

БОГОСЛОВЉЕ

ЧАСОПИС ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ ФАКУЛТЕТА

MARTIN MEISER: *The Relationship between Septuagint and the Masoretic Text*

АЛЕКСАНДАР ДАНИЛОВИЋ: *Тајна јудејској храма у Тел Моци
Крајњак ирејлед искойавања у Тел Моци и анализа отккрића
из иерсијективне библјској тексција*

МИЛАН КОСТРЕШЕВИЋ: *Воске та прѳвата мов (Јн 21, 17) — инѳеракција васкрслој
Хрисѳја и айосѳола Пеѳра у конѳексѳу аниѳичкој иреношења лидерсѳива*

МАРКО ДЕЛИЋ: *Херменеуѳички сѳаѳус и динамика инѳерѳреѳаѳивних равни
у Ориѳеновом делу Коменѳар Песме над ѳесмама*

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ: *Пол, род и сѳварање хриѳћанској иденѳиѳиѳеѳа*

МИРКО САЈЛОВИЋ: *Молба ироѳа Герасима и ѳиѳање оснивања
срѳској манасѳиѳра Хиландара*

НИКОЛАЈ САПСАЈ: *Избор ѳаѳриѳараха у Руској ѳравославној цркви
уз крајки осврѳи на избор срѳских ѳаѳриѳараха (од 1917. до 2018. ѳодине)*

РЕТАР ЈЕВРЕМОВИЋ: *Psychodynamics of Radicalised Faith*

ЖЕЉКО ЈЕФТИЋ: *Еуѳаназиѳа — ѳраво на ѳудско досѳојансѳиво или леѳализациѳа
(само)убисѳива?*

БОГОСЛОВЉЕ

ЧАСОПИС ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ ФАКУЛТЕТА

УДК: 27-1:271.222(497.11)

ISSN (ШТАМПАНО ИЗДАЊЕ): 0006-5714

ISSN (ONLINE): 2560-4945

БОГОСЛОВЉЕ

Часопис Православног богословског факултета Универзитета у Београду
основан 1926. излази два пута годишње

Досадашњи уредници

ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ (1926–1940), ДИМИТРИЈЕ ДИМИТРИЈЕВИЋ (1958; 1960),
ЧЕДОМИР ДРАШКОВИЋ (1958; 1961–1976), БЛАГОТА ГАРДАШЕВИЋ (1959),
ПРИБИСЛАВ СИМИЋ (1977–1996), ВЛАДАН ПЕРИШИЋ (1990),
ДИМИТРИЈЕ КАЛЕЗИЋ (1997; 2000), РАДОМИР В. ПОПОВИЋ (1998–1999; 2001–2004;
2013–2016), МАКСИМ ВАСИЉЕВИЋ (2005–2009), БОГДАН ЛУБАРДИЋ (2010–2012)

Главни и одговорни уредник

РОДОЉУБ КУБАТ

Секретар

РАСТКО ЈОВИЋ

Уреднички тимо

ПРЕДРАГ ДРАГУТИНОВИЋ, РАДЕ КИСИЋ, ИВАНА КНЕЖЕВИЋ, ВЛАДИСЛАВ ПУЗОВИЋ,
СРБОЉУБ УВИПАРИПОВИЋ, АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ, МАРКО ВИЛОТИЋ, АНДРЕЈ ЈЕФТИЋ

Чланови међународне редакције

ЕМАНУЕЛ ТОВ (Emanuel Tov), Israel Academy Hebrew University of Jerusalem (Израел);
ХРИСТОС КАРАКОЛИС (Christos Karakolis), Faculty of Theology National and
Kapodistrian University of Athens (Грчка); ДАРКО ЂОГО, Православни богословски
факултет Светог Василија Острошког Универзитета у Источном Сарајеву, Фоча
(Република Српска – БиХ); НАТАЛИЈА ЈУРЬЕВНА СЋХОВА, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва (Русија); ДАНИЕЛ БЕНГА
(Daniel Benga), Orthodoxe Theologie Ludwig-Maximilians-Universität München
(Немачка); ТОБИАС НИКЛАС (Tobias Nicklas), Fakultät für Katolische Theologie
Universität Regensburg (Немачка); КАРЛ-ВИЛХЕЛМ НИБУР (Karl-Wilhelm Niebuhr),
Theologische Fakultät Friedrich-Schiller-Universität Jena (Немачка); ЏОН БЕР (John Behr),
St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York (САД); МАРК ЧЕПМАН
(Mark D. Chapman), Faculty of Theology and Religion, Oxford (Велика Британија);
СВИЛЕН МИЛКОВ ТУТЕКОВ, Православен богословски факултет, Трново (Бугарска)

Лектор

МАРИНА СПАСОЈЕВИЋ

Тираж: 500 примерака

Штампа: Донат граф, Београд

© Copyright 2019 ПБФ — Сва права задржана.

Ниједан део ове публикације не може бити објављен, репродукован,
преведен нити пренесен у било каквој форми — електронској, механичкој,
фотокопијској или томе слично, без претходног писменог одобрења издавача.

Православни богословски факултет, Мије Ковачевића 11б, 11060 Београд.
bogoslavlje@bfspc.bg.ac.rs

САДРЖАЈ/CONTENTS

MARTIN MEISER	
The Relationship between Septuagint and the Masoretic Text	5
МАРТИН МАЈЗЕР	
Однос између Септуагинте и Мазоретског текста	28
АЛЕКСАНДАР ДАНИЛОВИЋ	
Тајна јудејског храма у Тел Моци	
Кратак преглед ископавања у Тел Моци и анализа открића из перспективе библијског текста	29
ALEKSANDAR DANILOVIĆ	
The Secret of Judahite Temple at Tel Moza	
A short overview of excavations in Tel Moza and analysis of findings from the biblical perspective	45
МИЛАН КОСТРЕШЕВИЋ	
Βόσκη τὰ πρόβατά μου (Јн 21, 17) — интеракција васкрслог Христа и апостола Петра у контексту античког преношења лидерства	46
MILAN KOSTRESEVIC	
Βόσκη τὰ πρόβατά μου (Joh 21, 17) — the interaction of the resurrected Christ and apostle Peter in the context of the ancient transmission of leadership	61
МАРКО ДЕЛИЋ	
Херменеутички статус и динамика интерпретативних равни у Оригеновом делу <i>Коментариј Песме над њесмама</i>	62
MARKO DELIC	
Hermeneutical Status and Dynamics of the Levels of Interpretation in Origen's Commentary on the <i>Song of Songs</i>	83
ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ	
Пол, род и стварање хришћанског идентитета	84
VLADIMIR CVETKOVIĆ	
Gender, Sex and Creation of Christian Identity	99
МИРКО САЈЛОВИЋ	
Молба прота Герасима и питање оснивања српског манастира Хиландара	100
MIRKO SAJLOVIĆ	
The request of Protos Gerasim and the issue of establishing Serbian monastery Chilandar	127

НИКОЛАЈ САПСАЈ	
Избор патријараха у Руској православној цркви уз кратки осврт на избор српских патријараха (од 1917. до 2018. године).....	132
НИКОЛАЈ SAPSAJ	
Looking Upon the Election of Serbian Patriarchs Through the Methods of Election of Patriarchs in Russian Orthodox Church (1917–2018)	150
РЕТАР ЈЕВРЕМОВИЋ	
Psychodynamics of Radicalised Faith	151
ПЕТАР ЈЕВРЕМОВИЋ	
Психодинамика радикализоване вере	159
ЖЕЉКО ЈЕФТИЋ	
Еутаназија – право на људско достојанство или легализација (само)убиства?.....	160
ŽELJKO JEFTIĆ	
Euthanasia — right of human dignity or legalization of suicide?	171
ДРАГАНА РАКИЋ • Тобијас Никлас, <i>Памћени и сведочени Исус Христос Нове Завести</i>	
МИЛОШ ДОНЧИЋ • Танасис Н. Папатанасиу, <i>Αἰοσίῳλι судверзивне наде.</i>	
<i>Црква и сведочанство, дело, изменађење</i>	
НЕМАЊА ПРОДИЋ • Григорије Дурић, <i>Биџи са дружим – релациона онџолоџија Јована Зизјуласа</i>	
БОШКО ЕРИЋ • Philip Michael Forness, <i>Preaching Christology in the Roman Near East.</i>	
<i>A study of Jacob of Serugh</i>	
СЛАВИША КОСТИЋ • David Bentley Hart, <i>The Hidden and the Manifest.</i>	
<i>Essays in Theology and Metaphysics</i>	
ЉИЉАНА ПУЗОВИЋ • Љ. Васиљев, <i>Траџом срџске рукоџисне књџге XV–XVII века.</i>	
<i>Из збирке рукоџиса Радослава Груџића. Аџриџуџија и уџврђивање џисарских руку</i>	
НИКОЛАЈ САПСАЈ • Иеродиакон Григориј (Матрусов), <i>Каноны: правила Церкви и правила жџзни. Проблемџи и практика применениа канонов первоџо тысяџелетия в современной жџзни Православной Церкви</i>	

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ

ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈУ И ДРУШТВЕНУ ТЕОРИЈУ
УНИВЕРЗИТЕТА У БЕОГРАДУ
БЕОГРАД
vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

УДК: 305:27
27-585:305

ПРИМЉЕНО: 1.3.2019.
ОДОБРЕНО: 7.3.2019.

ПОЛ, РОД И СТВАРАЊЕ ХРИШЋАНСКОГ ИДЕНТИТЕТА*

Айсѝракиј: Рад има за циљ да пружи кратак преглед хришћанских погледа на полни и родни идентитет, како у ранохришћанском, тако и у патристичком периоду. Фокусирајући се на три историјска примера различитог схватања хришћанског идентитета, рад настоји да покаже коју су улогу играли савремени појмови пола и рода у стварању хришћанског идентитета у првим вековима хришћанства. У првој студији случаја, која се односи на литерарне приказе мучеништва хришћана у II и III веку, познатијим као мартириолошка књижевност, посебан акценат се ставља на захтев за „мужевним“ сведочењем вере. Други историјски пример се односи на IV век и стварање ширег аскетског покрета у Малој Азији и посебно се фокусира на улогу Свете Макрине Млађе и начин формирања како њеног полног идентитета на основу девствености, тако и њеног родног идентитета на улози удовице, односно улози мајке и оца својој монашкој обитељи. На крају, фокус се помера према Дионисију Ареопагиту и Светом Максиму Исповеднику, чија учења о екстази, као изласку из себе према вољеном бићу, дају основа за успостављање једне теологије брака и стварању хришћанског идентитета не на полним или родним улогама већ на јединствености људске природе. ► *Кључне речи:* род, пол, хришћански идентитет, мучеништво, девственост, екстаза, љубав, брак.

Одређење хришћанског идентитета у односу на род и пол у великој мери зависи од самог одређења појмова пола и рода. Дефинисање пола као природне, односно биолошке категорије у односу на род као културно или друштвено конструисану категорију двоструко је упитно. Прво, упитно је са становишта феминистичке теорије коју заступа Џудит Батлер, јер ако се род не супротставља полу, већ му се додаје као друштвено значење, он у потпуности апсорбује

* Овај рад је настао у оквиру пројекта *Политичке друштвеног њаменења и националног идентитета: регионални и европски контексти* (бр. 179049), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

и замењује „пол“, и са тачке гледишта телесности представља потпуно обесуштињавање пола.¹ Упитно је и са становишта касноантичког филозофског погледа на свет, у коме се хришћанство као религија развијало и који не само да није правио разлику између мушкараца и жене на основу пола и рода, већ је разлику међу њима изражавао на основу степена припадности „једнополном“ моделу.² Међутим, само одређење хришћанског идентитета је далеко теже од одређења појмова род и пол, јер често разлике између хришћана могу бити значајније него између хришћана и нехришћана, нарочито ако се у обзир узме пол и род.

У наредним редовима ћу покушати да изразим неколико начина на којима су ранохришћанске заједнице покушале да заснују свој идентитет. Мора се имати у виду да су ране хришћанске заједнице израстале као мањинске заједнице у покушају да се утврде мимо доминантних друштвених, етничких и родних идентитета. То јасно показује захтев апостола Павла да међу хришћанима не буде ни *Јеврејина* ни *Грка*, ни *роба* ни *јосїодара*, ни *мушкої* рода ни *женскої*, већ да сви буду једно у Христу Исусу (Гал. 3, 27–28). Идентитет раних хришћанских заједница није био само обликован у односу према Исусу Христу, већ у великој мери и у односу према друштвеном уређењу. Прве хришћанске општине су имале живо сећање на Исуса и живеле су у нади да ће се обећани други Исусов долазак десити за њиховог живота. Исусови ученици — апостоли — кроз четири канонска и низ неканонских јеванђеља забележили су живот Исусов да би сачували успомену на њега и његово учење. Поред Исусовог живота, бележе се и животи апостола и њихових ученика тзв. апостолских отаца, који се при ширењу нове вере суочавају са прогоном хришћана који су вршиле римске власти. Описивањем тих догађаја ствара се врста ранохришћанске књижевности, чија је заједничка одлика усредсређеност на страдање и мучеништво хришћана. Акцент се ставља на вољну смрт као начин да се уподоби или постане сличан Исусу Христу и истовремено посведочи вера у његово васкрсење, које се сагледава као залог свеопштег васкрсења и вечног живота. Главна разлика хришћана у односу на друге постаје њихова спремност да страдањем и мученичком смрћу посведоче (јер мученик уједно значи и сведок) да је Исус заправо месија (Христос) и да је својим васкрсењем победио смрт, што постаје и потврда њиховог идентитета. При томе ранохришћански модел мучеништва као идентитетског израза не само да се не супротставља већ се и ствара у сагласности са постојећим грчко-римских претпоставкама конструкције пола и рода.³

¹ Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* (New York – London: Routledge, 1993), 5.

² L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (New York: Columbia University Press, 2008), 25.

³ Cobb, *Dying to Be Men*, 5.

1. ПОЛ, РОД И СТВАРАЊЕ ХРИШЋАНСКОГ ИДЕНТИТЕТА КРОЗ МУЧЕНИШТВО

Претходно је речено да људи касноантичког периода нису правили разликовање између пола и рода. Разликовање мушкарца и жене је пре било условљено њиховим индивидуалним особинама него полным припадношћу, што је резултат аристотеловског схватања полова. Аристотел први нуди свеобухватно промишљање о полным разликама, на чији метафизички и логички аспект ћемо се овде усредсредити. Аристотелова критика Платоновог метафизичког двојства облика и твари као по природи различитих ентитета може се проширити и на његову критику Платоновог становишта о полным разликама. У свом *Тимају* Платон прави разлику између три рода, рађајућег, који је узор и који он поистовећује са оцем, примајућег, који пасивно прима узор и који поистовећује са мајком, и обликујућег, који настаје из споја рађајућег и примајућег и који поистовећује са потомком.⁴ То омогућава Платону да мушки род поистовети са облицима, односно идејама, женски род са твари, односно материјом, а средњи род са светом чулних ствари.⁵ Аристотел се супротставља двојству између облика и твари, односно форме и материје, тврдећи да су облик и твар једно и да, одузевши облик или форму некој ствари, заправо јој се одузима и тварност, јер ништа не остаје од њених физичких особина.⁶ Пошто су облик (вид, ейдос) и твар неодвојиви од суштине ствари, онда једини начин разликовања ствари које деле исту суштину, односно исту природу бива на основу припадности роду, односно врсти.⁷ Род овде не упућује на платонистичко разликовање између облика, твари и чулних ствари, које се даље могу поистоветити са мушким, односно женским принципом, већ се пре односи на одређени *genus* (као на пример животиња), у оквиру кога се на основу разлике (нпр. двојност у односу на четвороножност) могу издвојити различите врсте (нпр. човек, односно примати).⁸ Подела на мушко и женско тако није више подела на посебне родове, већ подела која постоји унутар одређених родова (животиње), односно врсти (човек, примат). Мушко и женско нису два рода или врсте већ супротности које постоје унутар рода, јер разлика међу њима није формалне природе, тј. у облику (као нпр. разлика између крилних и бескрилних животиња), него физичке, односно

⁴ Platon, *Timaeus*, 50cd, in Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929). Српски превод Марјанце Пакиж доступан у: Платон, *Тимај* (Врњачка Бања: Ейдос, 1995). Видети такође Prudence Allan, *The Concept of Woman: Aristotelian Revolution 750 BC — 1250 AD* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 58–59.

⁵ Platon, *Timaeus*, 52a.

⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, Z3 1029a, in Aristoteles, *Metaphysica*, ed. Werner Jaeger (Oxford: Clarendon Press, 1957).

⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, Z3 1020 a 6–17.

⁸ Aristoteles, *Categoriae*, 5.3a23, in Aristoteles, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio Paluello (Oxford: Clarendon Press, 1949); Aristotle, *Topica* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), VI, 4, 141b 31–32.

телесне природе (као разлика у анатомији тела).⁹ Разлика између мушког и женског би се по Порфирију, верном тумачу Аристотела, могла изразити као својствена разлика, јер се пол, попут неке физичке особине (плаве очи, закривљен нос), сматрао неодвојивим састојком (или природом) сваког појединца, али не и најсвојственијом или, у аристотеловском смислу, специфичном разликом, јер би се онда припадници различитих полова разврставали по врстама.¹⁰ Такав став је донекле и утицао на веровање да мушкарци и жене, поред истих физичких особина, имају исте репродуктивне органе, само, како то изражава Гален из II века, и после њега Немесије, епископ Емесе из IV века, „женски су унутар тела, а не ван њега“.¹¹ Пошто су физичке, односно анатомске разлике између мушких и женских припадника исте врсте сматране индивидуалним полним својствима, поставља се питање откуд онда толика разлика у друштвеној перцепцији улога мушкараца и жена. То разликовање, које бисмо могли у савременом и широко схваћеном значењу те речи назвати и родним, опет дугујемо Аристотелу. Пошто по Аристотелу мушко и женско нису различите врсте већ супротности у оквиру врсте, онда према дефиницији појма супротност они могу бити супротстављеност, лишеност, противност и однос.¹² Пошто супротстављеност нема неко средње стање, онда супротност између мушкараца и жене није и супротстављеност јер постоје особе које имају физичке особине и једног и другог пола, што представља средње стање. Зато се та супротност може изразити пре као лишеност, и то лишености жене одређених својстава које мушкарац поседује. Из односа хоризонтално структурираних супротности, односно полне лишености, заступаног у *Метифизици* и *Катигоријама*, Аристотел у *Полијици*, *Никомаховој етици* и *Настјанку животиња* прелази на хијерархијски, вертикални једнополни модел, који улази од жене као пасивног и неразумног принципа према мушкарцу као активном разумном принципу.¹³ Једнополни модел карактерише то што се на једном његовом крају налази мушки, активни и рационални принцип, који представља норму, а на другом женски принцип, који, као лишен могућности рационалног и активног деловања, представља одступање од те норме. Према томе, филозофско становиште о односу мушког и женског које су заступали рани хришћани могло би се укратко изразити: у физичком погледу жене и мушкарци имају све телесне особине исте, осим репродуктивних органа, а у

⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, I8, 1058a 29–31.

¹⁰ Porphyrii, *Isagoge*, 4.1–3, in Porphyrii, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Adolfus Busse (Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1887). Превод доступан и у: Porfirije Fenički, „Isagoge“, prev. Nijaz Ibrulj, *Dijalog. Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 1 (Sarajevo, 2008), 7–49.

¹¹ Nemesius Emeseni, *De Natura Hominis*, ed. Moreno Morani (Leipzig: Taubner, 1987), 86.

¹² Aristoteles, *Metaphysica*, I4 1055a 38 — 1055b 1–2.

¹³ Aristoteles, *De Generatione Animalium*, 729b 15–20, in Aristotle, *Generation of Animals* (Cambridge: Harvard University Press, 1942); Aristoteles, *Politica*, 1334b 13–20, in Aristoteles, *Politica*, ed. David W. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1957); Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1102b 13–19, in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1963).

друштвеном, односно квазионтолошком погледу се разликују на основу учешћа у мушком, односно женском принципу.

Исти ови принцип се могу видети и у примерима из мартриолошке књижевности, која је по Стефани Коб била пресудна за формирање хришћанског идентитета у II и III веку.¹⁴ Јунаци тих дела, мушкарци и жене стоје под истим императивом да исповедају своју нову веру и по цену смрти. Та спремност да посведоче своју веру сопственим животима за њих је највиши израз рационалности, односно рационалне претпоставке да је живот који их чека после смрти бољи живот. Пошто је сам рационални принцип поистовећен са мушким принципом, онда је то водило у нужну маскулинизацију мучеништва. У описима атлетског и такмичарског суочавања одважних хришћанских мужева са својим римским целатима и дивљим зверима у римским колосеумима може се видети доминација мушког принципа као императива. Тако, у делу *Мучеништво Свештој Поликарпа*, епископу Смирне Поликарпу, који је 155. године доведен у амфитеатар на мучење, јавља се глас са неба говорећи му да буде „јак и мужеван“.¹⁵ Овде је јасно да у перцепцији раних хришћана мужевност није мушкарцима дато стање, већ, како тврди Коб, пре циљ једне дугорочне тежње, која подразумева самоконтролу, мудрост и врлину.¹⁶ Међутим, мужевност није идеал само за хришћанске мужеве, већ се она поставља и хришћанкама као императив. Тако, у делу *Мучеништво свештих Перпетуе и Фелиције*, дан пре него што ће бити бачена дивљим зверима у Картагини 203. године племкиња Перпетуа има визију да наред амфитеатра одолева дивљим зверима и гладијаторима, док у једном тренутку не падне одећа са ње и схвати да је мушкарац.¹⁷ Сличан пример је са Бландином, робњом из Лиона, коју као хришћанку римске власти осуђују и доводе 177. године у амфитеатар у Лиону, у коме она одолева нападима дивљих звери. Јевсевије Кесаријски у својој *Црквеној историји* пише да се Бландина храброст и издржљивост, којима је подносила муке, може упоредити само са „оном коју имају мушке атлете“.¹⁸

На основу ова три примера може се закључити да је „мужевност“ постављена као императив како за мушкарце, као у случају деведесетогодишњег епископа Смирне, тако за жене, на шта указује пример две младе хришћанке Перпетуе и Бландине. Тај императив се заправо представља као Божија воља, као глас са неба Поликарпу, односно као Перпетуина визија. Такође, у овим примерима се

¹⁴ Cobb, *Dying to Be Men*, 5.

¹⁵ *De Martyrio Sancti Polycarpi*, 9.1, in Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 8–9.

¹⁶ Cobb, *Dying to Be Men*, 28.

¹⁷ *Passio Sanctorum Perpetua and Felicitatis*, 10.7, in Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, 118–119.

¹⁸ Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 5.1.17–24, in Eusebius, *Ecclesiastical History*, vol. I (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926); Brent D. Shaw, “Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs”, *Journal of Early Christian Studies* 4, №3 (1996): 309; Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 75.

не укидају само родне разлике, већ се доводи у питање и социјална хијерархија, како унутрашња хришћанска, тако и спољашња римска. У ширем контексту римског друштва бришу се разлике између римског племства, слободњака и робова, и робинја Бландина се ставља у исту раван са ученим Поликарпом и племкињом Перпетуом. Слично томе, кроз непослушност оцу и остављање мужа и детета које доји, племкиња Перпетуа зарад мучеништва доводи у питање постојеће друштвене норме. У ужем хришћанском контексту сва три примера потврђују да црквена хијерархија није мерило хришћанског етоса и да се идентитет раних хришћанских заједница првенствено градио на мучеништву, јер Поликарп, дугогодишњи епископ смирски, ученик Светог Јована Богослова, најмилијег Христовог апостола, у истој је равни са Бландином, робинjom и хришћанком, и Перпетуом, која је тек катихумен, што значи да се припремала за крштење. Родне, али и шире социјалне улоге жена хришћанки се редефинишу. Племкиња Перпетуа прихвата брак и материнство, чиме се остварује као жена, а онда своју родну улогу редефинише постајући узорит „хришћански муж“ кроз мучеништво. Слично томе, Бландина кроз своје страдања постаје узор мужевности не само својој господарици хришћанки већ и мноштву мушкараца који заједно са њом страдају. Иако је рано хришћанство кроз мученичку праксу довело у питање многе друштвене норме, оно је и даље истрајавало на претходној грчко-римској претпоставци да у „једнополном“ систему мужевност као карактерна особина јесте друштвени императив, при чему је мужевну храброст и истрајност у мучеништву ставило у основу свог колективног идентитета.

2. ПОЛ, РОД И СТВАРАЊЕ ХРИШЋАНСКОГ ИДЕНТИТЕТА НА ДЕВСТВЕНОСТИ

Миланским едиктом, 313. године, хришћани добијају слободу исповедања и практиковања вере, што у великој мери мења њихову претходну ситуацију, јер прогони постају далеко ређи, а самим тим и прилике за мучеништво. Фокус се са спољашњег аспекта преноси на унутрашњи, а суочавање са римским целатима и дивљим зверима бива замењено суочавањем са сопственим телесним и душевним страстима. Борба против страсти постаје приоритет, те се ранија мученичка пракса замењује аскетском. Одређени аскетски модели, који се преузимају из претходних филозофских школа, понајвише стоичке, уграђују се у хришћански поглед на свет. Телесним и душевним страстима се супротстављају одређене врлине, а врлина која се сматра најузвишенијом је девственост, или одсуство полног општења, по угледу на Девицу Марију и самог Христа. Девственост, која постаје друштвени идеал у многим хришћанским заједницама током IV века, у Египту и Малој Азији добија и своју филозофску елаборацију. Тако у свом делу *О девствениости*, насталом 371. године, Григорије, епископ града Нисе у Кападокији, девственост изједначава са уводом у филозофски

живот¹⁹ и „практичним методом у науци живота по Богу, који снабдева човека моћима да се уподоби нетелесној природи“.²⁰ По Григорију, људима је као компензација за смрт,²¹ која је уследила Адамовим отпадањем од Бога, дата брачнополна заједница, у оквиру које ће наставити врсту. Пошто, према Григорију, брак само наставља постојеће стање палости и умножава смрт, он треба да буде замењен девственошћу, односно уздржавањем од полних односа, које води изабављењу од смрти.²² То изабављење од смрти се огледа у универзалној примени девственог живота, којим се не умеће ново потомство између одређеног историјског тренутка и другог Христовог доласка,²³ и самим тим иницира Христов други доласак, који укида смрт. Григорије Ниски се може сматрати идеологом и пропагатором девственог аскетског живота, за који су му велика инспирација и узор били његова породица, и посебно старија сестра Макрина, чији живот он описује у делима *Жиџије Макрине Млађе* и *О души и васкрсењу*. Макрина, често називана и Макрина Млађа, да би се разликовала од њихове бабе Макрине Старије, у постојећу аскетску праксу уноси неке промене, које у великој мери доводе до мењања родне парадигме и родних односа. Да бисмо разумели обим насталих промена, морамо имати у виду постојеће духовне и аскетске праксе тог времена. Радикални аскетизам, који заступа Григорије Ниски почетком 370-их година, више је од века био доминантна пракса на просторима Мале Азије. Практика да жене напуштају брачни живот и родитељство зарад сведочења своје вере кроз мучеништво настала у време прогона хришћана у Римском царству настављена је и после прогона хришћана, само што циљ није било мучеништво већ духовни живот. На основу аката Сабора у Гангри (у Малој Азији) из 340. године може се видети да су одређене тенденције прерасле у нежељене праксе. Тако нпр. Сабор својим одлукама санкционише низ хришћанских пракси, као што су осуђивање брака или особа у брачном статусу, целибат из разлога који нису аскетски, остављање мужева од страна жена, и обрнуто – жена од стране мужева, зарад духовног живота, остављање деце од стране родитеља зарад духовног живота, наговарање робова да напусте своје господаре, изједначавање робова и слободњака, ношење мушке одеће и одсецање косе код жена под изговором аскетизма.²⁴ Две јасне тенденције се могу уочити из ових докумената. Прва је фаворизовање девственог на рачун брачног живота и друга је схватање спасења као привилегије мушкараца, те

¹⁹ Gregorius Nyssenus, *De Virginitate (DeVirg)*, Praef. 1, 20, in Gregorii Nysseni, *Opera Ascetica*, ed. Werner Jaeger, Johannes P. Cavarnos and Virginia Woods, Callahan (Gregorii Nysseni Opera 8/1, Leiden: Brill, 1963), 248.

²⁰ Gregorius Nyssenus, *DeVirg*, 4, 9 (GNO 8/1, 277).

²¹ Gregorius Nyssenus, *DeVirg*, 13, 1 (GNO 8/1, 303).

²² Gregorius Nyssenus, *DeVirg*, 13, 3 (GNO 8/1, 305).

²³ Gregorius Nyssenus, *DeVirg*, 14, 4 (GNO 8/1, 309).

²⁴ *Concilium Gangrense*, in J. P. Migne, *Patrologia Cursus Completus*, Seria Latina, vol. 84 (Paris: Garnier fratres, 1850), 113–114.

распрострањеност праксе трансформације девица кроз аскезу у тзв. „мужевне девице“.²⁵ Девственост је почетком IV века међу хришћанима у Малој Азији била друштвени идеал, али његово спровођење није било тако лако, јер се девственост практиковала било у оквиру постојеће породице, било кроз институцију псеудобрака. Тако су очеви или *patres familias* преузимали обавезу да финансијски подржавају девствени живот својих кћери, служавки или кућних робинја, а ређе синова или робова, и да их чувају „чистим“ за Христа.²⁶ Други облик практиковања девствености је кроз живот у псеудобрачној заједници, где супружници узимају на себе завет чедности, не конзумирајући брак. Што се пак тиче процеса преображаја девица у мушке девице, ради се о наслеђеном моделу разумевања мужевности као императива који се треба достићи, или кроз мучеништво, или кроз аскезу.

Иако је идеал девствености високо цењен у фамилији Григорија Ниског, његова старија сестра Макрина је већ са дванаест година била верна. Григорије описује у њеном житију да, док је чекала да напуни довољно година за ступање у брак, њен вереник је напрасно умро, после чега је она одлучила, против воље родитеља, да настави живот као „девица удовица“.²⁷ После смрти оца, Макрина заједно са мајком прелази на једно од њихових сеоских имања и почиње да организује живот домаћинства. Домаћинство прераста у монашку заједницу, јер и њена мајка Емилија и најмлађи брат Петар узимају завет чедности. Овако устројена заједница привлачи и друге девице, неке племићког, а неке неплемићког порекла. Макрина се прихватала послова за које се сматрало да улазе искључиво у домен робова, као што је мешење хлеба. После изненадне смрти њиховог брата Навкратија, мајка доживљава шок, док је Макрина учи да буде јака и мужевна (*андриан*). Ту долази до промене улога и Макрина постаје како својој мајци, тако и осталима укућанима мајка. Макринин брат Петар описује Макрину као „оца, учитеља, педагога, мајку и саветницу у свему добром“.²⁸ Претходно домаћинство социјално и класно неједнаких, господара и робова, постаје заједница социјално једнаких чланова, бивших господара и бивших робова, коју је водила и надгледала Макрина, за све њих и отац и мајка.

Сузана Елм издваја неколико раздобља у Макрином животу, почев од „девице ћерке“ и „девице удовице“, преко „девице мајке“, закључно са „мужевном девицом“.²⁹ Овде имамо једну веома комплексну родну структуру далеко сложенију од омужевљених мученица II века. Код омужевљених мученица женски принцип потпуно нестаје и оне се по свему сматрају мужевима, осим

²⁵ Susanna Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 124–125.

²⁶ Elm, 'Virgins of God', 34–35.

²⁷ Gregorius Nyssenus, *Vita S. Macrinea*, 4, 3–24, in Grégoire de Nyse, *Vie de Sainte Macrine*, Sources Chrétiennes 178 (Paris: Editions du Cerf, 1971); Elm, 'Virgins of God', 45.

²⁸ Gregorius Nyssenus, *Vita S. Macrinae*, 12, 1–15. Elm, 'Virgins of God', 87.

²⁹ Elm, 'Virgins of God', 91.

по својим телесним карактеристикама. Код мужевних девица IV века имамо родну конструкцију, која у исто време комбинује омужевљену настројеност мученица са сасвим супротном особином, женственом пасивношћу девица.³⁰ Када се ради о девицама које се помињу у актима Сабора у Гангри, које су, поред заветовања на чедност, облачиле мушка одела и шишале се као мушкарци, посреди је покушај да се кроз девственост порекне традиционално родна улога жене као супруге и мајке, а затим да се кроз аскезу и узимање физичког изгледа мушкараца задобије мужевност. Макринин случај се разликује од случаја мужевних мученица II века и од случаја девица осуђених на Сабору у Гангри за трансвестизам. Прво, Макрина је као адолесценткиња била спремна за брак и мајчинство, али смрћу вереника она узима на себе не родну улогу девице већ удовице. Она тиме своју девственост не заснива на статусу ћерке или супруге, што су били најчешћи модели, већ на статусу удовице, чиме својом девственошћу неће да негира чињеницу да је жена. То се још једном потврђује њеном улогом мајке не само њеним млађим сестрама, браћи и слугама већ и сопственој мајци. Ако останемо у систему филозофски конструисаног једног пола, који као супротности има мушко и женско, онда би се могло рећи да Макрина попуњава спектар у коме се налазе родне улоге жене, почев од ћерке, преко удовице, до мајке. Међутим, она је истовремено и отац, учитељ и педагог, чиме улази у онај спектар родних улога које се приписују мушкарцима. Григоријев приказ Макрине у делу *О души и васкрсењу* у потпуности одговара њеној улози оца, учитеља и педагога, јер она после смрти њиховог брата Василија Великог теши Григорија и, проводећи га кроз разна хеленистичка филозофска учења, заступа тезу о бесмртности душе и њеном односу са телом после смрти. Елизабет Кларк тврди, пратећи притом различита становишта, да Макрина за Григорија, попут Диотиме за Платона, представља *alter ego* мушког наратора или нужно женско одсуство.³¹ Међутим, и поред веома критичког става према Григоријевом опису Макрине као средства помоћу којег он промишља о одређеним богословским проблемима свог времена, Кларк даје и позитивно одређење. Тако, Макрина представља живи пример Григоријевог учења да прво стварање људи није укључивало полне деобе и да је полност настала касније, када је Бог, предвидевши Адамов пад, људска бића поделио на мушка и женска и дао им тиме могућност размножавања.³² Макрина, како Кларк закључује, кроз своју девственост већ је направила значајан корак да поврати „образ Бога“ у људском бићу, који подразумева стање пре полова, и да полну појуду преобрази у разборитост „интегралног“ ума.³³

³⁰ Boyarin, *Dying for God*, 75.

³¹ Elizabeth Clark, "The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the 'Linguistic Turn'", *Church History* 67, № 1 (1998): 26.

³² Clark, "The Lady Vanishes", 28.

³³ Clark, "The Lady Vanishes", 28.

Ако бисмо то покушали да представимо и савременим категоријама рода и пола, онда би се могло рећи да је Макрина била изнад мушког и женског као полних категорија, и изнад мушкарца и жене као родних.³⁴ Макрина је изнад полних категорија, јер је својом девственошћу одбацила полност и полне деобе, покушавајући да у себи реинтегрише целовитост људског бића. У том случају ради се о негацији сопствене полности или сексуалности. Међутим, Макрина превазилази родне категорије не негацијом већ потпуном афирмацијом. Тако, у исто време док девственошћу негира своју полност, она улогама удовице, мајке, и оца потврђује и своју женственост и своју мужевност, попуњавајући цео спектар родних категорија, које бивају обједињене у појму јединственог људског бића.

3. ПОЛ, РОД И СТВАРАЊЕ ХРИШЋАНСКОГ ИДЕНТИТЕТА КРОЗ БРАЧНУ ЗАЈЕДНИЦУ

Идеал људског бића, створеног према „образу Божијем“, на који се осврће Елизабет Кларк у свом тумачењу Григоријевог дела, представљао је првостворено људско биће, које још није било подељено по половима. За разумевање ове Григоријеве позиције треба погледати његово тумачење Мојсијеве књиге *Посијања*, која описује стварање света. Тако у свом делу *О стварању човека* Григорије тврди да „творевина лежи између супротности, и делимично има удео у ономе што јој је ближе, сама делујући као средство између екстрема, тако да успоставља очигледну заједничку везу супротности кроз средину“.³⁵ Када је Бог, према Григорију, стварао свет, он је стварао супротности, нпр. небо и земљу, унутар којих се простирала творевина и чији су супротстављени делови дијалектички стајали један наспрам другог. Према Григорију, то опет значи да сама природа супротности није у потпуности без мешања својстава, једних са другим, што чини да се све у свету међусобно слаже. За Григорија сама творевина, иако се често открива у својствима супротних природа, увек је у јединству сама са собом.³⁶ Ово Григоријево становиште би се могло супротставити горенаведеним Аристотеловим. Наиме, Аристотел схвата супротности као пуноћу себе и лишеност оног супротног. Тако, код супротности земља — небо, земља указује на лишеност неба, а код супротности женско — мушко, женско карактерише лишеност мушког. Међутим, Григоријево становиште да творевина, или део творевине, увек остаје у јединству са самом собом, упркос чињеници да се открива у својствима супротних природа, заправо говори да, без обзира на то што се чулна природа открива кроз небо или земљу, или

³⁴ Elm, 'Virgins of God', 102.

³⁵ Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, I, 2 (PG 44, 128d–129a).

³⁶ Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, I, 4 (PG 44, 132a).

људска природа кроз мушко или женско, она је увек јединство својих супротности. У погледу лишености то би значило да једна супротност не представља лишеност друге, већ да је супротност заправо лишеност у односу на јединство супротности. Тако су небо или земља лишеност у односу на чулну природу, а мушко и женско лишеност у односу на људску природу.

На трагу Григорија Ниског, византијски монах из VII века Максим Исповедник развија учење о пет супротности или подела унутар света, почев од подела на мушко и женско, рај и васељену, небо и земљу, чулну и умну природу, и створену и нестворену природу.³⁷ Према томе, сама створена природа је структурирана кроз низ супротности, које се превазилазе на путу ка Богу. На свом путу ка Богу људско биће сједињује мушко и женско у једну људску природу, рај и весељену у једну рајску земљу, небо и земљу у једну чулну природу, чулну и умну природу у једну створену природу и, на крају, створену и нестворену природу у обожену творевину. Ако се подела на мушко и женско узме у перспективи ових пет подела, онда је тешко оправдати тумачења да је подела на мушко и женско настала као коректив, имајући у виду Адамов пад, и да је њена сврха да се кроз размножавање настави људска врста, која је претходно искусила смрт. Тако се место из књиге *Посѣћања* (Пост 1, 27–28), према коме Бог људско биће „по образу своме, по образу Божијем створи [...] мушко и женско створи [...]“, не треба тумачити на начин који предлаже Елизабет Кларк и многи пре ње. То тумачење заговара да тзв. првобитно стварање човека по „образу Божијем“ подразумева целосну људску природу, јер искључује само постојање полова у Богу, а да тек у другом кораку, који треба узети у логичком, а не хронолошком смислу, Бог ствара мушко и женско. Узето у том смислу, савршено би било логично заснивање хришћанског идентитета на девствености и завету монаштва (*monachos* значи 'сам, усамљен') као неког првобитног стања људске природе пре тзв. корективне поделе једне људске природе на полове. Међутим, ако се цела парадигма промени и сагласно одређеном броју источних и западних хришћанских мислилаца, укључујући ту и Максима Исповедника, претпостави да Христов долазак у свет у телу није коректив већ део оригиналног плана, по коме је он (заједно са Богом Оцем и Светим Духом) и створио свет да у њега дође, онда је логично закључити да је Бог створио Адама по угледу на Христа. Христов или Божији „образ“ се, међутим, не састоји у Христовом полном одређењу, које се као особина преноси на Адама и Еву, већ у томе што он у својој личности сједињује божанску и људску природу, које се могу сматрати и супротностима, које на исти начин као и супротност полова треба помирити. Као што Бог постаје човек, не престајући да буде Бог, тако и мушкарац, односно жена постају целовито људско

³⁷ Maximus Confessoris, *Ambigorum Liber (Amb.)*, 41, in Maximus the Confessor, *On the Difficulties in the Church Fathers*, vol. II, ed. Nicholas Constas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 110–113; видети такође PG 91, 1309ad.

биће, не престајући да буду жена или мушкарац. Постајање жене или мушкараца људским бићем према томе само је први корак који свака жена или мушкарац треба да направе. Даљи пут их води кроз остале четири поделе, које се завршавају на тај начин што ће као створена људска бића постати богови, тј. бити обожени сопственим учешћем у нествореним Божијим дејствима.

Задржимо се на мушко-женским односима у оквиру људске природе, јер су они парадигматични за све остале поделе и супротности на вишим космолошким нивоима, укључујући ту и последњи ниво, који се односи на поделу на нестворену Божију и створену људску природу. Мушко и женско јесу супротности или поделе које постоје у оквиру људске природе, али се управо кроз покрет екстрема према средини успоставља заједничка веза са средином која је сама људска природа. То би значило да се простор између екстрема заправо попуњава нашим покретом од једног екстрема према другом. На тај начин хоризонт између полова као супротности постаје место на коме полна бића, мушкарци и жене, уче да буду људска бића.³⁸ Овде треба истаћи две ствари. Прво, супротности мушко-женско се преносе и донекле поистовећују са полним бићима, мушкарцем и женом. Друго, покрет супротности – пола према средини, односно другој супротности, полу – није сагледаван као процес унутар једне личности, где се, као што смо видели из Макриновог примера, путем полне апстиненције и родне мобилности покрива спектар који постоји између мушког и женског пола, односно рода, већ се ради о две личности, мушкарцу и жени, у њуховом покрету једно према другом. Пошто говоримо о мушкарцу и жени, онда подразумевамо да између њих постоји нека привлачност као привлачност полова. Постоји тенденција код неких хришћанских аутора, попут Климента Александријског, писца из II века, да ову привлачност између полова сагледава у склопу тзв. корективног модела, тј. модела који је настао Божијом накнадном интервенцијом после људског пада и по коме је циљ полне везе, односно брака размножавање и наставак врсте.³⁹ Према томе, привлачност међу половима је део природног полног нагона, који је усађен и животињама. Међутим, већина хришћанских аутора, почев од апостолских времена, сматра да је рађање деце пожељно, али да би и без њега брак испунио своју основну функцију. Шта би онда била функција брака? Непознати писац из Сирије с краја V и почетка VI века, познат под псеудонимом Дионисије Ареопагит, пише да „божанска еротска сила производи екстазу, приморавајући оне који воле да не припадају себи већ онима које воле“.⁴⁰

³⁸ John Behr, “From Adam to Christ: From Male and Female to Being Human”, *The Wheel* 13–14 (Spring/Summer 2018): 25.

³⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromateis. Buch I–VI*, Band. 2, eds. Otto Stählin und Ludvig Früchtel (Berlin: De Gruyter, 1985), III, 12, 89.

⁴⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, ed. Beata Regina Suchla (Berlin: De Gruyter, 1990), 4.13.

На начин сличан Псеудо-Дионисију, и Максим Исповедник говори о екстази: „Ако се сад аналогно својој природи умно биће креће умно, тада свакако размишља; а ако размишља, онда и воли оно о чему размишља. А ако (га) воли, тежи му као вољеном бићу (= осећа екстазу према њему), а ако му тежи (= осећа екстазу), очигледно је да се ка њему креће. И опет, ако се креће ка њему, настоји да то кретање убрза и неће стати све док се не сједини са вољеним бићем и од њега не буде обујмљено, и то слободно, по својој жељи, те на тај начин постане њиме спасоносно окружено да би тако постало у потпуности онаквим какав је онај који га окружује.“⁴¹

Оба ова пасуса описују љубав коју људско биће осећа и користе атрибуте који се могу применити како на однос Бога и људског бића, тако и на однос два људска бића. Оно што је важно истаћи јесте да биће у љубави осећа екстазу, својеврсно излажење из себе сама, при чему се центар сопственог бића преноси на другог. Тиме, како каже Џон Бер, кроз силу еротске привлачности ми учимо да умремо за нас и да живимо за другог.⁴² Тако љубавна веза постаје саможртвовање, а саможртвовање својеврсни мартријум.

Описујући јединство како Бога и људског бића, тако и двоје љубавника, Максим Исповедник користи спацијалне изразе попут „обујмити“ и „окружити“, који указују на брисање границе између двоје љубавника. Сличну слику даје прво Мојсије (1 Мојс 2, 18–24), а затим и јеванђелист Матеј (Мт 19, 4–5) пишући да ће човек *осйавити оца и мајку своју и ѿрионуће (ѿрилейиће се) уз своју* жену и они ће постати једно тело. Једно тело које муж и жена творе на неки начин јесте образац Цркве, у којој многи људи чине једно тело — тело Христово. Веза брачних другова има две димензије, прву духовну или умну, где они узајамно стављају центар свог бића у оног другог, чиме умиру за себе и живе за оног другог, и другу телесну, где више нема телесне разлике међу њима и постају једно тело. И једна и друга димензија указује на чињеницу да је подела на мушко и женско при стварању људског бића оригинално била у плану Божијем, јер је она најприроднији, али можда и најзахтевнији пут да се кроз друго људско биће дође до заједнице са Богом.

Из перспективе пола и рода могло би се рећи да стварање хришћанског идентитета на брачној заједници као икони или праобразу заједнице са Богом у потпуности афирмише пол и полност, док родне улоге мушкарца и жене покушава да прошири до димензија људског бића као таквог. Иако је у великој мери хришћански поглед на полност повезан за пад, те отуд нужност наставка људске врсте, полност у овом идентитетском моделу се сагледава као преображена великом улогом која је супружницима дата у брачној заједници. Тако, иако муж

⁴¹ Maximus Confessoris, *Amb.*, 7, in Maximus the Confessor, *On the Difficulties in the Church Fathers*, vol. I, ed. Nicholas Constas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 86–89; видети такође PG 91, 1073cd.

⁴² Behr, “From Adam to Christ”, 26.

и жена на полном плану остају оно што јесу и улазе у сексуалну заједницу, примарна сврха те заједнице није наставак врсте него уздизање кроз полну љубав, ерос и екстазу, мушког и женског до нивоа људских бића. Саможртвовањем се супружници преображавају и стичу, савременим родним језиком речено, своју родну улогу људског бића. Овај модел хришћанског идентитета, као што смо горе рекли, јесте најприроднији, јер не укида полове, већ их афирмише на начин на који да се они уздижу до новоа људског бића. Истовремено, није нимало лакши, а можда је и тежи, од претходна два, јер слично моделу мучеништва, представља одрицање од сопственог живота и живљење за оног другог. То саможртвовање и екстаза према другом постаје основ за екстазу према Богу.

4. ЗАКЉУЧАК

На крају се може извести закључак да сва три модела настала у историји хришћанства, рекло би се сукцесивно, настављају да живе и да се практикују, укључујући и модел мучеништва, што показују савремени догађаји из Либије и Сирије. Први мученички модел, међутим, не заступа више достизање мучеништва као мушког идеала, јер се, осим у неким нехришћанским културама, жена више не сматра лишеном одређених друштвено фаворизованих својстава, те је њена жртва у том погледу људска, а не мушка. С друге стране, ми се не крећемо више у свету античке конструкције једнополног модела, већ долази, како до друштвене конструкције рода, и до конструкције пола. Тиме, и жене хришћанке, ако су силом прилика осуђене на мучеништво због своје вере, умиру не као мушкарци него као жене. Други модел девственог живота се и даље практикује кроз хришћанску монашку праксу. Девственост постаје идеал онима који су се на њу заветовали. Тиме они покушавају да по угледу на анђеле негацијом своје полности задобију пуноћу људског бића. На родном плану, међутим, често тај модел стоји под императивом задобијања моћи као мушког принципа. Тако се често под плаштом пасивне женске девствености монахиња родна улога помера из спектра духовног мајчинства у спектар духовног очинства. Борба са сопственом полношћу је често свеобухватна, тако да изискује много снаге и посвећености да би се уздигло до императива људског бића. Трећи, и историјски нама најближи модел заснивања хришћанског идентитета на браку је нешто што је развијено кроз свеобухватно учење о достизању обожења као циља хришћанског живота. Мушко-женски односи нису уређени као такви, већ се њихово уређење сагледава као први и суштински корак на путу ка спасењу. Тај модел, као и претходни модели, представља својеврсни мартирејум, јер се за разлику од мучеништва, где се жртвује живот зарад уподобљења Христу, и девствености, где се жртвује полношћу зарад уподобљења анђеоској природи, овде у метафоричком смислу жртвује свој

живот зарад живота брачног друга. Та заједница, у којој се остварује својеврсна екстаза и излазак из себе према другом, постаје модел или образ за излазак из себе на путу према Богу и улазак у заједницу са њим. На крају, овај модел афирмише полност у свом пуном значењу и узима људе првенствено као полна бића. С друге стране, иако данас неке квазихришћанске идеологије инсистирају на овом моделу као традиционалном, који чува патријархат и родну поделу, он укида сваку друштвено конструисану поделу на родове, тежећи да идеал и мушких и женских буде једно и свеобухватно људско биће.

ИЗВОРИ

- Aristoteles. *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Aristotle. *Generation of Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- Aristoteles. *Metaphysica*, ed. Werner Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristoteles. *Politica*, ed. David W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristotle. *Topica*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Clemens Alexandrinus. *Stromateis. Buch I–VI*, Band. 2, eds. Otto Stählin and Ludvig Früchtel. Berlin: De Gruyter, 1985.
- *Concilium Gangrense*, in J. P. Migne, *Patrologia Cursus Completus*, Seria Latina, vol. 84. Paris: Garnier fratres, 1850.
- Eusebius, *Ecclesiastical History*, vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Gregorii Nysseni, *Opera Ascetica*, eds. Werner Jaeger, Johannes P. Cavanaugh and Virginia Woods Callahan. Gregorii Nysseni Opera, vol. 8/1, Leiden: Brill, 1963.
- Grégoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine*, Sources Chrétiennes 178. Paris: Editions du Cerf, 1971.
- Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, in J.-P. Migne, *Patrologia Cursus Completus*, Seria Graeca, vol. 44. Paris: Garnier fratres, 1863.
- Maximos the Confessor. *On the Difficulties in the Church Fathers*, vol. I–II, ed. Nicholas Constas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Musurillo, Herbert, ed. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Nemesius Emeseni, *De Natura Hominis*, ed. Moreno Morani. Leipzig: Taubner 1987.
- Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- Платон, *Тимаж*, прев. Марјанце Пакиж. Врњачка Бања: Ейдос, 1995.
- Porphyrius. *Isagoge et in Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. Adolphus Busse. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1887.
- Porfirije Fenički. „Isagoge.“ прев. Nijaz Ibrulj. *Dijalog. Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 1 (Sarajevo, 2008), 7–49.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. *De Divinis Nominibus*, ed. Beata Regina Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990.

СЕКУНДАРНА БИБЛИОГРАФИЈА
SECONDARY BIBLIOGRAPHY

- Allan, Prudence. *The Concept of Woman: Aristotelian Revolution 750 BC — 1250 AD*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Behr, John. "From Adam to Christ: From Male and Female to Being Human." *The Wheel* 13–14 (Spring–Summer 2018): 19–32.
- Boyarin, Daniel. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York – London: Routledge, 1993.
- Clark, Elizabeth. "The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the 'Linguistic Turn.'" *Church History* 67, № 1 (1998): 1–31.
- Cobb, L. Stephanie. *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Elm, Susanna. *'Virgins of God'. The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Shaw, Brent D. "Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs." *Journal of Early Christian Studies* 4, № 3 (1996): 269–312.

GENDER, SEX AND CREATION OF CHRISTIAN IDENTITY

VLADIMIR CVETKOVIĆ
Institute for Philosophy and Social Theory
University of Belgrade
Belgrade
vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

Summary: The paper aims to provide a brief overview of Christian views on sexual and gender identity, both in the early Christian and the patristic period. Focusing on three historical examples of a different understanding of Christian identity, the paper seeks to address the role of contemporary concepts of sex and gender in the creation of Christian identity. In the first case study, which is focused on the literary representations of the Christian martyrdom from the 2nd and 3rd century, a special emphasis is placed on the demand to the 'manly' or 'masculine' way of witnessing the faith. The second historical example relates to the creation of a wider ascetic movement in the 4th century Asia Minor, and its specific focus is on Macrina the Younger. In her *Vita*, Gregory of Nyssa distinguishes between Macrina's sexual identity based on her virginity on the one hand, and her gender identity based on her social role as a widow, as well as as the mother and the father to her monastic community on the other hand. Finally, the focus is shifted towards Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor, whose teachings about ecstasy, as a way to transcend oneself in the movement towards the loved one, provide the basis for establishing a theology of marriage and for creating a Christian identity not on sexual or gender roles, but on the uniqueness of human nature. ► *Key words:* gender, sex, Christian identity, martyrdom, virginity, ecstasy, love, marriage.