

## 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 формулисане 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 одуговлачен, 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 бојажљивој 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 разрадила 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 резонување 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 рефлексiju 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.), *Мозућности и домети 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.

