мождане смрти често се поставља у биоетичким разматрањима из хришћанске перспективе, како због могућности грешке у проглашењу смрти (када би укидање подршке апарата резултовало убиством), тако и због опасности од утицаја интереса доктора и родбине или потребе за органом за реципијента. О проблему трансплантације срца пише и Харакас: „свакако треба бити обазрив у погледу искушења да се у таквим случајевима убрза смрт даваоца ради примаоца тог органа“ (Харакас, н.д.: 15).

Иринејев кратак текст о трансплантацији органа сасвим је у духу других текстова и докумената који су из перспективе православља разматрали ова питања. Он понавља основни став православља да достојанство човека проистиче из тога што је боголик и да због тога има право на живот и смрт достојне човека. Начин умирања је за православне хришћане важан у духовном смислу, као део припреме за вечни живот после васкрсења. Биолошко тело има вредност, јер је дар од бога и предодређено је за васкрсење, као део јединствене људске личности, тако да се ни мртво тело не сме скрнавити без претходне слободне одлуке даваоца да заве-

шта органе, што би се сматрало посмртним добротворством.

У тексту објављеном у часопису *Православље* (Стојановић, 2009), на питање верника о трансплантацији, протојереј Стојановић одговара о исправном ставу са којим у духу српског православља треба приступити одлуци о завештању органа. Он истиче да је добротворство према другим људима у духу угледања на Христа и представља даваштво органа као прилику за учешће у божјем делу: „Најузвишеније састваралаштво се догађа управо у том чину себедавања завештањем својих органа на добробит других. То завештање, наравно, никако није наше одустајање од живота [...] То је неописива радост за коју треба имати изострен животни укус“ (исто, 25). Следећи позитиван став СПЦ према трансплантацији органа, владика шабачки Лаврентије је завештањем органа постао „први великодостојник Српске православне цркве који се одлучио да својим примером помогне акцију донаторства коју води Војномедицинска академија“ („Владика Лаврентије завештао органе“, 2011).

Грчка православна црква у документу о трансплантацији органа који је усвојио њен Синод (The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee, 2007в) третира ову тему много детаљније. Документ истиче да је фокус цркве на донору органа. Примаоца органа мотивише (разумљива) жеља за продужењем живота па оцена њене вредности зависи од тога да ли ће тај живот допринети његовом спасењу, док у случају донора „духовна корист је већа ... у оној мери у којој је душа супериорна у односу на тело“ (исто, 14). Документ се такође бави питањем мождане смрти и наводи листу клиничких услова за њено утврђивање (исто, 17). Поред тога, ГПЦ препоручује да у одлуке о можданој смрти не треба да буде укључена служба за трансплантацију и да не сме да буде финансијског интереса у том процесу. ГПЦ се у овом документу категорички противи концепту „претпостављеног пристанка“ (енг. *presumed consent*) да се буде давалац органа после смрти, као неспојивом са слободном вољом даваоца.<sup>23</sup> Ипак, наводи се да родбина преминулог треба да има улогу у доношењу одлуке о донорству, уколико јој је то унапред од њега поверено.

Руска православна црква се у поглављу о биоетици у оквиру свог социјалног учења укратко бави трансплантацијом. И она види донорство као манифестацију љубави и саосећања (Основе социјалне концепције Руске православне цркве, 2007: 158) и упозорава да се због продужења живота једне особе не сме скратити живот друге (исто, 159). Као и ГПЦ, оштро се противи претпостављеној сагласности потенцијалних донора и

---

<sup>23</sup> Увођење овог концепта предвиђено је предлогом новог Закона о трансплантацији у Србији („На трансплантацију органа тренутно чека 800 пацијената“, 2016) па је питање да ли ће се СПЦ томе супротставити.

сматра је неприхватљивом, иако је у појединим земљама она законски установљена.

Иако су у великој мери међусобно сагласна, између православних биоетичких разматрања о трансплантацији у неким детаљима има и несагласности. Тако, насупрот општем ставу православних извора против комерцијализације давалаштва органа, Енгелхарт у свом обухватном делу оставља могућност да сиромашни могу продавати сопствене органе: „Докле год је такво давање из љубави према другима, нема у принципу моралне забране да се прими, или чак тражи надокнада“ (Engelhardt, 2000: 335). Као и други наведени извори, он одбацује ксенотрансплантацију (пресађивање ткива животиња на људски организам) јер сматра да би она угрозила људски идентитет. Православна биоетика највише подржава давалаштво обновљивих ткива и парних органа, којима се у најмањој мери угрожава живот донора. У том духу СПЦ, као што се види на њеном сајту, редовно подржава акције добровољног давања крви.

#### *Ставови у оквиру СПЦ о еутаназији*

Колико су ставови у оквиру СПЦ и православне биоетике према трансплантацији органа начелно позитивни, толико су ставови према еутаназији негативни. У часопису *Православље* и на сајту СПЦ објављен је став руског патријарха према овом питању (Патријарх Кирил, 2015). У тексту се јасно наводи: „У хришћанској традицији [...] господарем живота и смрти сматра се Бог. Православна Црква самоубиство сматра тешким грехом, а еутаназију изједначава са самоубиством или убиством, у зависности од тога да ли у њој учествује сам пацијент“ (Патријарх Кирил, 2015).

То што се одлучивање о еутаназији препушта докторима и самом терминално оболелом, позивајући се на појам достојанства, руски патријарх види као недопустиву злоупотребу тог појма јер људско достојанство за хришћане има темељ у трансцендентној стварности, у божанском пореклу и есхатолошкој перспективи човека. Иако је човек слободан да не следи моралне принципе и истину објављене у светим списима и да изабере оно што црква види као зло, он би тиме угрозио своје спасење. Уз абортус и хомосексуалност, еутаназија за Патријарха Кирила представља морално зло и „изругивање светињама“, легитимисано позивањем на људска права. Он одбацује основни принцип секуларне биоетике, моралну аутономију човека, која „може бити ограничена једино аутономијом другог човека“ (Патријарх Кирил, 2015) и оштро се противи секуларној либералној концепцији људских права. Легализацију и морално одобравање еутаназије он карактерише као знак моралног пропадања савременог света и у њој види претњу тоталитаризма и еугенике, сличне нацистичкој.

Став патријарха Кирила у складу је другим изворима православне

биоетике који наглашавају да болест и патња имају улогу искушења и прилика су за духовно напредовање. Он тврди да „[л]иберални приступ човеков живот посматра као апсолутну вредност, а болест и смрт као зло“, док је за хришћане, који верују у перспективу вечног постојања, болест искушење, а смрт „прелазак у други свет.“ (исто) Улога хришћана у вези са патњама неизлечиво болесних људи, како Кирил каже, јесте да се моле „за олакшање њиховог бола, пружају им помоћ и подршку“ (исто).

Као и остали извори православне биоетике, Кирил наводи да је еутаназија супротна улози лекара кога Хипократова заклетва обавезује „да чува, а не да прекида живот“ (исто). Православни верник, свеједно, треба да прихвати смрт и да не покушава да живи што је могуће дуже, чак и кад виталне функције организма отказују: „продужавање живота вештачким средствима када фактички функционишу само поједини органи не може бити посматрано као обавезан и у свим случајевима пожељан задатак медицине“ (исто). Дакле, иако лекари треба да чувају живот, они то не треба да чине по сваку цену, па се чини да православна биоетика не искључује као могућност процену да живот не треба одржавати. Налажење те границе у сваком појединачном случају укључује процену свих елемената ситуације и допуштање божјој вољи да се открије.

Добротворни фонд Српске православне цркве „Човекољубље“ бавио се овом темом и објавио предлог практичне политике у вези са палијативним збрињавањем терминално болесних у Србији (Макојевић, 2011). У тексту који је писало више аутора (из области теологије, друштвених наука и медицине) указује се на приступ СПЦ патњи неизлечиво болесних особа у последњим фазама болести, које се неизбежно ближе смрти. Као основни циљеви палијативне неге наводе се квалитет живота болесника, смањење патње и достојанствено умирање. Црква види патњу као „шири феномен од страдања и комплексније искуство од нечега што треба, по сваку цену, ублажити или укинути“ (исто, 11), мада је рад на ублажавању патње дужност хришћана. У оквиру „холистичког“ приступа терминално оболелима, аутори виде улогу цркве у помагању болеснима да открију дубљи смисао патње.

Вредности православне етике у односу према терминално болеснима и умирућима, као и другим категоријама људи и деце у стању потребе, заснивају се на филантропској традицији цркве и њеном учењу о добротворности и саучествовању у патњи који су мотивисани милосрђем, саосећањем и љубављу према другим људима, по угледу на Исуса Христа. Када се брине о старима и болеснима, поред задовољавања осталих потреба, „нагласак цркве је на шанси за рефлексију о свом животу и покајање, тако да орјентише особу ка Богу“ (Vantsos & Kiroudi, 2007: 265) Укључивањем у литургијски живот и кроз обред миропомазана, црква се

труди да испуни духовне потребе старих и болесних и да их припреми за вечни живот.

У документу о еутаназији, који је усвојио Сабор Грчке православне цркве (The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee, 2007), изричито се осуђује сваки покушај да се о тренутку смрти одлучи људском вољом, јер је то против светости живота и представља грех. Поред тога, вера у чудесно излечење представља значајно место у православном учењу. Документ садржи и разматрање о психосоцијалним узроцима еутаназије, где упозорава да се болесни могу одлучити на тај потез под притиском очаја и депресије, недовољне подршке ближњих или због представе да су на терету друштву. Међутим, уводи се и могућност да у случају несвесних болесника, за чије излечење нема наде, доктори и родбина могу да одлуче по својој савести о одржавању живота. У случају да интервенције доктора не лече, већ производе патњу, сматра се да живот не треба по сваку цену продужавати. ГПЦ се, ипак, изричито негативно изјашњава о активној еутаназији и сматра да никако не треба да буде легална јер представља комбинацију убиства и самоубиства.

У поглављу о биоетици у социјалном учењу Руске православне цркве (Основе социјалне концепције Руске православне цркве, 2007), као што и партијарх Кирил истиче, наводи се да вештачко одржавање у животу није пожељно, јер оспорава право на мирну смрт. Умирући треба свесно да се припреми за смрт, учествујући у сакраменту миропомоцања, а палијативна нега болесних треба да укључује и свештенике (за шта се залаже и ГПЦ). РПЦ изражава сумњу да би легализовање еутаназије омогућило убијање смртно болесних пацијената, посебно сиромашних, и карактерише еутаназију као резултат пропасти саосећања и милости.

#### *Ставови у оквиру СПЦ о биометрији и осталим биоетичким темама*

Једно од биоетичких питања по коме се СПЦ највише ангажовала било је противљење усвајању закона о биометријским личним картама у Србији 2006. године. У питању је била амбициозна и у јавности видљива иницијатива СПЦ против усвајања закона, која је, како часопис *Православље* тврди (Суботић, 2007), уродила плодом у виду доношења уредбе Владе Србије о добровољности уграђивања чипа са биометријским подацима у личне карте грађана. Црква се том приликом сврстала уз невладине организације и неке анархистичке групе, упозоравајући на могуће тоталитарне импликације укидања права на приватност грађана, што би се могло десити уколико би сви подаци о њима били обједињени и уколико би били искоришћени на неовлашћене начине.

У „Жичком апелу“ (2006) који представља декларацију донету на „Симпосиону о електронским личним картама“, коју је подржао жички епископ, износи се став да се „иза целог пројекта нових идентификацио-

них докумената крије најтежи тоталитаризам потпуно супротан хришћанском разумевању света и живота, и погубан за људско достојанство и слободу“ („Жички апел“, 2006: 1). Аутори ове декларације позивају све чиниоце од друштвеног и интелектуалног значаја да се одупру „новом европском тоталитаризму“ и да заштите право на приговор савести за оне који не желе да имају биометријску личну карту. У разради ставова СПЦ учествовао је теолог и информатичар Оливер Суботић, који је написао више радова и књигу на ову тему (Суботић, 2007), које је разматрао и Сабор СПЦ.<sup>24</sup>

Православна биоетика бави се и темама родног и сексуалног идентитета. Слободе и права на основу рода и сексуалности црква осуђује и сматра их кршењем боже воље, хришћанског схватања брака и људске природе, и неприхватањем тела, каквим га је бог створио. Осуда сексуалних и родних права и слобода од стране цркве праћена је, додуше, пасторалним елементом прихватања оних који признају своје грехе. У једном предлогу за увођење биоетике у програм веронауке у Србији (Костић, 2008) набројане су као биоетичке теме које би могле да интересују младе и сексуалне девијантности (међу којима су наведени хомосексуалност, педофилија, промискуитет и „дивљи бракови“) и болести зависности.

### Закључак

Преглед извора о биоетичким питањима у оквиру Српске православне цркве, доступних верницима и широј јавности, показао је да су они доминантно сагласни са усвојеним документима Руске и Грчке православне цркве и делима америчких православних биоетичара. Публиковање биоетичких ставова у часопису *Православље* и на сајту Српске православне цркве показује да се СПЦ упустила у образлагање вере у контексту биоетике. Међутим, њен ангажман и даље карактерише непостојање званично усвојеног и систематизованог биоетичког учења, а поједини ставови које доносе тела СПЦ остају недоступни јавности.

Сајтови на којима свештеници саветују вернике и форуми на којима верници дискутују показују да постоји интересовање јавности за став СПЦ о биоетичким темама. По питању репродуктивних технологија појављују се различити ставови свештеника у којима се узима у обзир не само слово теолошких извора, него и практичне потребе верника и обавеза пастирског старања. Елементи осуде грешности савременог света на појединим местима су наглашенији, нарочито када се ради о појавама које

---

<sup>24</sup> Ипак, званичан став о биометрији Сабор СПЦ није донео.

православље изричито осуђује (еутаназија, права и слободе на основу сексуалних и родних идентитета, као и неке врсте репродуктивних технологија и поступака), а људска права се понегде оштро критикују.

Развој биоетике у оквиру СПЦ карактеришу противуречне тенденције. Са једне стране, чине се искораци ка ангажовању у свету, према јавности и верницима и објављују се поједини ставови, а са друге стране, неки ставови се не објављују и нема систематизације по областима. Потребе верника и пример других православних цркви могу да подстакну формулисање и објављивање биоетичких ставова. Ипак, темељна теолошка уверења и традиција цркве, наглашавање разлика у односу на католичку теологију и оштра осуда неких појава у савременом свету не погодују развоју биоетике у оквиру СПЦ у атмосфери транспарентности и дијалога са целокупном српском јавношћу.

### Литература

- Агађаниан, А. (2010) „Пробој у модерност, апологија традиционализма – поглед руског православља на друштво и културу из компаративне перспективе“ у: Д. Б. Ђорђевић, М. Јовановић (прир.), *Мозгућности и донети социјалног учења православља и православне цркве* (стр. 235–259). Београд: Фондација Конрад Аденауер, Југословенско удружење за научно истраживање религије.
- Biagio, J. (2000) „Therapeutic cloning: How it is done; possible benefits“. Преузето са: [http://www.religioustolerance.org/clo\\_ther.htm](http://www.religioustolerance.org/clo_ther.htm)
- Биговић, Р. (прир.) (2009) *Људска права у хришћанској традицији*. Београд: Службени гласник.
- Vantsos, M., Kiroudi, M. (2007) „An Orthodox view of philanthropy and Church Diaconia“, *Christian Bioethics* 13: 251–268.
- „Вештачка оплодња“ (2008, 28. октобар) Преузето са: <https://svetosavlje.org/vestacka-oplodnja-3/>.
- „Вантелесна оплодња“ (2011, 28. јануар) Преузето са: <https://svetosavlje.org/vantelesna-oplodnja/>.
- „Владика Лаврентије завештао органе“ (2011, 22. јануар) Преузето са: [www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/830626/vladika-lavrentije-zavestao-organe.html](http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/830626/vladika-lavrentije-zavestao-organe.html).
- Дабић, П. (2009) „Родни проблеми у хришћанском браку“. *Радио Светигора*. Подкаст. Преузето са: <http://www.svetigora.com/node/6469>.
- „Духовни разговор о Гаврила са сестром Б.“ (н.д.) Преузето са: <http://www.manastir-lepavina.org/duhovnik/?read=2028>.

- Ђорђевић, Д. Б., Јовановић, М. (прир.) (2010) *Мозгућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*. Београд: Фондација Конрад Аденауер, Југословенско удружење за научно истраживање религије.
- Engelhardt, H. T. (2000) *The foundations of Christian bioethics*. Lisse, Abingdon, Exton, Tokyo: Swets & Zeitlinger.
- Engelhardt, H. T. (2011) „Orthodox Christian bioethics: Some foundational differences from Western Christian bioethics“. *Studies in Christian Ethics*, 24(4): 487–499.
- Епископ Иринеј (2011, 26. јануар) „Укратко о трансплантацији“. Преузето са: [http://spc.rs/sr/ukratko\\_o\\_transplantaciji](http://spc.rs/sr/ukratko_o_transplantaciji).
- „Жички апел“ (2006) *Жички благовесник*. јули/септембар 2006: 1-3.
- Костић, С. (2008, 29. септембар) „Биоетика на часовима верске наставе“. Преузето са: [http://www.spc.rs/sr/bioetika\\_na\\_casovima\\_verse\\_nastave](http://www.spc.rs/sr/bioetika_na_casovima_verse_nastave).
- Крстић, З. (2012а) „Социјално учење у православној теологији“ у: *Православље и модерност. Теме практичне теологије* (стр. 177–187). Београд: Службени гласник.
- Крстић, З. (2012б) „Основи социјалне концепције Руске православне цркве“ у: *Православље и модерност. Теме практичне теологије* (стр. 189–193). Београд: Службени гласник.
- Лазић, С. (2010) „Разговор са проф. др Здравком Пенем: Вештачка оплодња и хришћански етос“. *Православље*, 1027-1028: 32-34.
- Макојевић, Д. (прир.) (2011) *Људска права терминално оболелих*. Београд: Човекољубље.
- Metropolitan Nikolaos (2011) „Church and Bioethics in Greece“. *Studies in Christian Ethics*, 24(4): 415–427.
- „На трансплантацију органа тренутно чека 800 пацијената“ (2016, 6. јун). Преузето са: [http://www.b92.net/zdravlje/vesti.php?yyyy=2016&mm=06&nav\\_id=1140364](http://www.b92.net/zdravlje/vesti.php?yyyy=2016&mm=06&nav_id=1140364)
- „Одржана седница православне комисије за биоетику“ (2011, 1. јун). Преузето са: [http://spc.rs/sr/odrzana\\_sednica\\_pravoslavne\\_komisije\\_za\\_bioetiku](http://spc.rs/sr/odrzana_sednica_pravoslavne_komisije_za_bioetiku)
- Основе социјалне концепције Руске православне цркве* (2007). Нови Сад: Беседа.
- Папско веће за правду и мир (2006) *Основе социјалног учења Католичке цркве*. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Београдска надбискупија.
- Патријарх Кирил (2015) „Право на еутаназију' и морална одговорност“. *Православље*, 1150: 22–25.
- Раденковић, Г. (2011, 14. септембар) „Вештачка оплодња: граница када човек постаје човек“. Преузето са: [http://www.spc.rs/sr/veshtachka\\_oplodnja\\_granica\\_kada\\_chovek\\_postaje\\_chovek](http://www.spc.rs/sr/veshtachka_oplodnja_granica_kada_chovek_postaje_chovek).

- Radford Ruether, R. (2008) „Women, reproductive rights and the Catholic Church“. *Feminist Theology*, 16: 184–193.
- „Религија и трансплантација“ (н.д.) Преузето са: [http://srbijazatransplantaciju.com/religija\\_i\\_transplantacija.html](http://srbijazatransplantaciju.com/religija_i_transplantacija.html).
- „Религија и трансплантација – наставак“ (н.д.) Преузето са: [http://srbijazatransplantaciju.com/religija\\_i\\_transplantacija-nastavak.html](http://srbijazatransplantaciju.com/religija_i_transplantacija-nastavak.html).
- Стојановић, Љ. (2009) „Став Цркве у вези са завештањем органа“. *Православље* 1021: 24–25.
- Суботић, О. (2007, 1. децембар) "Биометријски системи идентификације". *Православље* 977: 28–30.
- „Терапијска примена матичних ћелија“ (2011, 6. април) Преузето са: [http://www.spc.rs/eng/terapijska\\_primena\\_maticnih\\_celija](http://www.spc.rs/eng/terapijska_primena_maticnih_celija).
- The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee (2007a) „Basic Positions on the Ethics of Assisted Reproduction“. Преузето са: <http://www.bioethics.org.gr/en/Assisted%20Reproduction4l.pdf>.
- The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee (2007б) „Basic positions on the ethics of Euthanasia“. Преузето са: <http://web.archive.org/web/20071027215939/http://www.bioethics.org.gr/en/Euthanasia4l.pdf>.
- The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee (2007в) „Basic positions on the ethics of Transplantations“. Преузето са: <http://web.archive.org/web/20071027215957/http://www.bioethics.org.gr/en/Transplantations4l.pdf>.
- Harakas, S. (1991) „Eastern Orthodox bioethics“ у В. А. Brody, В. А. Lustig, Н. Т. Engelhardt, Jr., & L. В. McCullough (Eds.), *Bioethics yearbook. Volume 1. Theological developments in bioethics: 1988-1990* (pp. 85–101). Dordrecht: Springer Science +Business Media.
- Harakas, S. (1993) "An Eastern Orthodox approach to bioethics". *The Journal of Medicine and Philosophy*, 18: 531–548.
- Харакас, С. (н.д.) „Ради здравља тела и душе – православни увод у биоетику“. Преузето са: <http://www.pravoslovo.net/tekstovi/medicina/bioetika.pdf>.

Ana Andrejić

POSITIONS ON BIOETHICAL ISSUES WITHIN SERBIAN ORTHODOX  
CHURCH IN THE CONTEXT OF ORTHODOX BIOETHICS

*Summary:* The paper presents a review of positions on main bioethical problems within Serbian Orthodox Church. Review includes texts accessible to believers and wider public, which are published in *Pravoslavlje* journal, a publication of the Synod of SOC, in „bioethics“ column on official web-site of SOC, as well as on other web-sites. In order to convey a more complete survey of positions of orthodox bioethics, the review is supplemented with positions from adopted documents on bioethics of Russian and Greek Orthodox Churches, and from the works of American Orthodox bioethicians. The paper also discusses historical and theological specificities in the development of Orthodox bioethics in relation to Catholic bioethics.

*Key words:* Orthodox Christian bioethics, Serbian Orthodox Church, reproductive technologies, eutanasia, organ transplantation.



## ПРАВОСЛАВНА РАДНА ЕТИКА НА ПРИМЕРУ РУСИЈЕ

*Сажетак:* Рад представља покушај да се, полазећи од манастирске радне етике – која се кроз векове у православљу није значајно мењала – преко економске етике СССР-а до данашњих дана, изложе елементи аутентично православне радне етике на примеру Русије. Искуство Русије даје целовиту слику православне радне етике која је према истраживањима скривено деловала и у совјетској атеистичкој ери. Такође, дат је осврт и на схватање рада у социјалном учењу Руске православне цркве.

До сада је, углавном, православна радна етика сагледавана у поређењу са Веберовим концептом "протестантске етике" где је давано преимућство протестантизму. Готово по правилу, доносили би се закључци о инфериорној православној радној етици или, пак, о непостојању аутентичне радне етике на православном Истоку. Излагањем новијих резултата истраживања у овом раду тежило се ка томе да се направи искорак из давно постављеног теоријског оквира и о православној радној етици проговори њеним језиком, као и да се открију елементи који је конституишу.

Она, на примеру Русије, јасно показује континуирано трајање у историји. У мери у којој она буде била покретач и чинилац економског деловања у савременој Русији (али и осталим доминантно православним друштвима), утолико ће социологија убудуће о њој говорити као о једном од алтернативних модела друштвеног и економског развоја у светлу владајуће кризе неолиберализма.

*Кључне речи:* православље, радна етика, манастирска етика, економска идеологија, догма.

### Увод

Макс Вебер, класик социолошке мисли, заслужан је по много чему за утемељење социологије као науке. У његовом богатом научном делу издваја се и то што је довео у везу религијску етику и економски развој.

Проучавајући, пре свега, протестантску етику (понајвише калвинизам) и упоређујући га са етиком римокатоличанства у делу *Протестантска етика и дух капитализма*, увидео је да постоји блиска веза између духа модерног капитализма и протестантске етике. Наравно, Вебер је заступао став да је протестантска етика један од нужних услова за развој модерног капитализма, али не и једини. У свом богатом опусу проучавао је и пословне етике других светских религија (будизма, конфучијанства, хиндуизма, древног јудаизма итд.). Међутим, са православљем се није непосредно сусретао већ је о њему добијао нека посредна сазнања (углавном преко дела Лава Николајевича Толстоја).<sup>25</sup>

У социолошкој литератури мало је пажње посвећено православљу, па самим тим и православној радној етици. Дуго се на православље гледало под утицајем Вебера, дајући преимућство протестантској „етици позива“ над „контемплацијом“ у православљу. Говорило се о унутарсветовној аскези протестаната, с једне, и вансветовној аскези православља, с друге стране. Чини се, ипак, да радна етика у православљу остаје у великој мери непознаница.

Отуда овај рад представља скромни допринос осветљавању елементарне православне радне етике на примеру Русије. Русија као најбројнија већински православна земља је погодна за разматрање јер је могуће нека новија истраживања укрстити са историјском перспективом на коју се ослањају.

### Спор „стјажатеља“ и „нестјажатеља“ у Руској цркви XVI века

На почетку, неопходно је проговорити о спору између „стјажатеља“ и „нестјажатеља“<sup>26</sup> (настао у Руској цркви XVI века) као спор активног и контемплативног принципа у православљу. Овај, у руској религиозној мисли и монашкој пракси дуго вођени спор, на неки начин је присутан и данас и упућује на сву сложеност православне религије. Он има значајне последице по уобличавање православне радне етике у целини.

Повод за избијање сукоба између „јосифљана“ (стјажатеља) и нестјажатеља било је питање поседовања и управљања манастирским селима и имовином. Манастири, као и црквена јерархија тадашње Русије, под својом контролом држали су знатну површину земљишта које је за њихове потребе обрађивао полуслободни сталеж сељака. Сматра се да је

---

<sup>25</sup> О овоме опширније видети: Бус, А.с.Е. (1994) *Макс Вебер и Азија*.

<sup>26</sup> Стјажатељи и нестјажатељи су изрази за две струје у руском православљу XVI века, а најбоље бисмо ове називе могли превести као: стицатељи и нестицатељи. У руском језику: „стяжатель“, „стјажатель“ – „особа која са успехом стиче новац“.

до реформи Петра Великог у власништву Руске цркве било око 20% укупног земљишта. С друге стране, интересантан је податак да петина манастира није имала никаквих имања или зависних сељака (Петровић, 2007: 123).

Водећи представник стјажатеља био је Јосиф Волоколамски, а нестјажатеља Нил Сорски.<sup>27</sup> Мотиви спора Јосифа Волоколамског и Нила Сорског нису били материјалне природе. Са ове временске удаљености може се рећи да су се њихова виђења монашког подвига потпуно разликовала, али су имала идентичне циљеве – „задобити благодат Божију и живот вјечни кроз монаштво и монашки подвиг“ (Петровић, 2007: 160). Материјални моменат је превладавао код московских владара који су покушавали да одузму поседе у власништву Цркве и расподеле их према свом нахођењу.

Преподобни Нил Сорски буну се против експлоатације сељака од стране манастира, иако је положај сељака на манастирским имањима био повлашћенији у односу на оне на имањима других земљопоседника. Он није говорио у категоријама побољшања њиховог положаја. Говорио је да је владање људима у супротности са етичко-аскетским погледима на односе монаха са окружењем (исто, 165–166).

„Живети у постојаној молитви од плодова свога рада“ јесте основно што је тражио при покушају реформе монаштва у Русији. Духовно богат монах је од много веће користи монашкој заједници и својој околини. Стога везе монаха са спољним светом, старање које за собом повлачи управљање селима, одвлачи монаха од сакупљања духовних блага која су претежнија и важнија од материјалних (исто, 167).

Преподобни Јосиф има други приступ питању поседовања манастирских села. Идеал добро уређеног и напредног манастира јесте богат манастир. Он је претпостављао сиромаштво монаха наспрам манастирског богатства. Смисао обезбеђивања материјалних добара је зарад што бољих услова живота монаха. Нил Сорски се залагао за скитски тип монашког живота који је суровији од општежитељног (заједничког). Јосиф Волоколамски је увиђао да, ипак, већи део монаштва није спреман на суровији пустињачки или скитски начин живота, већ је за неки „комфоријни“ вид монашког живота. Отуда и потреба за средствима како би се издржавала многобројна манастирска братства у општежитељним манастирима (исто, 168).

Такође, Јосиф у манастиру види расадник кадрова који ће водити Цркву, а они морају добити најбоље могуће образовање. Манастири, да-

---

<sup>27</sup> Иако су имали различите, супротстављене концепције, обојица су од стране Православне цркве проглашени свецима – преподобнима (прим. М.С).

кле, схваћени као религијски и просветни центри, захтевају подмиривање материјалних издатака, како би неометано функционисали. Зато су потребна манастирска села као извор прихода. Због бројних обавеза у манастиру (богослужења, лично молитвено правило, образовање) монаси нису имали времена да се брину око материјалних потреба (исто, 170). Оваквом организацијом сви су укључени у заједнички покрет од свеопштег националног значаја.

У Руској цркви XVI века било је подвижника који су упражњавали исихастички облик монашког подвига. „Но они су се повлачили у ненасељене и неприступачне дивљине Русије, а вођство Цркве и њене односе са властима полако су препуштали стјажатељима“ (исто, 172).

Етички проблем поседовања села од стране манастира и Цркве у критици нестјажатеља своди се на питање искоришћавања народног труда и рада од стране монаха. „Монах, претходно се одрекавши трулежног свијета са циљем уподобљавања Богу, враћа се у тај исти свијет како би владао и управљао народом, одузимајући плодове њиховог труда за манастирске потребе.“ (исто, 323). Однос господара и слуге се напросто наметао између монаха и сељака, онда када су манастири постали власници неког села. То је основа етичког проблема (исто, 324).

Стјажатељи правдају власништво над селима потребом остварења виших циљева: образовање, градња храмова... Прихватањем кметства као радне снаге на манастирским имањима, слобода човека као вредност бива угрожена, примедба је нестјажатеља.

Прихватањем феудалног економског поретка и усмереношћу ка вишим циљевима, стјажатељи су блиско сарађивали са властима и били на руководећим положајима у Цркви. Нестјажатељи су се, пак, повлачили у ненастањена и теже приступачна места.

Заправо, овде се ради о два типа аскезе. Стјажатељи су били склонији овозвештој аскези и њихов покрет одликује више хуманистички карактер. Мада, ова тврдња не стоји у потпуности јер се од самих монаха очекивао строги подвиг и уздржање од овоземаљских благодети.

Нестјажатељи су више окренути вансветовној аскези. То није подразумевало потпуно контемплативан живот. Монаси су морали да се издржавају од свог личног рада.

Стјажатељи су активно приступали решавању (у хуманистичком смислу) социјалних неједнакости које су постојале у руском друштву, организовањем јавних кухиња, болница и домова за незбринуту децу, као што је то чинио Јосиф Волоколамски. Суштина проблема се на тај начин није могла решити, већ су само ублажаване његове разорне последице (исто, 326).

Руска црква се никада кроз своју историју није ослободила ове дилеме око које се тако бурно расправљало у XVI веку. Ниједна групација

није доживела потпуни пораз, обе су увек је имала своје присталице. Стјажатељи су представљали већину у цркви, али ни нестјажатељи нису представљали незнатну мањину. Одстранити једну групацију из живота Руске цркве било је немогуће зато што су оне једино у чврстој органској вези градиле аутентичан руски израз православља. Једноставно и једни и други су дали свој допринос (исто, 331).

Може се закључити идеалнотипски да у руској традицији, као и у грчкој, постоје два принципа која руководе православну цркву – активистички и контемплативни. Стајажатеље, с једне, можемо упоредити са активизмом Василија Великог а нестјажатеље са контемплативном, пасивном аскезом Григорија Паламе и исихастичког покрета, с друге стране. Они не морају обавезно увек бити у међусобном сукобу, као што је то био случај у Русији XVI века, али евидентно је да коегзистирају у православљу до данас. Притом, много ближе Веберовој протестантској етици су поменуте активистичке тенденције.

Стјажатељи су сличнији монашким редовима са Запада и никако не подлежу Веберовој дефиницији оријенталног монаштва као „неосмишљеног бежања и виртуозног самомучења“ (Вебер, 2011: 78). Међутим, они нису имали припремну улогу за појаву рационалног капитализма. Једна група разлога налази се у самом православном учењу које не укључује појам предестинације. И једна и друга монашка фракција, иако међусобно сукобљене, имају исти циљ: „задобити благодат Божију и живот вјечни кроз монаштво и монашки подвиг“ (Петровић, 2007: 160), што су извансветовни циљеви.<sup>28</sup>

### Примена Веберовог схватања „етике“ у истраживању савремених манастирских заједница у Руској православној цркви

Тему манастирске етике која је вековима, може се рећи, остала непромењена, даље је обрађивао Иван Забајев (Забаев), руски социолог религије. Под утицајем Веберових књига, Забајев је најпре почео да истражује радну етику манастира Руске православне цркве. С једне стране, био је заинтересован за социјално-економске доктрине РПЦ, а са друге за економску праксу манастира.

---

<sup>28</sup> “Исихасти су развили и одржавали традицију личне молитве и дубоке контемплације. Киновити су практиковали цео систем литургије, наглашавајући организовано заједништво. Исихасти и киновити припадају истој, јединственој монашкој традицији. Међу њима нема богословских супротности. Они ће бити прослеђени као припадници јединствене монашке духовности“ (Георгијева, 1995: 15).

Ценећи Веберов рад, Забајев о актуелности *Протестантске етике* данас, ипак, има критичко гледиште, позивајући се на чињеницу да је ова студија кроз цео XX век критикована и допуњавана, а почетком 1970-их Веберови аргументи су наишли на „тешку критику“ (Zabaev, 2011: 80). Међутим, оно што је неоспорно и логички консеквентно код Вебера је сам појам „етике“. Аутор се концентрише на Веберов концепт етике у емпиријским истраживањима и повезује са искуством схватања овог концепта у манастирским заједницама у Руској православној цркви.

Битна чињеница у Забајевој концепцији је разликовање *економске етике* и *економске идеологије*. Под економском идеологијом он подразумева рационални систем идеја о економији (Zabaev, 2011: 83). За њега Веберов допринос није пресудан на пољу проучавања економске идеологије, већ догме. Вебер сматра да је одређена религија условљена догмом (која се испољава кроз верску праксу). Она формулише одређену етику, која повезује свакодневни живот верника са принципима остваривања највишег добра описаног у догми (Zabaev, 2011: 84).

Прихваћено је мишљење да се православље, за разлику од протестантизма, уопште не бави овоземаљским стварима, па тако никада није ни утицало на економију. Многи социолози се држе тог мишљења. Међутим, чини се да оно није могло, а да нема утицаја у време када је манастирима припадала трећина земље, многи од њих су имали јаку економију, а земљорадници су чинили највећи део становништва Русије. Ово је итекако било изражено у XVI веку, а велике успехе у вођењу манастирске економије имала је фракција *Јосифљана* или *стјажатеља* у РПЦ, о чему је већ било речи.

На основу проучавања теолошке и лаичке литературе везане за овај проблем, Забајев је поставио две премисе:

- Прва је да је *економска делатност стимулисана православљем*. Питање је само у ком правцу је православље подстицало те економске активности.
- Друга је да се *православни однос према економској активности разликује од протестантског*. Овде се наметнуло питање: какав сми-сао православци налазе у економској делатности ?

Забајев је потом прешао на проучавање ових заједница служећи се методом посматрања са учествовањем. С обзиром на то да се православни живот, посебно у манастиру, није много изменио у односу на XVI век, био је идеалан за истраживање. Разлог за проучавање манастирске културе сажео је у тврдњи да је улога монаштва била изузетно важна за руско православље. У Русији су манастири задржали свој утицај не само у XIII или XVI, него и у XIX веку. У XVI веку припадала им је трећина земљишног фонда. Такође, контакт између манастира и света био је кроз векове веома значајан. Ако се у обзир узме да су манастирску заједницу

осим монаха чинили и велики број ходочасника, сталних и повремених радника у манастиру, долази се до податка, да је нпр. у другој половини XIX века у Русији било 828 манастира, те је у непосредном контакту са њима било 10% становништва земље. То значи да су се идеје православне етике шириле међу становништвом (Забаев, 2012: 9).

Показало се да се кључне категорије којима се монаси данас служе, како у црквеној комуникацији, тако и у проповедима мирјанима у циљу подстицања привредне активности, поклапају са оним из XIX века. Отуда и релевантност проучавања манастирских заједница и манастирских економија данас. Наиме, главне категорије у православљу су категорије *Божје воље* и *промисли Божје*. Оне се користе у објашњавању улоге човека у сопственом спасењу. У православљу човек је слободно биће и постоји слобода његовог делања. Спасење човека, дакле, зависи у великој мери од њега самог. Православни делатник треба себе тако да усмерава да његова воља буде управљена према Божјој вољи. Идеал би био да своју вољу саобрази Божјој у потпуности. При томе, делатник у православљу налази низ пракси које томе доприносе. Две најважније су *послушање* и *смирење*.

У основи *послушања* стоји представа да је воља Божја увек „у праву“ те је за човека најбоље да себе повери тој вољи и да ради онако како она захтева. Тада су обе воље синхронизоване и то води директно спасењу. Проблем настаје у томе како да човек препозна вољу Божју. У томе му помажу духовно искуснији људи (духовници, свештеници, а у социјализму ту улогу играју људи из световне управе). За разлику од материјалног успеха у вршењу позива у протестантизму, у православљу показатељ слагања с Божјом вољом је мишљење човека ближег Богу, тј. духовно искуснијег.

„Послушање је гроб сопствене воље, рађање смирења“ каже преподобни Јован Лествичник. Показатељ изабраности у протестантизму је материјално изражен успех, а у православљу је тај показатељ смирење. Овде се ради о извесној језичкој сложености. Наиме, као што у немачком језику *Veruf* означава истовремено и професију и позив, тако и руска реч *послушание* (послушање) указује на однос према Божјој вољи, али и на делање које обезбеђује њену реализацију, па тако игуман или економ „раздељује послушања“<sup>29</sup> (Забаев, 2012: 6-7).

Боравећи у разним манастирима Руске православне цркве, Забајев је могао да упозна принципе манастирске економије у разним ситуаци-

---

<sup>29</sup> Ово значење категорије *послушања* универзално је у православљу, па тако и у српским манастирима. Српски језик за описивање односа према Божјој вољи познаје и реч *послушност* која је аналогна *послушању*. Тако нпр.: монах је у *послушности/послушању* свом духовнику и беспоговорно прихвата *послушање* које му је поверено (прим. М.С.)

јама. Наиме, било је ту добростојећих манастира који су могли да приуште себи да не раде, док је било и оних који су тешко зарађивали за основна средства. Корист од послушања је, пре свега, у утрошеном времену које би делатник услед нерада утрошио на грех. Са становишта онога који извршава послушање, „сваки рад треба схватити као Богом дан“ (Теофан Затворник) јер је сваки рад ту ради смирења и послушања.

Питање које се на крају намеће јесте: колико је манастирска радна етика применљива на православце ван манастира (мирјане, лаике)? Према Забајевљевом схватању, применљива је у великој мери. У тим случајевима категорију *послушања* замењује категорија *благослова* духовника. Благослов је категорија која замењује апсолутно послушање јер је оно немогуће за економије-мирјане. Мотивација њихових делатности слична је мотивацији житеља манастира. Одговорност се распоређује хијерархијски на онога који даје благослов и онога који нешто ради (по благослову). Ово је уједно одговор на недоумицу – да ли се добија нека „инфантилна етика“ ако се не ради из осећаја одговорности, већ да би се утрошило време и избегла искушења. Дакле, највећа одговорност је на ономе који даје послушање али је расподељена и ономе који га извршава. Православни хришћанин економију и спасење прихвата као две независне ствари, док је протестанту напредак мера успеха, а сама економија – средство за спасење. На крају, Забајев своје истраживање сажима скоро шематизовано: „Ако у веберовском протестантизму између протестаната и Бога стоји успех, онда у православљу између православног и Бога стоји смирење. [...] Свака варијанта има своје јаке и слабе стране са економске тачке гледишта“.<sup>30</sup>

### Православна етика и „дух социјализма“

Ову проблематику Забајев је проширио формулисањем хипотезе о православној етици и „духу социјализма“. Хипотеза је постављена на основу података до којих је дошао својим истраживањима совјетске економије. На тај закључак навела га је чињеница да је у првих десет година совјетске власти „совјетска економија учинила гигантски помак... [јер] ...су большевици у почетку умешно користили вековима формиран „менталитет“ руског човека (могуће, несвесно)“. Према Забајеву, то је *покретачка економија* која је подразумевала „да се сви радни ресурси стављају под један велики пројекат“ што често на Западу није било оствариво у капиталистичкој економији. Успешна декада совјетске економије била је

---

<sup>30</sup> [http://www.manastir-lepavina.org/arhiva/novosti/index.php/weblog/detaljnije/zli\\_duh\\_tebe\\_lenjoscu\\_a\\_ti\\_njega\\_cetkom/](http://www.manastir-lepavina.org/arhiva/novosti/index.php/weblog/detaljnije/zli_duh_tebe_lenjoscu_a_ti_njega_cetkom/)

могућа у држави као што је Русија. За разлику од Запада, где се субјективност и самосталност делања (у различитим временима) може приписати цркви, феудалцима, градовима, буржоазiji, сељацима-сопственицима, у Русији је *држава* одређивала правац развоја друштва. Слој који је представљао државу и контролисао чворне тачке живота земље био је чиновнички. Чиновници су имали кључну улогу и у царској и у совјетској епохи, поготово у првим деценијама када социјалистичка власт није имала своје чиновнике. Аутор се фокусирао на питање колики је удео православне етике у формирању тог чиновништва?

Поред економске етике манастирских заједница, од пресудног значаја за усвајање образаца те православне етике међу становништвом Русије био је вишевековни утицај православних манастира који се остваривао кроз директан контакт са становништвом. Тај контакт се остваривао на различите начине, било повременим боравком мирјана и радом у манастирима или, пак, доласком поклоника и деловањем на становништво путем монашких (свештеничких) проповеди.

Осим монаха и парохијско свештенство – ближе обичном свету у насељима – било је упознато са тим нормама, усвајало и практиковало у свом животу и проповедало о категоријама *послушања* и *смирења* о којима је било речи у претходном поглављу.

Такође, изучавајући писани споменик руске литературе *Домострој* из XVI века (зборник правила, савета и препорука о целокупном животу човека и породице) Забајев је закључио да он садржи категорије послушања, смирења, казне и поуке. *Домострој* је био једини текст који је практично описивао православну етику мирјана. Важно је напоменути да категорије „поука“ и „послушање“ регулишу међусобни однос различитих рангова. Практично речено, свештеник је дужан да подучава мирјанина, мирјанин своју жену, родитељи заједно своју децу, а у обрнутом правцу важила је категорија послушања.<sup>31</sup> Овај текст имао је огроман утицај међу свим сталежима, може се рећи вековима, па и у периоду непосредно пре револуције у Русији (Забаев, 2012: 8).

Трећи значајан фактор потиче из XVIII века, када је у Русији дошло до „хиперпродукције свештенства“. Пошто је само један син могао да наследи оца у парохији, остала свештеничка деца<sup>32</sup> су добровољно или принудно бирала друга занимања. „Сувишни“ попови распоређивани су у друге сталеже: административни радници у бирократију, војници у војску, а многи међу њима бирали су каријеру научника, доктора или учитеља.

---

<sup>31</sup> Тако деца треба да слушају родитеље, жена мужа, а муж кнеза и духовна лица.

<sup>32</sup> „Наталитет је у свештеничким породицама био врло висок јер је на сваки брак долазило по петоро-шесторо деце“ (Забаев, 2012: 13).

Тако је, на пример, 1858. године удео свештеника у укупном становништву Русије био 1%, али је удео свештеничке деце међу световним професијама био много већи (међу школским предавачима, на пример, 35%, а лекарима 30%). У истом том периоду удео свештеничке деце међу чиновницима био је око 20 %. То су све били богослови по образовању (Забаев, 2012: 14).<sup>33</sup>

У државном апарату, дакле, континуирано је постојао прилично висок удео оних који су били носиоци етике послушања и смирења, већ усвојене у породицама из којих су потекли и у богословијама у којима су се образовали. Овај слој је био сачињен од свештеничке деце, али и свих других васпитаника који су уписивали богословије. После револуције, млада совјетска држава није успела да створи своје професионалце па су се користиле услуге “буржоаских стручњака”, а државни апарат је морао бити попуњаван бившим царским чиновницима. Тако је нпр. 1918. године удео оваквих чиновника у Народним комесаријатима за пољопривреду био 58,5%, а за здравље 60,9%. Предреволуционарних стручњака је било и у безбедоносним установама (НКВД – 46,2%, Револуционарни суд – 36,8 %). Спроведена анализа је Забајеву дала подстрека да потврди хипотезу о утицају религијског фактора на настанак руске верзије социјализма. Уједно, поменута анализа је социолошки битна, јер говори о практичном утицају православне етике на економију и друштво у целини. Оног тренутка када су се категорије “послушања” и “смирења” отргле од свог религијског корена лако су се трансформисале у спремност потчињавању “вишем од себе”. Док су православном вернику гарантовале спасење, у новом, социјалистичком поретку обезбеђивале су “аскетизам” у световној сфери живота. Једном формиране категорије православне етике показале су се врло постојаним и у атмосфери одбацивања и негирања религије.

### Појам руске општине (община)

Поред свега до сада изложеног, ваљало би истаћи да је православни привредни концепт радних и пословних односа настао на основу манастирске етике у царској Русији касније дограђиван. Тако су „руски народњаци и покушали да створе православни културни модел радних односа. Срж њиховог привредног модела биће сеоска заједница заснована на индивидуалној производњи, и заједничкој (нежној) потрошњи.

---

<sup>33</sup> Интересантно је напоменути да је и Јосиф Висарионович Стаљин, неприкосновени лидер Совјетског Савеза, био богослов по образовању (прим. М.С)

Ово је аграрни тип привредних односа у чијем је средишту рурална комуна – *община*“ (Станковић 2014: 117). Руска општина има двојаку функцију. Једна је есхатолошка и огледа се у остваривању саборности верујућих. Она се остварује кроз борбу за очување и развој (уникатних) личности. Привредни живот се одвија у малим заједницама<sup>34</sup> у чијој основи су рођачки и суседски односи (исто, 117, 118). Друга функција је економска.

Општина је нека врста „друштвено-економског крова који карактерише: заједничка својина над земљом, политичка самоуправа, економско субвенционисање у случају пропасти летине и периодична прерасподела поља (како би се максимизовало начело једнакости)“ (исто, 119).

Наведено има дубље, теолошке, корене о којима Булгаков, руски филозоф и теолог, говори као о општем карактеру православног односа према свету, које се према свету односи „као према домаћинству“ (Булгаков 1991: 240). У до сада наведеном би требало тражити узроке појави да се примарни сектор пољопривреде, у православним земљама, опире модернизацији „која води укрупњавању поседа (фармама), јер се тежи култури самодовољних поседа ситних газдинстава слободних сељака (личности)“ (Станковић 2014: 239).

### *Homo economicus* или *Homo orthodox*?

За потребе овог рада изложићемо идеално-типску концепцију *Homo orthodox-a* Наталије Динело. Ауторка је концепцију створила за потребе конкретног истраживања слоја банкара у Русији. Конструкт *Homo orthodox-a* плод је дуготрајног теоријског истраживања. Оно је засновано, пре свега, на православној догми, али и низу налаза руских теоретичара православне оријентације од којих данас неке социологија и социјална филозофија препознају као представнике социјалне мисли у Русији. „Није само руско свештенство било укључено у продукцију светог већ и познати руски писци, уметници и филозофи. Руска класична књижевност је прожета религијским духом. Најингениознија руска филозофија је религијска филозофија“ (Динело, 2010: 482).

Оваква поставка не би имала толики значај да религијски условљена мисао није утицала на практично организовање Руса у привредним делатностима. Динелова је, изучавајући утицаје религијске културе на

---

<sup>34</sup> И данас је за православне земље карактеристичан велики удео пољопривреде у укупној привреди, као и то да се „тежи култури самодовољног поседа ситних газдинстава слободних сељака (личности)“ (Станковић 2014: 239), што се огледа у опирању трендовима укрупњавања поседа (фармама).

главне представнике данашње руске привреде (конкретно, слој банкара), систематизовала карактеристике Homo orthodox-а као и тип удруживања који он преферира. Њему насупрот стоји Homo economicus – близак Веберовом протестанту-капиталисти, на коме и почива модерни капиталистички Запад. Такође, идеални тип удруживања православаца, према Динеловој, био би *савез*, а насупрот њему био би *уговор* као облик удруживања ближи човеу на Западу. „Савез је морална заједница, која се заснива на вредносним уверењима уместо на рационалним изборима“ (исто, 487). Појам је изведен из старозаветне представе савеза између Бога и људи.

У Русији су идеје о савезу изнедриле и практичне економске облике: „обштина (сељачка комуна), артель (радничка комуна), потрошачке задруге и земљачества (удружења радника или студената који су се из истих региона преселили у град)“ (исто, 488–489).

Укратко, идеалном типу православца супротставља се идеални тип модерног економисте Запада у дихотомији Homo orthodox – Homo economicus. „Две стране ове дихотомије представљају два супротна културна кода“ (исто, 485).

Може се рећи да је ауторка дала значајан допринос разумевању Homo orthodox-а – продукта православног културног кода, а описујући његове карактеристике покушала да одговори какво би било његово деловање у пракси. У наредној табели биће дате неке од карактеристика ова два антипода.

Табела 1: *Homo orthodox* и *Homo economicus*

<b>Ознака типологије</b>	<b>Homo Orthodox</b>	<b>Homo Economicus</b>
<b>Јединица делатности</b>	1. <i>Групна-оријентација</i> (потчињеност личних интереса интересима групе или колективитета)	1. <i>'Ја'-оријентација</i> (лични интерес као примарни покретач)
<b>Дух делатности</b>	2. <i>Унутрашња хармонија и хармонија са окружењем</i> (брига о унутрашњем балансу као и о равнотежи и слози у друштву)	2. <i>Лична слобода</i> као средство за достигнуће и као циљ по себи
<b>Облици задовољења</b>	3. <i>Унутрашња оријентација</i> (тежња ка унутрашњим наградама – част, уживање, задовољство)	3. <i>Спољашња оријентација</i> (тежња ка спољашњим наградама – новац, награде додељене од организација)
<b>Тумачење новчаног облика задовољења</b>	4. <i>Супротстављеност користољубивом духу</i> (антикомерцијализам, антиматеријализам)	4. <i>Усредсређивање на новац</i>

<b>Начин рада</b>	5. <i>Оријентација на однос [Relationship-orientation]</i> (у средишту су друштвене размене са значајем и лични односи)	5. <i>Оријентација на остваривање задатака [Task-orientation]</i> (усредсређивање на одређене циљеве и пројекте)
<b>Основа процењивања</b>	6. <i>Вредносна рационалност</i> (процењивање ствари ње саме ради или као израз неке крајње вредности)	7. <i>Инструментална рационалност</i> (рационалност одређена прорачуном и уз бригу о средствима за остваривање циља)
<b>Основа доношења одлука</b>	7. <i>Афективност</i> (ослањање на емотивне снаге приликом доношења одлука и тежња за тренутним задовољењем)	7. <i>Интелектуализам</i> (ослањање на интелект приликом доношења одлука и прихватање одложеног задовољства)
<b>Начин доношења одлука</b>	8. <i>Спонтаност</i>	8. <i>Срачунатост</i>
<b>Начин оправдавања активности</b>	9. <i>Дифузност</i> (оправдање за искључивање интереса)	9. <i>Специфичност</i> (множина специфичних оријентација и оправдања за укључивање интереса)
<b>Начин промене вредности</b>	10. <i>Чврста социјализација</i> (вредности су схваћене као институционализоване и интериоризоване у личност и нису лако променљиве)	10. <i>Ситуациона етика</i> (флексибилна прилагодљивост стварности кроз њену реконструкцију или поновно преговарање)

Табела преузета из: Динело, 2010: 486–487.

### Радна етика у социјалном учењу Руске православне цркве

Дуго времена уназад, православна црква у целини није имала интегрално изложено социјално учење. Ово произилази отуда што се сматрало да њој није потребно тако нешто. На формулисане социјалне концепције западних хришћана гледало се као на теолошки утилитаризам и чо-векоугађање (Иринеј, 2007: 7). На тај корак се одважила Руска православна црква. Године 2000. издат је документ Сабора Руске православне цркве „Основи социјалне концепције Руске православне цркве“ (у даљем тексту: ОСКРПЦ). То је једини целовити документ<sup>35</sup> на који се правосла-

<sup>35</sup> У мноштву социјалних проблема којима се овај документ бави за потребе овог рада од значаја су два поглавља: „Рад и његови плодови“ и „Својина“ (ОСКРПЦ, 2007: 83–94). Прво поглавље је релеватно јер излаже православни однос према

вни теолози позивају када говоре о социјалном учењу, с обзиром на то да је постављен на основу православних догматских извора – Јеванђеља и светоотачког предања.<sup>36</sup>

Полази се од тога да је рад органски елемент људског живота. Од самог почетка обрађујући и чувајући сâм рајски врт (Пост. 2,15) човек постаје „стваралац по угледу на Господа, и сарадник Господњи“ (ОСКРПЦ, 2007: 83). Но, после човековог пада (Адамовог изгнанства из раја) рад постаје све више средство за обезбеђивање средстава за живот, док стваралачка компонента рада прелази у други план.

Хришћанство прописује и ритам рада држећи се Старозаветне заповести да се шест дана ради, док је седми дан – дан одмор<sup>37</sup> (исто, 83).

Православље се не одређује негативно према усавршавању оруђа и метода рада, као ни према професионалној подели рада али је и не глорификује. „Заваравање достигнућима цивилизације удаљава човека од Творца, води привидном тријумфу разума „који настоји да земаљски живот уреди без Бога“ (исто, 84), уз констатацију да су такве тежње у историји завршавале трагично.<sup>38</sup> Овакав став има и практичне последице по православна друштва. Истражујући везу између религијске културе и економије хришћанских друштава, Владан Станковић закључује да православна друштва „исказују тенденцију ка неразвијености патентне културе (односно учешћа у остваривању патентних права и технолошком развоју генерално)“ (Станковић, 2013: 358). У свеобухватној монографији *Православно друштво* (Станковић, 2014) аутор ову тезу поткрепљује конкретним подацима када је у питању улагање у научно-технолошки развој. Наиме, у укупној маси запослених највеће учешће научног кадра је у протестантским земљама. Такође, у овим земљама је највећи број истраживача (на 1000 становника), највећи број патената (на 1000 становника), највеће улагање из државног буџета, али и из приватних (личних) буџета у високо образовање (Станковић 2014: 232). У правосла-

---

раду, а друго – јер разматрањем питања својине прави дистинкцију према Веберовој протестанској етици.

<sup>36</sup> За потребе овог рада коришћен је српски превод у издању Беседе (издавачка кућа Епархије бачке) из 2007. године.

<sup>37</sup> Треба напоменути да „делатне појаве милосрђа и некористољубива помоћ ближњима не представљају оглушење о ову заповест“ (ОСКРПЦ, 2007: 84). Једноставније речено – оно што би данас назвали хуманитарним радом, милосрђем дозвољено је чинити и у „дан одмора“. У православљу је то недеља.

<sup>38</sup> Цивилизација Каинових потомака „Каинита“ зачетница је бројних заната и уметности, али је завршила потопом. Библијска прича о градњи Вавилонске куле такође има несретан крај. Завршава се тако што Бог помеша људима језике (и расели широм планете) како се не би разумели међу собом у том богопротивном подухвату уздизања човека на место Бога (Опширније: ОСКРПЦ, 2007: 85).

вним земљама ситуација је обрнута: „Истраживање је указало и да су најмања улагања у научно-технолошки развој у православним земљама. Најмање научног кадра и најмањи број истраживача на хиљаду становника у укупној маси запослених имају управо православне земље. Такође је и најмањи број патената на хиљаду становника и најмања улагања из буџета у високо образовање...“ (исто, 293–294). Ови показатељи се поклапају са горе поменутих, у приличној мери амбивалентним, ставом православља према економском и технолошком развоју.

Личносни однос који је православље задржало у великој мери се разликује од чинилаца протестантске културе и њиховог утицаја на економски развој. Неке од главних карактеристика протестантизма су радна побожност, рационализам и плутократизација друштва (Станковић, 2013: 364). Плутократизација друштва је посебно интересантна када се упореди са православним схватањем богатства. Ова разлика је јасно истакнута у социјалној концепцији РПЦ : „ Нечије имовинско стање не може се само по себи узимати за сведочанство о томе да ли је неко угодан Богу или није“ (ОСКРПЦ, 2007: 89–90).

Рад сам по себи у православљу није безусловна вредност. Он „није богоугодан ако служи било себичним интересима појединаца или заједница било задовољавању греховних тежњи духа и тела“ (ОСКРПЦ, 2007: 85). Два су морална подстицаја за рад: „радити да би самог себе хранио, никог не оптерећујући, и радити да би раздавао потребитима“ (исто, 85), а о чему сведочи Свето писмо. У овим речима се крије основна разлика у односу на нпр. „Веберовог калвинисту“, оријентисаног ка професионалном успеху, па самим тим и ка остварењу профита у сфери предузетништва. Православна црква, може се рећи, има амбивалентан став према предузетништву – нити га глорификује, нити оспорава. С друге стране, јасно је дефинисана сфера добротворног рада и социјалне заштите. Тако радник има право да користи, тј. ужива у плодовима свога рада. „Црква увек ступа у заштиту слабијих и немоћних. Због тога она позива друштво на праведну расподелу производâ рада...“ (исто, 87). Стога је претпоставка духовног благостања могућа кроз „осигуравање живота, здравља и минимума благостања свих грађана...“ (исто, 87).

Нека новија истраживања потврђују ове тезе. Испитујући однос православног духовног капитала и реформи у савременој Русији<sup>39</sup> Кристофер Марш је дошао до два занимљива закључка на основу емпиријских података (World Values Survey, у наставку: WVS). Наиме, на питање

---

<sup>39</sup> Кристофер Марш је имао у виду еру Путинове владавине тј. одласка Бориса Јељцина и доласка Владимира Путина на место председника Русије 2000. године (Marsh, 2010).

„које вредности треба подстицати код деце?“ (WVS, 2008), 90% Руса је одговорило да је то напоран рад, а ако се у обзир узму само православни хришћани тај проценат је чак 93. Марш закључује да напоран рад као вредност Руси поштују као и Веберови калвинисти. Међутим, за руске православне хришћане напоран рад није крајња вредност (Marsh, 2010: 180).

Отклон од протестантске етике православље чини учећи да је властник свега Бог, те у крајњој линији ништа не сматра својим. „Према учењу Цркве, сва земаљска добра добијају се од Бога, коме припада и апсолутно располагање њима“ (ОСКРПЦ, 2007: 90). Дакле, богатство је „дар Божји“ без обзира на иницијативу и предани рад предузетника који је претходио његовом стицању. Док је калвинисти то знак сигурног спасења, православноме тек предстоји изазов да ли ће извршити правилну расподелу. Под правилном расподелом подразумевамо помагање сиромашнима, давање милостиње. Човек је богатство добио да би чинио добра. „Не давати од свог имања – такође је крађа“ тврди Свети Јован Златоусти. Својина треба да служи „на своје и на добро ближњих“ (исто, 92). Истовремено се признаје право на својину и осуђује насртај на њу<sup>40</sup> позивајући се на једну од заповести која гласи: „Не пожели ништа што је туђе“. Ипак, богатство може претстављати „искушење“ које га може одвојити од спасења. Сâм Исус Христос у Јеванђељу каже: „Лакше је камили проћи кроз иглене уши, него ли богатоме ући у Царство Божје“ (Мк, 10,25). Ову противуречност у једном новијем тексту епископ Иринеј Добријевић (Добријевић, 2005) појашњава у неколико основних теза: „Православно хришћанство не одобрава економски систем који награђује лењост а подстиче сиромашне да зависе од давања државе. Продуктиван рад је неопходан део људског живота, Богом заповеђен. Према томе, нагласак Православља је на самодостатности, у духу промовисања солидне „средње класе“, не тежећи егзистенцији на нивоу пуког преживљавања, нити уживања у претеривању;<sup>41</sup> презирући неспутани, нерегулисани капиталистички систем (laissez-faire), истовремено заговарајући друштвено одговоран систем слободног тржишта“ (Добријевић, 2005). Добри-

<sup>40</sup> Социјална концепција РПЦ појам својине схвата у најширем смислу. У том смислу залаже се и за заштиту и поштовање ауторских права и права интелектуалне својине (ОСКРПЦ, 2007: 93).

<sup>41</sup> Ово је врло слично тврдњи Николаја Велимировића у тексту „Средњи систем“. Посматрајући традиционално (преиндустријско) српско друштво он истиче да је: „Србин увек презирао човека који нема ништа, мада га је помагао и хранио. Презирао је онога, који није имао ништа, а мрзео је онога ко има исувише. То је српска црта карактера од вајкада“. Отуда што Срби нису могли замислити у свом традиционалном економском систему никога – ни човека ни институцију – без личне имовине (Владика Николај, 2006).

јевећева синтагма „промовисање солидне средње класе“ уједно говори и о домету православног друштва у погледу богатства.

Водећи се поруком апостола Павла „Ако неко неће да ради, нека не једе“ (2. Сол. 3,10), у документу се наводе бројни свети оци, примери радног подвижништва монаха, јер „стремљење ка побожности не сме да служи као изговор за лењост и избегавање рада него треба да буде подстицај за још веће напоре. Православље не фаворизује ни једно од занимања, а „благосиља сваки рад усмерен на добробит људи“ (ОСКРПЦ, 2007: 86). Такође, у односу послодавац-радник истиче се право сваког радника на поштену надницу. Сваки способан радник мора да брине о онима који не могу сами себи да зарађују за живот<sup>42</sup> (исто, 87).

Овде ваља напоменути и то да „Црква признаје постојање многих облика својине“ (исто, 92). Осим приватне, мешовите и других облика својине препознаје се и заједничка својина. За прве хришћанске заједнице било је карактеристично одрицање од приватне својине (Дап 4, 32). Кроз историју, а и данас, општежитељне манастирске заједнице представљају образац заједничке својине прихватљив за православље. Ово удруживање и одрицање од личне својине „било је искључиво добровољно и повезано са личним духовним избором“ (ОСКРПЦ, 2007: 94). Наглашавање начела добровољности очигледно проистиче из новијих искустава православних народа под комунистичком влашћу где је заједничка својина представљала принудну колективизацију, одузимање или чак укидање приватне својине. Православна црква између „Сциле и Харибде“ екстремног капитализма с једне и комунизма с друге стране очигледно покушава да заузме разуман и помирљив став, а у складу са својом вишевековном праксом.

Питање које се, само по себи, наметало деценијама уназад јесте да ли православље фаворизује одређени привредни систем? Сергиј Булгаков (Булгаков, 1991) је покушао да да одговор из угла православне теологије, али и из вековног искуства православља. Наиме, при просуђивању о привредним облицима православља је исторично, а ком ће облику у конкретном историјском тренутку дати предност зависи од тога који облик „јесте онај који обезбеђује у датом стању личну слободу, како од природног сиромаштва, тако и од социјалног угњетавања“ (Булгаков 1991: 250).

---

<sup>42</sup> Ту групу чине: немоћни, болесни, дошљаци, избеглице сирочад, удовице. Како увек ступа у заштиту слабијих и немоћних, Црква се залаже за правилну расподелу резултата рада у једном друштву (ОСКРПЦ, 2007: 88).

### Уместо закључка

На послетку поставља се питање економског утицаја православне етике *данас*. Питање се усложњава ако се у обзир узме и њен утицај у *будућности*. Наиме, каква ће бити будућност православља као светске религије и његовог утицаја на друштво не може се са сигурношћу предвидети. У прошлом веку услед владавине комунизма и блоковске поделе овај утицај био је занемарљив (осим, можда, у случају Грчке). Међутим, данас услед друштвених превирања и велике светске економске кризе јавља се потреба за променом владајућег економског модела. У том смислу, православна црква заузима став кроз заједничке документе помесних цркава или, пак, многе од њих самостално издају документе, званична реаговања, у циљу препорука и давања алтернатива тренутној ситуацији на глобалном нивоу.

О ономе што би се могло у будућности очекивати послужићемо се запажањима доскорашњег руководиоца одељења за односе између цркве и јавности Светог Синода РПЦ – протојереја Всеволода Чаплина. Наиме, говорећи о православном приступу економији Чаплин је недавно изјавио да „...многи савремени економисти, који не пате од тржишног фундаментализма, кажу да раст економије и потрошње не може да буде бесконачан и да ће народи, који успеју да се удаље од идеје обавезног и ничим ограничаног раста, бити успешнији у условима, када се тај раст заустави“. А овај раст ће се „обавезно, пре или касније догодити, јер ограничени ресурси планете, као и потрошња, чак и бесмислена, не могу да расту у недоглед“. Због тога, треба прећи са „економије раста на економију задовољавања потреба друштва“. Према Чаплину, ова друга врста економије својствена је православној цивилизацији, јер у њеној традицији није било бесконачног умножавања материјалних блага, већ је постојала „вештина задовољити се малим или, у крајњој линији, разумним количинама земаљских блага“. Такав модел економије, по његовом уверењу, биће успешнији од идеја вечитог раста и неограничене потрошње, „које не могу, а да се не заврше крахом“.<sup>43</sup>

У мери у којој православље и њему својствена радна етика буду били покретач и чинилац економског деловања у савременој Русији (али и осталим доминантно православним друштвима) утолико ће социологија убудуће о њој говорити као о једном од алтернативних модела друштвеног и економског развоја у светлу владајуће кризе неолиберализма.

---

<sup>43</sup> Опширније видети: <http://srb.fondsk.ru/news/2013/08/15/rpc-pravoslavni-pristup-ekonomiii-boli-i-od-ateistichkog-i-od-protestantskog.html>.

## Литература

- Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве (2007) *Основне социјалне концепције Руске Православне Цркве*. Нови Сад: Беседа.
- Бас, А. (1991) "Економска етика руског ортодоксног хришћанства (I део)", у: Д. Б. Ђорђевић (ур.) *Православље између неба и земље*. Ниш: Градина, стр. 96–118.
- Булгаков, С. (1991) *Православље*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Бус, А. Е. (1994) *Макс Вебер и Азија*. Ниш: Градина – ЈУНИР.
- Вебер, М. (2011) *Протестантска етика и дух капитализма*. Нови Сад: Mediterran Publishing.
- Владика Николај (2006) *Средњи систем*. Доступно на: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/vlNikolaj/SrednjiSistem/Nikolaj0204.htm>. Приступ 14. 10. 2013.
- Георгијева, В. (1995) *Философија исихазма*. Ниш: Градина – ЈУНИР.
- Динело, Н. (2010) „Руско религиозно одбацавање новца и *Ното есопотицис*-а: самоидентификација „пионира монетарне економије“ у постсовјетској Русији“ у: Д. Б. Ђорђевић и М. Јовановић (ур.) *Могућност и донети социјалног учења православља и Православне цркве*. Београд – Ниш: Фондација Конрад Аденауер – ЈУНИР, стр. 481–504.
- Добријевић, епископ Иринеј (2005) „Православни дух и етика капитализма“, *Philotheos* 5, стр. 416–424. Доступно на: [http://arhiva.eparhija-zahumsko-hercegovacka.com/images/vidoslov/br39\\_pravoslavni\\_duh\\_i\\_etika\\_kapitalizma.pdf](http://arhiva.eparhija-zahumsko-hercegovacka.com/images/vidoslov/br39_pravoslavni_duh_i_etika_kapitalizma.pdf). Приступ: 12. 10. 2013.
- Zabaev, I. (2011) "Concept of "ethics" in Max Weber's book "The protestant ethic and spirit of capitalism". Its implication for the analysis of Russian Orthodox Church economic ethics". *The Journal for the studies of Eastern European borderland*, 6, pp. 79–89.
- Забает, И. В. (2012) „Православна етика и дух социјализма (заснивање једне хипотезе)“. *Филозофија и друштво*, 1/2012, стр. 1–20.
- Зли дух тебе лењошћу, а ти њега четком* (интервју са И. Забајевим). Доступно на: [http://www.manastir-lepavina.org/arhiva/novosti/index.php/weblog/detaljnije/zli\\_duh\\_tebe\\_lenjoscu\\_a\\_ti\\_njega\\_cetkom/](http://www.manastir-lepavina.org/arhiva/novosti/index.php/weblog/detaljnije/zli_duh_tebe_lenjoscu_a_ti_njega_cetkom/). Приступ: 14. 10. 2013.
- Иринеј, Епископ бачки (2007) „Уводна реч“ у: Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве, *Основне социјалне концепције Руске Православне Цркве*. Нови Сад: Беседа.
- Marsh, С. (2010) „Orthodox Spiritual Capital and Russian Reform“, in: P. L. Berger and G. Redding (ed.) *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influences in Societal Progress*. London: Anthem Press, pp. 171–188.

- Петровић, Д. (2007) *Стјажатељи и нестјажатељи у руској цркви XVI века*, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“.
- „РПЦ: Православни приступ економији бољи и од атеистичког и од протестантског“. Доступно на: <http://srb.fondsk.ru/news/2013/08/15/rpc-pravoslavni-pristup-ekonomiii-boli-i-od-ateistichkog-i-od-protestantskog.html>. Приступ: 20. 02. 2014.
- Станковић, В. (2014) *Православно друштво*. Београд: Институт за политичке студије.
- Станковић, В. (2013) „Хришћанске цивилизације и приступи развоју – од религијске културе до економске поставке“, у: *Традиција, модернизација, идентитети: Дијалог култура и партнерство цивилизација на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет, стр. 349–370.

Marko Stojanović

## THE ORTHODOX WORK ETHIC ON THE EXAMPLE OF RUSSIA

*Summary:* The work presents the attempt, beginning with the monastery work ethic - which has not changed drastically through centuries in orthodoxy - through the economic ethic of USSR to the present days, to expose the elements of the authentic orthodox work ethic on the example of Russia. The experience of Russia gives the complete picture of the orthodox work ethic, which, according to Markoresearch, had the hidden influence in the atheistic era. As well, a look at the understanding of the work in the social teaching of Russian Orthodox Church has been given.

Until now, in most of the cases, the orthodox work ethic has been viewed in comparison to Weber's concept of "the protestant ethic" where the advantage was given to Protestantism. Almost according to a rule, the conclusions about the inferior orthodox ethic or, though, about the nonexistence of the authentic work ethic in the orthodox East would have been brought. By stating the newer results of the research in this work it was tending to make the step out of the long- time-ago set theoretical frame and to talk about work ethic in its language, as well as to reveal the elements that construct it.

It, on the example of Russia, clearly shows the continuing existence in history. The more it is the driving force and factor of economic influence in modern Russia (but also in other dominating orthodox societies) the more it will be referred to by sociology as one of the alternative models of social and economic development in the light of neoliberal ruling crisis.

*Key Words:* Orthodoxy, Work Ethic, Monastery Ethic, Economic Ideology, Dogma.

## ЗНАЧАЈ ПРОУЧАВАЊА ВРЕДНОСТИ И ВРЕДНОСНИХ ОРИЈЕНТАЦИЈА МИГРАНАТА

*Сажетак:* Миграција је феномен стар колико и људско друштво. Међутим, данас овај феномен добија потпуно нове димензије. Савремено друштво карактеришу глобални миграциони токови који укључују широко подручје земаља порекла, транзита, земаља одредишта, али и најразличитијих група миграната. Главни циљ овог рада је да се укаже на значај проучавања овог феномена из културолошке перспективе, пре свега кроз анализу вредности и вредносних оријентација, те њихових промена. Вредности имају велики утицај на доношење одлука и понашање појединца. На основу њих људи знају шта треба, а шта не треба да чине, како да се прилагоде животу у одређеној средини. Новије студије показују да вредности нису тако стабилне како се раније мислило, тако да осим што су једна од основних карактеристика личности, уједно могу бити и показатељи и предиктори стања у друштву. Због тога је разумевање вредносних оријентација миграната и начина на који се оне мењају кључно, не само због добробити самих миграната, развијања мултикултуралне средине и раста међуетничке и верске толеранције свуда у свету, већ и због разумевања друштвених промена уопште.

*Кључне речи:* миграције, вредности, вредносне оријентације, савремено друштво.

### Увод

Миграција се односи на просторну покретљивост или просторну мобилност становништва. Она представља универзални феномен који се јављао у свим друштвима и у свим временима. Процес миграције је и квалитативно и квантитативно хетероген процес. Може се говорити о економским, политичким, здравственим и индивидуално – психолошким миграцијама (Голубовић, Кицошев, 2004). Овај процес може укључивати индивидуу која се сели због студија, која тражи боље запослење, која

покушава да побољша своју будућност, која избегава политичке или религијске прогоне, или која се сели због брака. Таква индивидуа се може кретати самостално или у групи због војних, политичких или економских разлога. Процес миграције може се тицати породице или групе породица које траже боље услове живота у другој земљи или теже да се придруже другим члановима породице који су се већ одселили (Grečić, 2003). Може бити важан и за студенте, антропологе, дипломате, музичке и филмске звезде и слично, односно за све оне који се селе из једне земље у другу на краће или дуже периоде. Таква лепеза искустава и разлога указује да је процес миграције екстремно хетероген, те да се неће сви мигранти сусрети са истим искуствима пре и после миграције (Bhugra, 2004a).

Миграција је врло комплексан феномен и сам мигрант пролази кроз серију фаза прилагођавања и одговора на велики број стресора повезаних са припремом, самим процесом мигрирања и прилагођавања након миграције (Bhugra, 2004a). У том смислу, Бугра и Бекер (Bhugra, Becker, 2005) истичу да процес миграција можемо оквирно сагледати кроз 3 фазе које нису међусобно искључиве и могу се преклапати. Прва фаза је премиграторна и она уључује одлуку да се крене и припрему за полазак. Друга фаза, миграторна, односи се на физичку релокацију индивидуа из једног места у друго. Трећа фаза, постмиграција, дефинише се као апсорпција имигранта у социјалне и културне оквире новог друштва. Друштвена и културна правила, норме, и нове улоге се могу учити у овој фази.

Постоји пуно литературе о томе како мигрантско искуство утиче на мигранте у смислу здравља, запослења, образовања и едукације, учења језика и илегалних активности (Antecol, Bedard, 2006; Warner, 2005; Williams, Thornton, Young-DeMarco, 2014; Bell, 2014). Међутим, недовољно се зна о вредностима и вредносним оријентацијама миграната и начинима на који се оне мењају.

### Вредности као интегративна компонента културе

Вредности и вредносне оријентације су важан предмет проучавања јер њихово разумевање омогућава разумевање света. Оне представљају оријентире, на основу којих људи знају шта треба, а шта не треба да чине, те како да се прилагоде животу у одређеној средини. Људи развијају своје вредности, мотивације и навике кроз процес социјализације, те апсорбују културне норме од рођења па до краја живота (Cheng, 2000).

Гари Вивер (Weaver, 1999) верује да је култура као ледени брег. Врх тог леденог брега је његов најмањи део. Већина брега је потопљена, те је и невидљива. У том смислу, оно што је лако споља видљиво код људи, као што је понашање појединаца, јесте у ствари најмањи део културе. Највећи део, како је он назива – унутрашња култура – сакривен је. Он је у самим људима. Ова унутрашња култура обухвата начин размишљања и доживљавања света око нас. Она садржи вредности и веровања несвесно усвојена током одрастања у одређеној културној средини. При сусрету индивидуа из различитих култура, долази до „судара ледених брегова“.<sup>44</sup> Прво што се уочава јесте разлика која је видљива, очигледна; то је разлог зашто појединци који се нађу у таквој ситуацији почињу да брину нпр. о специфичном начину поздрављања или другачије начину облачења. На том нивоу „судара брегова“ појединцима је прилично лако да се прилагоде. Проблем прилагођавања долази до изражаја тек када почне да се испољава до тада скривена, унутрашња култура (изражена у основним културним вредностима). При сусрету са другом културом могућа су три најопштија модела понашања – кретања према стимулусу, окретање против стимулуса и склањање од стимулуса, односно друге културе (Вагу, 2005).

Култура се учи и преноси кроз генерације. Она у себе укључује веровања и вредносни систем друштва и представља оно што је заједничко и што повезује људе у заједницу. Бери (Вегу, 2005) истиче да компоненте културног идентитета битне за процес прилагођавања индивидуе другој култури укључују религију, језик, слободне активности (забаву), прехранбене и куповне навике, чему додаје и когнитивни стил, обрасце понашања и ставове. О тим компонентама културе говоре и Бугра и Бекер (Bhugra, Becker, 2005) те наводе религију, обреде иницијације, језик, прехранбене навике и слободне активности истичући да су ове компоненте посебно битне код миграната. Наиме, религијски ритуали и веровања, чак и ако се не практикују у одраслом добу чине један од кључних елемената културног идентитета индивидуе. Религија има способност да очува вредности у оквиру заједнице и негује осећај припадности. Обреди иницијације су такође важан елемент културног идентитета с обзиром на то да обављање оваквих ритуала често одређује колико ће појединац бити прихваћен у одређеној културној групи. Језик је, као што је општепознато, културални маркер, што се може рећи и за прехранбене навике, различите табуе и симболизам који их прати. Слободне активности, које укључују музику, филмове, спортове, књижевност, такође су важне компоненте. Оне посебно долазе до изражаја у случају миграната који се, захваљујући њима, осећају и даље припадницима културне

---

<sup>44</sup> Превод Ј. Д.

средине из које потичу иако живе у некој другој културној средини. А оно што чини срж свих ових компоненти културног идентитета је систем вредности. Вредности су језгро саме културе или како их Хофстед (Hofstede, 1991) назива „софтвер ума“ (енг. *software of the mind*).<sup>45</sup> У том смислу, вредности се могу посматрати као битне компоненте културе, али и као битне компоненте личности, њене менталне структуре. Вредности су, дакле, интегративан појам и доприносе целовитијем сагледавању сложених друштвених и психичких појава, укључујући и најопштије као што су култура, друштво, личност (Пантић, 1990).

Вредности су један од основних фактора структуре личности и једна од упечатљивијих људских карактеристика. Оне представљају својеврстан психолошки и друштвени феномен и одувек су привлачиле пажњу теоретичара и истраживача. Већи интерес за њихово проучавање јавио се у друштвеним наукама у другој половини XX века. Вредности и вредносне оријентације налазе се међу појмовима који су врло често разматрани у друштвеним наукама и придаје им се веома широк опсег значења.

### О вредностима и вредносним оријентацијама

Вредност као термин употребљава се у свакодневном животу. Овај појам се врло често користи без неког посебног претходног познавања њиховог садржаја и обима. Вредности се помињу у свим аспектима и сегментима друштва и односе се на све аспекте постојања појединаца, друштвених група и друштва у целини (јавни живот, образовање, политика, власт, култура, спорт и друго) (Аларгић, 2012). Постоје вредности које преферира сваки појединац. У такве вредности најчешће убрајамо: породичне вредности, традиционалне вредности, „праве“ вредности, вредности које прихвата појединац, вредности које се промовишу и прихватају у друштву и слично (Микановић, 2013). Осим што одражавају тренутне и трајне потребе, вредности представљају и својеврсна интернализвана виђења пожељног, у складу са општим друштвеним опредељењима и у том смислу делују као стандард понашања, односно одређују начин разрешавања конфликта и начин доношења одлука (Kluckhohn, 1962 према Hills, 2002).

Појмом вредности бавили су се многи страни и домаћи аутори. У релевантној филозофској, социолошкој, психолошкој и педагошкој литератури, постоји велики број дефиниција вредности – према неким ауторима преко четиристо дефиниција вредности и осамнаест критеријума

---

<sup>45</sup> Превод Ј. Д.

са којима се аутори суочавају покушавајући да одреде садржај овог појма (Пантић, 2005; Микановић, 2013). Вредности су апстрактна категорија преузета из филозофије (аксиологије), те као апстрактна категорија у друштвеним наукама добијају различита значења – вредносне оријентације, вредносни ставови, пожељни циљеви, диспозиције и слично (Хавелка, Кузмановић, Попадић 1996/7; Павловић, 2009). Ако се изузме филозофска традиција, вредности су првобитно у социологији и социјалној психологији интерпретиране као „уверења“ о ономе што је „пожељно“ (Бешић, 2014).

Дакле, могло би се рећи да је најважнији садржај појма вредности идеја о пожељном под чиме се подразумева осећање и мисао да је одређени циљ, стање или однос вредан напора, као и довољно значајан да га треба остварити, као и сачувати. Најчешће се појам вредност користи с намером да се њиме искаже квалитет нечега или некога, или да се оспори постојање одређене вредности код некога или у нечему (Аларгић 2012; Микановић, 2013). Вредности се некад одређују врло широко, као било који жељени циљеви и/или облици активности, а некада прилично рестриктивно, само као идеја о пожељном. Према речничком значењу (Требјешанин, 2004) вредности се одређују као најопштије веровање о томе шта је и колико нешто добро, пожељно, корисно и шта би требало да буде циљ људских напора (позитивна вредност), односно о томе шта је непожељно и недопустиво (негативна вредност).

Рокич (Rokeych, 1973 према Стјепановић-Захаријевски, Гавриловић, 2009) сагледава вредности као „концепције пожељности“ и истиче онога што је лично и социјално важно. Дакле, вредности изражавају пожељност одређених објеката, ситуација или понашања, или доживљавање исправног и неисправног, доброг и лошег, пожељног и непожељног. То су трајна веровања да су одређени начини понашања или крајња стања постојања, лично или друштвено пожељнија од супротних или другачијих начина понашања или стања. Рокич је у том смислу тврдио да вредности имају примат у разумевању понашања људи у поређењу са другим диспозицијама личности, укључујући способности, као што су интелигенција и специфичне способности појединаца (Петровић, Зотовић, 2012).

Загорка Голубовић дефинише вредности као „трајније стандарде“ помоћу којих „процењујемо важност одређених појава или идеја, упоређујући различите алтернативе и опредељујући се за оне које смо, најчешће под утицајем своје културе, склони да прихватимо као пожељније, односно вредније“ (Стјепановић-Захаријевски, Гавриловић, 2009). Шварц дефинише вредности као пожељне циљеве различите важности, који делују као усмеравајућа начела у човековом животу и сматра да вредно-

сне оријентације представљају начине на који друштва и културе реагују на понашања актера (Schwartz, 1992). Пантић вредности одређује као „релативно стабилне, опште и хијерархијски организоване карактеристике појединаца (диспозиције) и група (елементи друштвене свести), формиране међусобним деловањем историјских, актуелно-социјалних и индивидуалних чинилаца, које због тако приписане пожељности усмеравају понашање својих носилаца ка одређеним циљевима“ (Пантић, 1990). Кузмановић вредности одређује као „схватања (систем уверења) о лично или друштвено пожељним општим начинима понашања, врстама активности и релативно трајним стањима у природи, друштву“ (Кузмановић, 1995). По њему, вредности нужно укључују когнитивну димензију, односно, неопходно је да постоји макар делимично развијена мисао о пожељном да би се могло говорити о вредностима.

У социолошко–психолошкој литератури се понекад прави дистинкција између појма вредности и појма вредносне оријентације. Тако се под вредностима подразумевају односи према основним друштвеним идејама и нормама, односно, према релативно општим и апстрактним објектима, а под вредносним оријентацијама – општи начини деловања и понашања појединаца у различитим ситуацијама (Рот, Хавелка, 1973). „Чини се да, када се говори о личности, прихватљивији термин представљају вредносне оријентације, а када се расправља о друштву, онда су то вредности или систем вредности“ (Петровић, Зотовић, 2012).

Извори вредности су најчешће личност појединца, култура и социјализација. Однос вредности и вредносних оријентација одређен је усмереношћу појединца на индивидуалне или друштвене вредности, а вредности су увек одређене идеалима, ставовима, проценама субјекта (Микановић, 2013). Вредности имају општији карактер и оне увек подразумевају вредносни однос појединца према некоме или нечему. Вредносне оријентације, насупрот вредностима и вредносном систему, усмеравају понашање с обзиром на то да у себи садрже опште принципе понашања и деловања у односу на одређене циљеве, док вредности у себи садрже прихваћене и пожељне идеје о друштвеним односима које људи настоје остварити (Петровић, Зотовић, 2012). Вредности се односе на пожељне циљеве, док вредносне оријентације представљају моделе понашања усмерене ка остварењу вредности. Путем вредносних оријентација, вредности се преводе из апстрактног у конкретно поље људске друштвености (Шрам, 2003).

Захваљујући вредностима и вредносним оријентацијама људи одржавају како психичку тако и социјалну равнотежу, те се лакше и брже прилагођавају друштву у коме живе. Доношење животних одлука, одређивање циљева и средстава за њихово остваривање, ставови, идеологије, евалуација, морално суђење, па и социјално понашање – великим делом

детерминисани су вредностима (Рот, 2003; Ферић, 2009 према Живковић, 2010; Аларгић, 2012; Микановић, 2013). Може се рећи да су вредности идеали којима се тежи, циљеви и визије које се настоје остварити. Да нема циљева и вредности којима тежимо не бисмо имали сврху постојања.

### Релативна стабилност вредности

Друштвена димензија вредности се огледа у чињеници да се вредности формирају на индивидуалној равни, а да је тај процес формирања резултат деловања друштвене структуре и културе кроз процес социјализације. Има аутора који сматрају да су вредности, као морална уверења, најважнији елемент друштвеног живота, па је у том смислу друштвена репродукција могућа само уколико су вредности стабилне кроз време и уколико друштвено има ефикасне механизме репродукције заједничког вредносног система (Rokeach, 1973 према Williams, 1974; Пантић, 1990; Hofstede, 1991; Schwarts, 1992; Рот, 2003; Бешић, 2014).

Овај приступ истиче да су вредности у основи „диспозиције“. Као такве, оне се усвајају у ранијим фазама живота појединца и тешко су подложне каснијем утицају друштвених чинилаца чак и у ситуацијама када долази до драматичних друштвених промена (Бешић, 2014). Као релативно стабилна диспозиција, вредности имају централно место у структури личности коју снажно и трајно покрећу на одређене активности (Рот, 2003).

Рокич је указао да стабилност вредности није апсолутна, јер друштвени и лични развој не би био могућ да су вредности непроменљиве, али да ни идентитет, ни друштвена стабилност не би били одрживи да су вредности лако подложне мењању (Аларгић, 2012; Бешић, 2014). С обзиром на то да је је једна од основних карактеристика вредности њихова релативна стабилност, њихово проучавање омогућава боље предвиђање понашања него неке друге диспозиције личности (Пантић, 2003).

Манхајм такође сматра да су вредности релативно стабилне диспозиције које се формирају у одређеним фазама живота појединца. По његовом схватању, временом долази до смене генерација, а свака нова генерација живи у промењеним животним условима и услед тога уноси новине у друштвени живот. Наиме, свака генерација се развија у различитим животним условима у односу на претходну. Под дејством промењених друштвених утицаја мењају се перцепције нове генерације, па појединци који припадају овој генерацији имају другачије погледе на свет и другачије приоритете. Смена генерација је најзначајнији механизам промена у култури. Тиме Манхајм објашњава да вредности заправо јесу производ друштва, али само у оквиру одређене генерације. „Гене-

рације су, према томе, обликоване кључним социјалним, културним, економским и политичким догађајима који обликују појединце у кључном периоду њиховог развоја. Ако су припадници једне генерације у овом формативном периоду изложени ратовима, економској кризи, националним катастрофама, ова искуства ће битно утицати на њихов вредносни систем“ (Куљић, 2007; Маринковић, Ристић, 2012; Бешић, 2014). Након што се обликују, вредности постају трајне и релативно стабилне детерминанте понашања појединаца до краја живота.

Хофстед (Hofstede, 1991) је током својих истраживања закључио да су вредности релативно стабилне током времена, те да постоје изражене културне, односно националне разлике, на основу чега је закључио да су националне културе релативно стабилне одреднице за разумевање разлика у вредностима. По његовом мишљењу, савремени друштвени процеси, као што су глобализација и модернизација, утичу на вредности, али разлике између самих култура остају трајне.

Овакав приступ указује да се вредности усвајају у најранијем периоду живота, у коме индивидуа рођена у одређеном друштву бива изложена широко раширеним и укоренењим вредностима тог друштва, кроз социјалне мреже и породицу. Вредности се усвајају, развијају и мењају у младости, а потом постају све стабилније током живота појединца. Међутим, данас све више аутора пропитује схватање вредности као „релативно стабилних“ (Ingelhart, Baker, 2000; Vardi, Goodwin, 2011; Rudnev, 2014). Наиме, иако термин који се користи – релативно, упућује да се вредности могу мењати, нагласак је стављан на њиховој стабилности.

Инглхартов приступ прати Манхајмову идеју. Међутим, његова кључна теза је названа „тихом револуцијом“ јер почива на идеји да услед друштвених промена долази до промена вредности, тј. до слабљења и ерозије материјалистичких вредности и, упоредо, до јачања постматеријалистичких вредности. По његовом мишљењу, друштвене промене, које се пре свега огледају у економским променама, у ствари обликују вредности у друштву. Унапређење економије унапређује услове у којима појединци живе, што утиче на то да се мењају и потребе друштва и појединца. Промене у економији дакле, изазивају промене вредности, односно кретање од материјалистичких ка постматеријалистичким вредностима (Ingelhart, Baker, 2000; Ingelhart, 1997 према Бешић, 2014).

Руднев (Rudnev, 2014) истиче да су вредности стабилне онда када су услови живота појединца статични и када он живи у друштву које се не мења. Међутим, овакви услови, данас, у савременом друштву готово да не постоје. Данас се друштва мењају прилично брзо. У савременом свету, где су друштвене и културне промене прилично убрзане, а транспорт и миграције постали много лакши, појединци морају научити како да се носе са тим условима. Морају бити способни да промене не само

своје понашање, већ и своје ставове, али и дубље аспекте своје личности, као што су вредности. У том смислу идеја формативног периода је у противречности са брзо мењајућим друштвима и растућом потребом за адаптацијом вредности. Ово се посебно односи на мигранте који мењају свој социокултурни миље на прилично екстреман начин. Ти нови социокултурни услови могу утицати на вредности појединаца. Усвојене вредности културе из које долази, суочене са вредностима друштва у које мигрант одлази, могу бити у супротности те резултирати променом вредности појединца. На том трагу, Руднев истиче да се процес формирања вредности може поделити на три веома опште фазе. Прва се односи на генетско наслеђе, односно предиспозицију особе за одређене групе вредности. Друга фаза се односи на примарну социјализацију, док се трећа односи на доживотну социјализацију која, чини се, игра најважнију улогу код људи који се суочавају са екстремним променама социокултурних и економских услова. Типичан пример таквих особа су мигранти.

### Вредности и живот у другој култури

Има студија које показују да различите врсте животних догађаја и промена могу довести до значајних промена вредносног система (Bardi et al., 2009; Hansen et al., 2014). У том смислу, миграција се може видети као врста догађаја која може драстично променити личне вредности (Goodwin et al., 2012; Bardi et al., 2014; Rudnev, 2014). Када људи мигрирају из једне нације или културе у другу они са собом носе своја сазнања, веровања, вредности. Није реткост да група насељеника задржи своје обичаје, ритуал и норме.<sup>46</sup> Међутим, насељавањем у другој култури, њихов културни идентитет ће се, у тежњи да развију осећај припадности, вероватно променити, те ће вредности доминантне културне групе, односно земље одредишта, превагнути (Bhugra, 2004b). Питање стабилности вредности миграната је често разматрано у оквирима Беријеве теорије акултурације (Berry, 1997, 2002, 2005). Акултурација је процес који подразумева сусрет и контакт две културално различите групе љу-

---

<sup>46</sup> Ово је посебно изражено код избеглица. Прилагођавање новој култури може бити врло тешко за њих. Мигрирање у случају избеглица није добровољно, те није ни избор самих миграната, што адаптацију и интеграцију чини још тежом. Често они и не желе да се прилагоде новој средини и новим вредностима, посебно када се она веома разликује од средине из које долазе, што удружено са честим стереотипима становништва земље домаћина чини међусобну комуникацију, прилагођавање и инклузију веома тешком.

ди. Она обухвата читав низ социо-психолошких процеса који се дешавају када се нека особа пресели у нову земљу или културу. Ови процеси укључују промене ставова, вредности, идентитета, стицање нових социјалних вештина и норми, промене референтних група и чланства, као и развој емоционалне везаности за нову средину. Психосоцијалне промене које доживљавају мигранти укључују и асимилацију – процес током кога културалне разлике нестају како се имигранти прилагођавају култури и вредносном систему земље одредишта. Овај процес често резултира асимилацијом културних вредности, обичаја, веровања и језика доминантне културне групе (Bhugra, 2004b).

Наиме, у процесу акултурације, а под утицајем жеље за одржавањем културног наслеђа и идентитета, с једне стране, и жеље за успостављањем одређеног типа односа са другом групом, с друге стране, могу се разликовати четири стратегије прилагођавања миграната (Berry, 2005); ове стратегије се различито именују у зависности од тога у односу на коју групу се посматрају (доминантну или недоминантну). Стратегије недоминантних група су интеграција, асимилација, сепарација и маргинализација, док су стратегије доминантних друштава мултикултурализам, „melting pot“, сегрегација и ексклузија. Беријева истраживања су показала да они појединци који теже ка интегративним стратегијама (у смислу ставова, идентитета и понашања) достижу виши степен адаптације. Индикатор асимилације или интеграције према Берију може бити прилагођавање или адаптација вредности. Наиме, људи ће врло вероватно прилагодити своје вредности новој социјалној средини, а то ће даље водити прихватању вредности нове средине. Прилагођавање или адаптација вредности представља промену вредности индивидуе која се догађа након преласка из једне културе у другу, а која резултира заменом вредности карактеристичним за друштво из кога долазе вредностима карактеристичним за друштво одредишта (Bardi, Goodwin, 2011; Rudnev, 2014).

Према Бенету (Bennet, 2004), постоји образац реаговања на културне разлике. У том смислу, Бенет разликује „етноцентричне“ и „етнорелативне“ етапе. Етноцентричне етапе се углавном базирају на несвесном понашању људи, а култура из које долазе се доживљава као главно референтно тело, те се на основу тога доноси процена о прихватању или неприхватању друге културе. У етнорелативним етапама сопствена култура се поставља у шири контекст других култура због чега се људи много брже и лакше навикавају на друге. У „етноцентричне етапе“ спадају негирање, одбрана, минимизација, а у „етнорелативне етапе“ прихватање, адаптација и интеграција.

Ослањајући се на Бенетов развојни модел интеркултуралне сензитивности (енг. *Developmental Model of Intercultural Sensitivity – DMIS*), Костић (2011) је 2008. године спровела квалитативно истраживање прве генера-

ције српских емиграната у Канади. Она се бавила разлозима емиграције, начинима прилагођавања канадским условима живота, очувањем националног културног идентитета. Резултати су показали да српски емигранти истичу значај свог друштвено-националног миљеа, да постоји велики број организација и институција које их окупљају и наглашавају важност очувања матерњег језика, као једног од фактора очувања националног идентитета.

Требало би додати да ранији концепти о миграцијама имплицирају једнострану путању у оквиру које мигранти усвајају културне, економске и политичке обрасце земље домаћина, истовремено губећи обрасце карактеристичне за културу из које потичу. Ово има смисла ако полазимо од претпоставке да мигранти намеравају да се трајно населе у земљу у коју одлазе и да ће имати врло мало контаката са својом земљом порекла. Међутим, овакве претпоставке данас постају ирелевантне, а могуће да је то случај и већ дуже време. Са брзим променама технологије и начина комуникације, мигранти су често део двају или више средина, свака са различитим друштвеним, културним и економским односима (Williams et al., 2014). У савременом свету све већи број миграната води двоструки или троструки живот. Веома често они говоре два или више језика и прилагођени су животу у различитим културним, политичким и социјалним срединама (Предојевић-Деспих, 2009; Динић, 2016).

Зато се данас велики број научника и истраживача окреће ка транснационалистичком приступу<sup>47</sup> који уводи алтернативну могућност да

---

<sup>47</sup> Транснационализам представља процес којим трансмигранти својим активношћима и деловањем стварају, повезују и одржавају различите односе са друштвом порекла и друштвом пријема, стварајући на тај начин велико транснационално друштвено поље које прелази националне границе. Зато се последњих деценија развија транснационалистички приступ, који у себи синтетиче досадашње приступе истраживања миграционих токова и требало би да пружи дубљи увид и омогући детаљнију анализу начина на који савремени мигранти живе у транснационалним заједницама као један од главних теоријских оквира за разумевање савремених међународних миграција. Током деведестих и двехиљадитих година у употребу у међународној стручној и научној литератури је уведен појам „трансмигрант“ којим се настоји да се укаже на промењено схватање појма „мигрант“, мигрантске културе и идентитета, под утицајем процеса који су захватили савремени свет попут глобализације, унапређених саобраћајних и телекомуникационих веза, све веће социјалне мобилности. При томе се истичу снажни ефекти моћних агената социјализације као што су породица, социокултурна микросредина и национални медији, који утичу на вредности индивидуе чак и уколико она живи у иностранству. Појам „трансмигрант“ се односи управо на особе које карактерише таква „двострука“ или вишеструка укорененост.

мигранти стварају транснационални животни стил са посебним сетом вредности и вредносних оријентација кроз интеракцију са културама у које одлазе, интеракцију са заједницама из земље порекла и другим мигрантима. Вилијамс, Торнтон и Демарко (Williams et al., 2014) сматрају да процес адаптације мигранта у другој средини прати одређена општа правила, одређене обрасце прилагођавања. Ови аутори истичу да се промене вредносних оријентација дешавају као последица различитих искустава; да би се могло предвидети како ће се оне мењати, треба имати у виду чему се то мигранти прилагођавају. У свом истраживању вредносних оријентација миграната у компарацији са немигрантима,<sup>48</sup> установили су да се мигранти разликују по томе што више стављају акценат на материјална добра, мање су религиозни, а више оријентисани на породицу. Такође, установили су да временом неке вредности добијају на значају (мигранти временом постају религиознији), док значај неких вредности слаби. Промене у вредносним оријентацијама ови аутори објашњавају помоћу две промене кроз које пролазе мигранти. С једне стране, као последица специфичног, трансмигрантског животног стила, односно живота у две или више различитих култура мигранти постају отворенији према свету и друштву уопште, па и тим вредностима, што утиче на то да такве вредности бивају прихваћене (као што је на пример самосталност и одвојен живот од родитеља). С друге стране, управо тај мигрантски живот, често уме да буде усамљен и пун стреса, због чега се појединци јаче држе неких вредности, као што су религија и породица.

Гомез и Рут (Gomez, Rothe, 2004) су спровели квантитативно истраживање о вредносним оријентацијама Кубанаца који живе у Мајамију.<sup>49</sup> Циљ истраживања био је да се открије да ли постоје промене у вредносним оријентацијама између Кубанаца који живе у матици и оних који живе у иностранству, у овом случају Америци. Истраживање је показало да је скоро половина испитаника оријентисана на будућност, да истиче да треба делати, испољава индивидуализам чиме се уклапају у систем вредносних оријентација карактеристичних за америчко друштво. Што се тиче других димензија, највећи број испитаника је рекао да људи по

---

Детаљније: Portes, 1997; Berry, 2005; Предојевић-Деспић, 2009; Ковачевић, Крстић, 2011; Williams et al., 2014; Rudnev, 2014; Динић, 2016.

<sup>48</sup> У истраживању је коришћен репрезентативни узорак миграната из Читван провинције Непала који су емигрирали у земље Персијског залива и репрезентативни узорак немиграната из истог подручја.

<sup>49</sup> Узорак је чинио 171 испитаник кубанског порекла који живи у Мајамију, старији од 18 година. За испитивање вредносних оријентација користили су модификовану Калкхонову и Стродбекову (Kluckhohn, Strodtbeck, 1963) скалу вредносних оријентација.

природи нису ни добри ни зли, а да међу људима односи треба да буду хијерархијски уређени чиме се не уклапају у стандард вредносних оријентација америчке културе. Ови аутори истичу да је разумевање разлика у вредносним оријентацијама основа за успешно одржавање веза између ове две групе Кубанаца.

Још једно истраживање које треба споменути је истраживање вредносних оријентација казахстанске дијаспоре спроведено с намером откривања разлика у вредносним оријентацијама људи који живе у матици и који живе у дијаспори.<sup>50</sup> Резултати су показали да међу припадницима дијаспоре расте религиозност. Неке од важнијих вредности су породица и материјално богатство. Високо место у хијерахији вредности заузима заједништво, те их карактерише тежња за успостављањем равнотеже и јачих веза са матицом. Аутори истичу да је упознавање разлика у вредносним оријентацијама од значаја за очување језика, националне културе и националног идентитета не само миграната, већ читавог становништва Казахстана (Sakhieva, et al., 2015).

Руднев (2014) је спровео истраживање са циљем да истражи променљивост вредносних оријентација миграната.<sup>51</sup> Резултати истраживања показали су да постоји већа корелација вредности миграната са њиховом тренутном социокултурном средином у односу на социокултурну средину из које потичу. Руднев је ове резултате узео као доказ да се вредности појединаца могу мењати током дужег периода њиховог живота (а не само у формативном периоду) с обзиром на то да зависе од промена у социокултурној средини. Иако се ови налази морају примењивати врло пажљиво, и упитно је у којој мери се могу примењивати на неемигрантску популацију, ипак на неки начин доказују да је социјализација вредности, као и њихова адаптација, целоживотни процес.

---

<sup>50</sup> Узорак је чинило 115 припадника казахстанске дијаспоре и 103 неемиграната који су чинили контролну групу. У оквиру истраживања коришћен је Шварцов упитник о вредносним оријентацијама (Schwartz, 1992), и модификована Рокичова (Rokeach, 1973) техника за анализу вредности.

<sup>51</sup> Користио је податке добијене у пет кругова Европског друштвеног истраживања (енг. *European Social Survey – ESS*) у периоду од 2002–2010. Подузорак миграната чинило је преко 11 хиљада испитаника, који су бирани на основу два критеријума: не живе у земљи у којој су рођени и рођени су у земљама које су биле обухваћене Европским друштвеним истраживањем како би било могуће упоређивати њихове резултате са резултатима и земаља у којима живе и земљама рођења. У оквиру овог истраживања коришћен је скраћени Шварцов упитник о базичним вредностима (енг. *Portrait Values Questionnaire – PVQ*).

## Значај проматрања феномена миграција са културолошког становишта

Проматрање феномена миграција из културолошке перспективе даје нам могућност да разумемо значај социјалних и културних фактора који утичу како на процес миграције, тако и на саме мигранте. Вредности и вредносне оријентације су једна од најважнијих одредница културолошких садржаја ужег и ширег социјалног окружења појединца. Оне представљају садржаје социјализације, стандарде самоодређења и одређења различитих аспеката нашег живота којима се као појединци прилагођавамо (Франческо, 2014). Научници већ дуго схватају да вредности имају огроман утицај на доношење одлука и понашање као што је, на пример, однос према браку, деци, разводу, родитељским односима, начинима живљења, међугрупне односе, родне улоге, гласање, конзументско понашање и бројне друге елементе социјалног, културног и економског живота (Williams et al., 2014).

Ако имамо у виду да друштвени услови у којима људи одрастају и живе утичу на однос људи према појединим вредностима, као и на формирање њиховог вредносног система и преферирање одређених стилова живота, тиме ова област постаје посебно значајна за истраживање (Лазаревић, Јењетовић, 2001). Мигранти и њихова интеракција са људима у земљама дестинације и са људима из земље порекла могу бити један од најјачих катализатора друштвених промена, како у земљи дестинације, тако и у земљи порекла. Због тога је разумевање вредносних оријентација миграната и начина на који се оне мењају кључно не само због добробити самих миграната, већ и због разумевања друштвених промена уопште (Williams et al., 2014).

Наиме, осим што су једна од основних карактеристика личности, вредности су уједно и показатељи и предиктори стања у друштву (Франческо, 2014). Ако се ова проблематика постави у шири контекст друштвених догађања и промена у друштвено-економском окружењу онда упознавање са вредностима и вредносним оријентацијама добија и општедруштвени значај. На основу сазнања о њима можемо разумети како свет функционише, који фактори могу бити моћни изазивачи промена, којим стварима треба тежити, а које избегавати, као и праве начине да се то оствари (Williams et al., 2014).

Проучавање промена вредности и вредносних оријентација није лако. Да би се дошло до поузданих и валидних података овај тип истраживања захтева дугорочну посвећеност, лонгитудиналне студије, те врло пажљив одабир популације укључене у истраживање. Охрабрујућа су сазнања да постоје и да се ради на иновацијама које се тичу инструмена-

та за мерење вредности и начина на који се различите групе миграната прилагођавају различитим ситуацијама. Иако истраживање ове области није једноставно, резултати истраживања би могли дати основу за развијање квалитетније јавне политике за бољу акултурацију и побољшање интеркултуралних односа (Berry, 2005), нарочито међу оним групама код којих је проблем прилагођавања посебно изражен (нпр. избеглице). Неке државе (као што су Канада и Аустралија) на том трагу су развиле мултикултурални модел држављанства и промовишу га као службену политику (Castels, 1995).

Такође, они би допринели и развоју теоријских приступа који би могли даље допринети разумевању друштвених промена уопште. Научни одговори за сада немају форму која би нам омогућила довољан степен прецизности па су даља истраживања од кључног значаја јер у недостатку концептуалне јасноће и емпиријских фундамената, лоше креиране политике могу створити више социјалних и психолошких проблема, него што их могу решити. Наиме, иако примењена истраживања имају своје функције, могу водити ка фокусирању на површне и бирократски дефинисане проблеме. Притисак да се дође до резултата који ће бити значајни за креирање мера и политике према миграцијама, емигрантима и имигрантима, не би требало да нас одвуче од веома значајног развоја концепата и теоријских приступа који би могли да унапреде корпус знања друштвених наука и пруже солидну базу за разумевање миграција као примарног циља, а уједно и за креирање адекватних политика (Portes, 1997).

Оно што је сигурно јесте да је културни диверзитет, услед савремених миграторних токова, чињеница која карактерише савремено друштво. Зато, како Бери (Berry, 2005) истиче, проналажење начина за међусобно функционисање и живот свих представља изазов, али и прилику за све, како за грађане, тако и научнике.

### Закључак

Проучавање вредности и вредносних оријентација миграната је значајно из више разлога. Вредности и вредносне оријентације су једна од најважнијих одредница културолошких садржаја социјалног окружења појединца. Оне представљају оријентире, на основу којих људи знају шта треба, а шта не треба да чине, те како да се прилагоде животу у одређеној средини. То их чини важним предметом проучавања. Њихово разумевање омогућава разумевање света. Савремено друштво карактерише културни диверзитет који настаје као последица савремених миграторних токова. Све већи број миграната води двоструке или троструке

животе. Веома често они говоре два или више језика и прилагођени су животу у различитим културним, политичким и социјалним срединама. Разумевање вредносних оријентација миграната и начина на који се оне мењају могло би дати основу за развијање квалитетније јавне политике за бољу интеграцију и акултурацију, за побољшање интеркултуралних односа и развој мултикултуралних друштава. С обзиром на то да су вредности и вредносне оријентације и показатељи и предиктори стања у друштву, осим што би њихово проучавање било кључно за добробит самих миграната, допринело би и развоју теоријских приступа који би могли даље допринети бољем разумевању друштвених промена уопште.

### Литература

- Аларгић, Д. Ђ. (2012) „Карактеристике појединца као чиниоци система вредности припадника Војске Србије“, докторска дисертација. Београд: Филозофски Факултет, Универзитет у Београду.
- Бешић, М. (2014) *Транзиционе трауме и промене вредносних оријентација – генерацијски приступ, Компаративна емпиријска студија вредности у земљама бивше Југославије*. Београд: Факултет политичких наука, Универзитет у Београду, Чигоја штампа.
- Голубовић, П., Кицошев, С. (2004) *Геодемографија*. Ниш: Природно–математички факултет.
- Динић, Ј. (2016) „Неки покушаји теоријског систематизовања социо-економских узрока миграција у савременом друштву“, у: *Становништво југоисточне Србије, књига 5, Одлив мозгова: узроци и последице по национални развој и идентитет*, зборник радова. Ниш: САНУ, Универзитет у Нишу.
- Ковачевић, И., Крстић, М. (2011) „Између историје и савремености: антрополошко проучавање гастарбајтера у 21. веку“. *Етноантрополошки проблеми* VI (4): 969–982.
- Костић, М. (2011) „Културни идентитет Српске дијаспоре у Канади“. *Теме* XXXV (4): 1257–1270.
- Кузмановић, Б. (1995) „Уводна разматрања за истраживање промена вредносних оријентација младих у Србији“. *Психолошка истраживања* VII: 9–15.
- Куљић, Т. (2007) „Проблем генерација: Настанак, садржај и актуелност огледа Карла Манхајма“. *Социологија* XLIX (3): 223–248.
- Лазаревић, Д., Јањетовић, Д. (2001) „Вредносне оријентације студената будућих васпитача: стабилност или промена“. *Зборник Института за педагошка истраживања* XXXV: 289–307.

- Маринковић, Д., Ристић, Д. (2012) „Наслеђе историзма у Манхајмовој социологији знања“. *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XXXVII*(2012): 103–124.
- Микановић, Б. (2013) „Вредносне оријентације ученика основне школе у слободном времену“. *Синтезе IV*: 53–69.
- Павловић, З. (2009) „Социопсихолошка анализа Инглхартовог концепта вредности самоизражавања“. *Примењена психологија II*(2): 149–166.
- Пантић, Д. (1990) *Промене вредносних оријентација младих у Србији*. Београд: Институт друштвених наука.
- Пантић, Д. (2003) „Будућност транзиције у Србији зависно од промена вредности“ у: *Промена вредности и транзиција у Србији: поглед у будућност*. Београд: Fridrieh Ebert Stiftung, Институт друштвених наука, Либра.
- Пантић, Д. (2005) „Да ли су вредности бивших комунистичких земаља сличне?“ *Зборник Матице српске за друштвене науке, CXVII-CXIX*: 49–69.
- Петровић, Ј., Зотовић, М. (2012) „Адолесценти у Србији: у трагању за новим вредностима“. *Теме XXXVI*(1): 47–66.
- Предојевић-Деспич, Ј. (2009) „Мигрантске мреже – незаобилазна перспектива у проучавању савремених међународних миграција“. *Социолошки преглед XLIII*(2): 209–229.
- Рот, Н. (2003) *Основи социјалне психологије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Рот, Н., Хавелка Н. (1973) *Национална везаност и вредности код средњошколске омладине*. Београд: Институт за психологију и ИДН.
- Стјепановић-Захаријевић, Д., Гавриловић, Д. (2009) „Идентитети и породичне вредносне оријентације на Балкану“. *Социологија LI*(1): 23–40.
- Требјешанин, Ж. (2004) *Речник психологије*. Београд: Стубови културе.
- Франческо, М. Л. (ур.) (2014) *Вредносне оријентације младих у Војводини: стање и перспективе. Уводна реч*. Нови Сад: ФППС.
- Хавелка, Н., Кузмановић, Б., Попадић, Д. (1996/1997) *Методе и технике социјално-психолошких истраживања*. Београд: ДПС, Центар за примењену психологију.
- Шрам, З. (2003) „Вриједносне оријентације и структура личности – релације на средњошколском узорку завршног разреда“, *Педагогија XLI*(3-4): 91–114.
- Antecol, H., Bedard, K. (2006) “Unhealthy assimilation: why do immigrants converge to American health status levels?”. *Demography XLII*(2): 337–360.

- Bardi, A., Buchanan, K.E., Goodwin, R., Slabu, L., Robinson, M. (2014) "Value stability and change during self-chosen life transitions: self-selection versus socialization effects". *Journal of Personality and Social Psychology* CVI(1): 131-147
- Bardi A., Goodwin R. (2011) "The dual route to value change: Individual processes and cultural moderators". *Journal of Cross-Cultural Psychology* XLII: 271-287.
- Bardi A., Lee J. A., Hofmann-Towfigh N., Soutar G. (2009) "The structure of intraindividual value change". *Journal of Personality and Social Psychology* XCVII: 913-929.
- Bell, B. (2014) *Crime and immigration. Do poor labor market opportunities lead to migrant crime?* IZA World of Labor, 33. Available at: <https://wol.iza.org/uploads/articles/33/pdfs/crime-and-immigration.pdf>
- Bennett, M. J. (2004) "Becoming interculturally competent. Final Draft.", in: *Toward multiculturalism: A reader in multicultural education*. Newton, MA: Intercultural Resource Corporation. Available at: [http://www.idrinstitute.org/allegati/IDRI\\_t\\_Pubblicazioni/1/FILE\\_Documento.pdf](http://www.idrinstitute.org/allegati/IDRI_t_Pubblicazioni/1/FILE_Documento.pdf)
- Berry, J. W. (1997) "Immigration, Acculturation, and Adaptation". *Applied Psychology: an international review* XLVI(1): 5-68.
- Berry, J. W. (2002) "The Psychology of Immigration". *Journal of Social Issues* LVII (3): 615-631.
- Berry, J. W. (2005) "Acculturation: Living successfully in two cultures". *International Journal of Intercultural Relations* XXIX: 697-712.
- Bhugra, D. (2004a) "Migration and mental health". *Acta Psychiatr Scand* CIX: 243-258.
- Bhugra, D. (2004b) "Migration, distress and cultural identity". *British Medical Bulletin* LXIX: 129-141.
- Bhugra, D., Becker, M. A. (2005) "Migration, cultural bereavement and cultural identity", Special article. *World Psychiatry* IV(1): 18-24.
- Castels, S. (1995) "Multicultural Citizenship", Research Paper No. 16, 1995-96. Department of the Parliamentary Library. Available at: <https://www.aph.gov.au/binaries/library/pubs/rp/1995-96/96rp16.pdf>
- Cheng, C. (2000) "Acculturation and cultural value orientations of immigrant Chinese Americans; Effects on body image, aesthetics for appearance, and involvement in Dress", Doctoral Dissertation. Iowa: Iowa State University Ames.
- Gomez, A.S., Rothe, E. M. (2004) *Value orientations and opinions of recently arrived Cubans in Miami*. Miami: Institute for Cuban and Cuban-American Studies, University of Miami.
- Goodwin, R., Polek, E., Bardi, A. (2012) "The temporal reciprocity of values and beliefs: A longitudinal study within a major life transition". *European Journal of Personality* XXVI: 360-370.

- Grečić, V. (2003) *The Economic Impact of Migration Flows: Sustainable Development of the Republic of Serbia and Emigration*. Beograd: Institut za međunarodnu privredu.
- Hansen, N., Postmes, T., Tovote, K. A., Bos, A. (2014) "How Modernization Instigates Social Change: Laptop Usage as a Driver of Cultural Value Change and Gender Equality in a Developing Country". *Journal of Cross-Cultural Psychology* XLV(8): 1229–1248.
- Hills, M. D. (2002) "Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory". *Online Readings in Psychology and Culture* IV(4). Available at: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>
- Hofstede, G. (1991) *Cultures and Organizations – Software of the Mind*. London: McGraw Hill. Available at: [http://globalsociology.ucoz.ru/\\_ld/0/2\\_CulturesandOrga.pdf](http://globalsociology.ucoz.ru/_ld/0/2_CulturesandOrga.pdf)
- Ingelhart, R., Baker, W. (2000) "Modernisation, cultural change, and the persistence of traditional values". *American Sociological Review* LXV: 19–51.
- Portes, A. (1997) "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities". *International Migration Review – Special Issue: Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans* XXXI(4): 799–825.
- Rudnev, M. (2014) "Value Adaptation Among Intra-European Migrants: Role of Country of Birth and Country of Residence", *Journal of Cross-Cultural Psychology* XLV(10): 1–17
- Sakhiyeva, F. A., Berdibayeva, S. K., Atakhanova, G. M., Belzhanova, A. Z., Berdibayev, S. K. (2015) "Features of the value orientations of Kazakhs living abroad". *Review of European Studies* VII(6): 317–324.
- Schwartz, S. H. (1992) "Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries", in: *Advances in experimental social psychology* 25, New York: Academic Press.
- Warner, J. A. (2005) "The Social Construction of the Criminal Alien in Immigration Law, Enforcement Practice and Statistical Enumeration: Consequences for Immigrant Stereotyping". *Journal of Social and Ecological Boundaries* I(2): 56–80.
- Weaver, G. R., (1999) "American Cultural Values". *Kokusai Bunka Kenshu (Intercultural Training)*, Special Edition: 9–15.
- Williams, N. (2009) "Education, gender, and migration in the context of social change". *Soc Sci Res.* XXXVIII(4): 883–896.
- Williams, N. E., Thornton, A., Young-DeMarco, L. C. (2014) "Migrant Values and Beliefs: How Are They Different and How Do They Change?" *Journal of Ethnic and Migration Studies* XL(5): 796–813.
- Williams, R. M. Jr. (1974) "Review: The Nature of Human Values. By Milton Rokeach". *Political Science Quarterly* LXXXIX(2): 399–401.
- Živković, I. (2010) "Prikaz: Ivana FERIĆ, Vrijednosti i vrijednosni sustavi: psihologijski pristup, Alinea, Zagreb, 2009", *Diacovensia: teološki prilozi* 18(2), 425–427.

Jelena Dinić

THE IMPORTANCE OF THE STUDY OF MIGRANTS'  
VALUES AND VALUES ORIENTATIONS

*Summary:* Migration is a phenomenon as old as human society. However, today this phenomenon gets completely new dimensions. Contemporary society is characterized by global migration flows that include a wide range of countries of origin, transit, destinations, as well as the most diverse groups of migrants. The main objective of this paper is to emphasize the importance of studying this phenomenon from a cultural perspective, primarily through the analysis of values, value orientations and their change. Values have a tremendous impact on decision-making and individual behavior. By following them, people know what they should and shouldn't do and how to adapt to life in a certain environment. Recent studies show that values are not as stable as previously thought, so in addition to being one of the basic characteristics of personality, they can also be indicators and predictors of the situation in a society. For this reason, understanding the values and value orientations of migrants and the way in which they change is crucial, not only for the benefit of migrants themselves, development of a multicultural environment and the growth of interethnic and religious tolerance throughout the world, but also for the understanding of social changes in general.

*Keywords:* Migration, Values, Value Orientation, Contemporary Society.

## **ПРИКАЗИ**



Љубиша Митровић

Приказ

Универзитет у Нишу  
Филозофски факултет  
НишУСПОН НЕОЛИБЕРАЛНОГ ГЛОБАЛИЗМА, ОБНОВА ГЕОПОЛИТИКЕ  
И РАЗАРАЊЕ КУЛТУРЕ МИРА У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ<sup>52</sup>

Крајем 20. века поново је, попут феникса, дошло до повратка значаја геополитике у међународним односима на светској политичкој сцени. Њен успон повезан је са експанзијом социјалдарвинистичке идеологије неолиберализма као тржишног фундаментализма у унутрашњој и спољној политици и процесом експанзије реколонизације у свету.

Неолиберализам је као филозофија развоја изнедрен 80-их година 20. столећа, у оквиру института за економију на чикашком универзитету (и у радовима Фридмана Милтона и Фридриха фон Хајека), а „прво ватрено крштење“ у форми *in vivo* социјалног експеримента доживео је у Чилеу, да би затим добио политичку легитимацију и „ветар у леђа“ од стране Маргарет Тачер и Роналда Регана. Као нова економско-развојна мантра свој врхунац доживеће 90-их година 20. века и у првој деценији 21. века.

Рођена на споју интереса савремене финансијске буржоазије, корпорације и политократије, ова ће идеологија развоја радикализовати економске и политичке односе, противречности и сукобе у свету на фону промоције интереса снага крупног капитала, тежећи да подреди својој стратегији локалне, националне, регионалне и макрорегионалне комплексе и актере, те да се наметне као једина алтернатива и трансконтинентална геостратегија / глобална геополитика у свету.

Последице оваквог снажног и безобзирног успона геополитике снага неолибералног глобализма у нашој савремености су поразне. Оне се, између осталог, огледају у: деструкцији социјалдемократског модела

<sup>52</sup> Поводом књиге *Геополитика и култура мира – прилог проучавању теорија о глобалном конфликту* Миомира С. Наумовића (2015). Ниш: Филозофски факултет.

државе благостања, у јачању енормних социјално класних неједнакости и експлоатације, у расту регионалних диспропорција и противречности између Севера и Југа, у ширењу сиромаштва и незапослености, маргинализацији бројних друштвених група, периферизацији и реколонизацији читавих региона и народа.

На овом фону експанзије неоимперијалног модела глобализације настали су процеси десуверенизације држава и нација, али и разарање међународног светског поретка и културе мира. Интереси протагониста крупног капитала финансијске буржоазије отвориће пут анархичној глобализацији, економској кризи, неконтролисаној експлоатацији и прекаризацији; експанзији феномена дужничког ропства, разарању институција социјалне солидарности и блокирању покрета за социјалну правду и еманципацију.

Последња књига колеге Миомира Наумовића (1956–2015) *Геополитика и култура мира* у својој структури има три целине: I „Ратнички бубњеви Запада“; II „Од културе рата ка култури мира“; III „Рат Запада против Запада“.

Ова монографија открива његово друго професионално лице, сада као критичког истраживача глобалних проблема и друштвених процеса у савремености. Његово интересовање за ову проблематику није случајно. Пратећи његову развојну интелектуалну линију, да се запазити континуитет: од проблематике урбане социологије, преко социологије села и цивилизација до истраживања демографских промена у југоисточној Србији. Све то најбоље илуструју његове монографске студије, између осталог: *Насеља као огледало друштва* (1996), *Учење о друштву* (1998), *Село и град од утопије до пророчанства* (2000), *Политички бандитизам* (2006), *Лице нацизма* (2008), *Село древних култура* (у коауторству са Јеленом Петковић) (2014).

Прва целина књиге, „Ратнички бубњеви Запада“, почиње освртом на опис могућег Трећег светског рата који је скицирао Семјуел Хантингтон. Аутор својом анализом критички оспорава овакав сценарио указујући на нове изазове и проблеме који стоје пред међународном заједницом, као и на успон Кине и Русије и проблеме са исламским фундаментализмом који је захватио велики простор више држава. У овој глави аутор указује и на непрекидни пораст јавног дуга САД-а и структурни карактер савремене светске кризе (где је финансијска криза само врх леденог брега), као и на то да се она не може разрешити палијативним мерама, то јест социјализацијом дугова богаташа и банака на штету других слојева и категорија народа или пак извозом ратног интервенционизма на друге државе, медијским манипулацијама и политичким камуфлажама. Ова структурна криза дугог таласа тражи нови и радикални одговор и нови алтернативни пројекат развоја човечанства.

У другој целини, „Од културе рата ка култури мира“, аутор указује на мешање Запада у живот малих народа извозом тзв. „обојених револуција“, под плаштом борбе за демократију и људска права и директним интервенционизмом у различитим регионима савременог света. Постало је транспарентно да се иза ове идеолошке и медијске камуфлаже кривају интереси САД-а и евроатлантистичке алијансе у борби за контролу ресурса: нафте, гаса, воде... У овом делу аутор пише о новој историји америчких ратова, парафразирајући Чомског и Клаузевица – да се америчка спољна политика свела на ратну политику, а да је рат њено спровођење само другим средствима.

У трећем делу „Рат Запада против Запада“ аутор анализира оба светска рата за које каже да су то ратови Запада против Запада. При том, насупрот сценарију о Трећем светском рату, аутор закључује „да Запад неће смети озбиљно да планира глобални сукоб (нити икакав цивилизацијски сукоб), али и да ће отворати нова ратна жаришта како би изнуривао своје садашње противнике и стварао нове противнике; то ће, у најбољем случају, убрзавати копњење Запада, а у најгорем случају водити до ентропије западних државних целина“ (стр. 173).

Геополитичка и социолошка анализа колеге Наумовића показује како је трансконтинентална геостратегија Запада у функцији крупног капитала и настајећег новог светског поретка, те да она подрива вредности културе мира у савременом свету и његов међународни поредак. Поента ауторове студије могла би се сажети у ставу: да без промене владајуће стратегије развоја нема истинске борбе за културу мира, социјалну правду и еманципацију човека и човечанства; јер, како је својевремено поручио Силвио Лула: „Без глобалне правде нема глобалног мира“.

Студија Миомира Наумовића *Геополитика и култура мира* критички разматра глобалне односе у савременом свету из угла геополитике и геоекономије. Она показује ауторово солидно познавање токова репродукције и експанзије капитала и његов неоимперијални утицај на међународне односе и сукобе, тј. савремене геополитичке процесе. У фокусу ауторове анализе налази се улога САД у тежњи да заснује нови светски поредак по мери свог интереса, као и импликације такве агресивне спољне политике на плану изазивања и контролисања сукоба у свету. Аутор разматра положај и улогу бројних актера отпора оваквој политици и могућа исходишта.

Књига је писана јасним стилем са драматуршким наративом тако да плени пажњу читалачке публике.



## УПУТСТВО АУТОРИМА

Часопис објављује радове на српском и на енглеском језику. Сви радови пролазе процедуру рецензије. Поред тога, часопис објављује стручне радове, приказе и осврте.

Радови треба да буду величине до једног ауторског табака (16 страна) и треба да садрже резиме и кључне речи на српском и једном од светских језика. Аутори треба да наведу назив установе, место и своју e-mail адресу. Текст рада доставити електронском поштом: фонт Times New Roman, ћирилична тастатура (за радове на српском језику), величина фонта 12, проред 1.5. Литература се наводи унутар текста (пример Мандра 2001: 59), а у фусноте уписивати само коментаре и објашњења. Литература се наводи на крају текста по азбучном реду. Примери:

- пример навођења књиге: Андерсон, Б. (1998) *Нација: замишљена заједница*. Београд: Плато.
- пример навођења текста у књизи: Џуверовић, Б. (1991) „Друштвене неједнакости у образовању“ у *Србија крајем осамдесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- пример навођења чланка у часопису: Божовић, Р. Р. (2003) „Секте, култови и толеранција према њима“. *Теме XVIII* (1): 119–131.

E-mail: godisnjak@filfak.ni.ac.rs

## INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

The Journal publishes papers in Serbian and English, as well as in Croatian and Bosnian. All the submitted papers are subject to reviewer check. Apart from papers, the Journal publishes critical reviews and commentaries as well.

The submitted papers should not exceed 16 pages in length and should also contain an abstract and key words in English, French, German or Russian. The authors should also supply their affiliation and e-mail address. All contributions should be sent electronically through email (font: Times New Roman, 12pt, line spacing: 1.5). All references cited in the body of the text should be given in brackets, eg. (Mandra 2001: 59), not in footnotes; footnotes can be used for additional comments and explanations. The references used should be provided at the end of the paper. Sample examples:

- citing a book: Collins, R. (1994) *Four Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- citing a paper in a book: Foucault, M. (1986) «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», in *The Foucault Reader* (P. Rabinow, ed.). New York: Pantheon.
- citing an article in a journal: Devine, F. (1998) «Class Analysis and the Stability of Class Relations». *Sociology* 32: 23–42.

E-mail: godisnjak@filfak.ni.ac.rs



ГОДИШЊАК ЗА СОЦИОЛОГИЈУ  
XII/17 (2016)

*Издавач*  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ

*За издавача*  
Проф. др Наталија Јовановић, декан

*Корице*  
Дарко Јовановић

*Формат*  
17 x 24 cm

Штампа  
SCERO PRINT

*Тираж*  
100

Ниш 2017.

Електронско издање  
[http://www.filfak.ni.ac.rs/d\\_izd.htm](http://www.filfak.ni.ac.rs/d_izd.htm)

ISSN 1451-9739

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316

ГОДИШЊАК за социологију / Филозофски  
факултет у Нишу ; Драгана Захаријевски. -  
Год. 12, бр. 16 (2016) - Ниш : Филозофски  
факултет, 2005 (Ниш : SCERO print). – 24 cm

Доступно и на:

[http://www.filfak.ni.ac.rs/d\\_izd.htm](http://www.filfak.ni.ac.rs/d_izd.htm). -  
Годишње.

ISSN 1451-9739 = Годишњак за социологију -  
Филозофски факултет у Нишу  
COBISS.SR-ID 121295372