



УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ



Милош М. Јовановић

ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА РЕЛИГИОЗНИХ ЛГБТ ОСОБА У СРБИЈИ

докторска дисертација

Ниш, 2015. године



UNIVERSITY OF NIŠ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Miloš M. Jovanović

**IDENTITY PROBLEM OF RELIGIOUS
LGBT PERSONS IN SERBIA**

PhD Dissertation

Niš, 2015

Ментор

редовни професор

др Данијела Гавриловић

Универзитет у Нишу – Филозофски факултет

Чланови комисије

редовни професор

др Ивана Спасић

Универзитет у Београду – Филозофски факултет

редовни професор

др Драгољуб Ђорђевић

Универзитет у Нишу – Машински факултет

редовни професор

др Драгана Захаријевски

Универзитет у Нишу – Филозофски факултет

Датум одбране:

7.10.2015.

ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА РЕЛИГИОЗНИХ ЛГБТ ОСОБА У СРБИЈИ

Резиме

Тема ове дисертације је проблем изградње идентитета религиозних ЛГБТ¹ особа у Србији на почетку XXI века.

Рад се састоји из три дела:

1. Осмишљавања теорије која би служила као оквир за пропитивање процеса изградње идентитета,

2. Утврђивања „места“ које у савременом српском друштву заузимају нехетеросексуалност и религија (описивање *mise en scène*-а у коме актери обликују своје идентитете) и

3. Провере теоријског конструкта на емпиријском материјалу.

У првом делу рада најпре је учињен покушај разјашњења појма идентитета, затим преглед социолошких разматрања идентитета који су релевантна за тему дисертације и на крају критичка анализа концептуализације идентитета као „нужних фикција“. Симболички интеракционизам, феноменолошка социологија и социјални конструкционизам су понудили најбогатији, али и најкориснији извор идеја од којих је „склопљен“ интерпретативни рам за промишљање појма идентитета. За функционисање идентитета у друштву позне модерности консултована су разматрања Ентонија Гиденса (Giddens), док је политичка димензија идентитета сагледана кроз радикалноплуралистичку визију Џефрија Вика (Weeks).

У другом делу тезе бавили смо се оцртавањем структуралних оквира који чине друштвени контекст у коме се одвија конструисање идентитета верујућих нехетеросексуалаца – местом хомосексуалности у српском друштву и предоминантним ставом према хомосексуалности у религијском друштвеном пољу. Најпре је описан начин на који је током друге половине XX и почетком XXI века хомосексуалност схватана (а тиме и обликована) у оквиру медицинског дискурса. Затим је дат преглед налаза искуствених истраживања ставова о хомосексуалцима/хомосексуалности у Србији, а након тога историјски преглед законског третирања истополног сексуалног понашања, почев од средњовековних извора до савремених правних аката.

Следи разматрање става религијских званичника према нехетеросексуалности, који је у последњих неколико година изричито изношен при свакој најави, односно

¹ Лезбејки, гејева, бисексуалки и бисексуалаца и трансродних особа. У неким контекстима се за особе „нестандардне“ сексуалне оријентације и/ли родног идентитета користи израз *квир* (*queer*): „реч се првенствено односи на све што се разликује од конвенционалног на неки необичан начин (синоним за чудно, ексцентрично). У почетку су конотације овог термина у геј употреби биле негативне, па чак и данас постоји отпор према овом изразу, особито међу старијим хомосексуалним особама. Будући да термин субверзивно разобличује постојеће, тобоже фиксиране моделе, одбацујући разлике (сви ЛГБТ су њиме без разлике обухваћени) и идентитете (ниједан од ЛГБТ идентитета у њему није повлашћен), он постаје све универзалније прихваћен. Многи транссексуалци, бисексуалци, па чак и хетеросексуалци чија се сексуалност не уклапа у културне стандарде моногамног хетеросексуалног брака прихватили су ову ознаку као ‘сексуални дисиденти’” (Захаријевић 2009: 177).

одржавању геј параде у главном граду. На основу података из неколико емпиријских истраживања пружен је увид у везу између нивоа религиозности и валенце става према истополно наклоњеном делу популације.

Трећи део рада започиње прегледом постојећих теоријских расправа и искуствених истраживања идентитета религиозних нехетеросексуалаца, уз покушај утврђивања типских „маневара“ које они користе у изградњи идентитета. Пажња је, затим, поклоњена „спиритуалности“, као појму који има централну улогу при анализирању поменутих процеса.

Након пружања увида у методолошки поступак који је коришћен у прикупљању емпиријског материјала, на крају трећег дела се, користећи скициране типове, разматра узајамно дејство верског и сексуалног идентитета – њихово обликовање кроз „преговарање“ (negotiation), насупрот пратећим отпорима. Анализирани су начини обликовања и функционисања религиозности припадника стигматизоване и маргинализоване друштвене групе – искуство ЛГБТ људи и њихово позиционирање као „религиозних квиова“ у пресеку сфера које владајућа култура поставља као супротстављене и искључиве. При анализи нагласак је стављан на улогу наратива у конструисању идентитета припадника наведене популације, као и на стратегије осмишљавања, потврђивања и извођења (enactment) кохерентног идентитета.

Кључне речи:

идентитет, нехетеросексуалци, религија, хомосексуалност, спиритуалност, савремена Србија

Научна област:

Друштвене науке

Ужа научна област:

Социологија

УДК број:

305-055.3:271.222(497.11)

Класификациона ознака:

S 210

IDENTITY PROBLEM OF RELIGIOUS LGBT PERSONS IN SERBIA

Summary

The topic of this thesis is the problem of the construction of identity of religious LGBT people in Serbia at the beginning of the 21st century.

The thesis consists of three parts:

1. Designing the theory that would serve as a framework for examining the processes of identity formation,
2. Determining the locus that non-heterosexuality and religion occupy in the contemporary Serbian society (description of the *mise-en-scène* in which the actors shape their identities), and
3. Verifying the theoretical construct on empirical material.

At the beginning of the first part, the thesis attempts to clarify the concept of identity. This is followed by an overview of the sociological considerations of identity which are relevant for the topic of the thesis. A critical analysis of the conceptualization of identities as “necessary fictions” concludes the first part of the thesis. Symbolic interactionism, phenomenological sociology, and social constructionism appear as the richest as well as the most useful conceptual resources for the “assembly” of the interpretive framework for deliberating the notion of identity. The works of Anthony Giddens are consulted in the consideration of the functioning of identity in the late modern society, while the political dimension of identities is perceived through Jeffrey Weeks’ vision of “radical pluralism”.

The social context, that comprises the structural frame in which the construction of identity of non-heterosexual believers takes place, is delineated in the second part of the thesis. The position of homosexuality in the Serbian society and the predominant attitude towards homosexuality in the religious field are determined. Firstly, the ways in which homosexuality was understood (and thus shaped) within the medical discourse during the second half of the 20th and at the beginning of the 21st century are described. This is followed by an overview of the existing survey findings of attitudes on homosexuals/homosexuality in Serbia and by a historical synopsis of the legal treatment of the same-sex behavior, beginning with the medieval sources and concluding with the present day legal acts.

What follows is the review of the attitudes of religious officials toward non-heterosexuality, which have been brought forth regularly at every announcement or holding of the gay parade in the capital. The data from several social surveys provide an insight into the relation between the level of religiosity and the type of attitude toward the same-sex inclined part of the population.

The third part of the thesis begins with the examination of the existing theoretical discussions and empirical investigations of the identity of religious non-heterosexuals, with an attempt to establish typical “maneuvers” performed in the construction of identity. The attention is, then, focused on “spirituality”, a concept which plays the central role in the analysis of the aforementioned processes.

After providing an insight into the methodological procedure used to gather the empirical material, the third part ends with using the outlined types to consider the interaction of religious and sexual identity – their shaping through negotiation, in opposition to the concomitant resistance. The thesis finally analyzes the ways of shaping religiosity and its functioning within members of a stigmatized and marginalized social group – the experience of LGBT persons and their positioning as “religious queers” in the intersection of the spheres which the dominant culture sets as conflicting and exclusive. The emphasis in the analysis is placed on the role of the narratives in constructing the identity of the members of this population, as well as on the strategies of the conception, validation and enactment of the coherent identity.

Keywords:

Identity, Non-heterosexuals, Religion, Homosexuality, Spirituality, Contemporary Serbia

Scientific field:

Social Sciences

Specialized scientific field:

Sociology

UDC number:

305-055.3:271.222(497.11)

Classification mark:

S 210

САДРЖАЈ

| | |
|--|-----|
| 1 · Увод ... | 9 |
| 1.1 · Идентитет: покушај разјашњења концепта ... | 10 |
| 1.2 · Социолошка разматрања идентитета ... | 15 |
| 1.3 · Идентитети као „нужне фикције” ... | 28 |
| 2 · Структуралне датости ... | 38 |
| 2.1 · Хомосексуалност и друштво у Србији 2000-их ... | 39 |
| 2.2 · Ревитализована религија и ЛГБТ популација ... | 61 |
| 3 · Агенсност/делатност* актера** ... | 70 |
| 3.1 · Идентитет религиозних нехетеросексуалаца ... | 71 |
| 3.2 · Спиритуалност на супрот религији ... | 78 |
| 3.3 · Методологија ... | 101 |
| 3.4 · Напуштање једне од сфера и преграђивање ... | 110 |
| 3.5 · У себи пронађена вера ... | 131 |
| 4 · Закључак ... | 148 |
| 5 · Литература ... | 156 |
| Захвалност ... | 196 |
| Биографија аутора ... | 197 |

* „[Д]елатност, с краткоузлазним нагласком да би се назначило да није у питању ‘обична’ делатност – неутрална и празњикава реч која значи, отприлике, активност, посао, садржај рада, делокруг. Идеја са делатношћу била је да се у самој форми јасно означи њено порекло у придеву **делатан**, дакле са значењем ‘особина онога који је делатан’; а то због (...) значењске саставнице ‘капацитета, потенцијала’ битне у енглеском појму, која би се у обичној делатности сасвим изгубила” (Спасић 2005: 175-176).

** **Актер** – појединац или група чије понашање у великој мери зависи од друштвених структура (т. ј. који немају моћ да их интенционално мењају); **дејственик** – појединац или група који имају способност да мењају друштвене структуре (напомена преводилаца, у: Ричер 2009: 270).

... *gayness and lesbianism cannot be defined as sexual preferences. They are, fundamentally, identities*, and in fact two distinct identities: lesbian, and gay men. As such identities, they are not given; they do not originate from some form of biological determination. While biological predispositions do exist, most homosexual desire is mixed with other impulses and feelings (...), so that actual behavior, the boundaries of social interaction, and self-identity, are culturally, socially, and politically constructed.

Manuel Castells, *The Power of Identity*

And so it comes about that we begin to conceptualize matters of identity at the very time in history when they become a problem.

Erik Erikson, *Childhood and Society*

Категорије идентитета непрекидно ми причињавају невоље, оне су сталан камен спотицања, тачке на којима су неприлике неизбежне.

Џудит Батлер, *Имитација и родна напослушност*

У сваком случају, Српска православна црква хомосексуалну оријентацију посматра као „личну склоност“ и не само да се противи признавању хомосексуалних идентитета у оквиру православне заједнице већ се оштро супротставља и њиховом друштвеном признавању и јавном испољавању.

Зорица Ивановић и Лидија Радуловић, „Религија и хомосексуалност. О одбацивању и потрази за религијским и духовним изразом гејева и лезбејки у савременој Србији“

Докле год је идентитет одсутан, ђубре није опасно.

Мери Даглас, *Чисто и опасно*

1

Увод

1.1 · Идентитет: покушај разјашњења концепта

Иако је људима откад живе у заједници било битно да знају ко је ко (и шта је шта), морало је да прође доста времена док у XVIII веку на европском западу, услед одбацивања традиционалног поретка и сукоба између појединаца и друштва, индивидуалност није добила на значају (као израз жеље људи и група да буду различити) и омогућила да се у XIX веку поставе темељи за модеран² појам *идентитета* (З. Голубовић, у: Мимица и Богдановић 2007: 180). Термин се „одомаћио” у друштвено-хуманистичким наукама почетком XX века (Marshall 1998: 293), стекао популарност педесетих година тог столећа (Gleason 1983: 910), да би пред крај века изазвао „праву дискурзивну експлозију” (Hall, у: Hall & de Guay 1996: 1) и у исто време био подвргнут темељној критици (Brubaker & Cooper 2000; Malešević 2002). *Идентитет* је преузео „свеобјашњавајућу” улогу коју су до тада имала три концепта са једнаким „вредносним набојем”: *раса*, *национални карактер* и *друштвена свест* (Malešević 2002: 209).

Појам, иначе, долази из математике, где се истовремено дефинише на два начина:

као апсолутно нулта разлика и као релативна разлика другачија од нуле (...) Апсолутна дефиниција идентитета се односи на „безусловну природу ствари која није изведена из спољашњих односа – производ унутрашње сличности са њом самом”, док релативна дефиниција идентитета указује на „условљену природу ствари, n , изведену из разлике између n и $-n$ – производ спољашње разлике са другом ствари”. (Malešević 2002: 196)³

Једноставније речено: појам идентитета се (увек) тиче истоветности⁴/сличности и разлике (Abercrombie *et al.* 2006: 190). Пренесено у сферу друштвеног, „[и]дентитет

² Зигмунт Бауман о *идентитету* пише као о „најутицајнијој (most seminal) од свих модерних творевина/изума” (Bauman 1997: 178). Сви преводи навода из литературе на енглеском језику су ауторови, сем где је наведено другачије.

³ Идентитет се у *Рјечнику социологије и социјалне психологије* одређује као „својство неке величине да – унаточ својим промјенама и промјенама ситуације у којима учествује налазећи се у односима с различитим другим величинама – остаје једнака сама себи. (...) У математици идентитет је *једнакост* испуњена за сваку вриједност непознаница коју садрже два израза. Често се оваква једнакост умјесто знаком једнакости ($=$) означава посебним знаком за идентитет (\equiv); нпр. $(x-y)^2 \equiv x^2-2xy+y^2$ ” (В. Р. и Р. Т. у: Bosanac *et al.* 1977: 225).

⁴ Латински термин *identitas* значи „истоветност”; *identificatio* – „поистовећивање” (З. Голубовић; Н Секулић, у: Мимица и Богдановић, 2007: 180), а *idem facere* – „поистоветити” („учинити истим” – М. Ј.) (Р. Т. у: Bosanac *et al.* 1977: 224). Изрази вуку корен из *idem* – „иста”, „исти”, „исто” и *identidem* – „стално изнова”.

говори о припадности, о томе шта имате заједничко са неким људима и шта вас разликује од других” (Weeks 1989: 88)⁵.

Увид у то да сличност и разлика постоје захваљујући једна другој није нов – Маркс (Marx) је још 1844. године писао Фојербаху (Feuerbach): „Јединство људи с људима, засновано на стварној разлици међу људима, појам људског рода спуштен с неба апстракције на стварну земљу, шта је то ако не појам *друштва!*” (Marx 1978: 52), а Зимл 1917. године, у *Темељним питањима социологије*⁶ тврдио да је

практичан значај људи једних за друге (...) одређен како сличностима тако и разликама међу њима. Сличност као чињеница или тенденција није мање значајна него разлика. У најразличитијим облицима, обе представљају главне принципе сваког унутрашњег и спољашњег развоја. Заправо, културна историја човечанства може да се замисли као историја њихових борби и покушаја мирења. (Wolff 1950: 30)

Код употребе појма *идентитета* треба обратити посебну пажњу на неколико момената. Најпре, идентитет је „*процес*⁷ – *идентификација* – а не ‘ствар’”. То није нешто што неко може да *има* или *нема*; то је нешто што неко *ради*” (Jenkins 2008: 5). У питању је (стално) *одношење*, а не (готова/дата) „супстанца”, тако да

потрага за сопством укључује *оно што радимо*, активност која чини оно што јесмо кроз развијање потенцијалних талената и способности (...) сопство не може бити унапред дато: оно није нешто сакривено што треба да *нађемо*, већ нешто што треба да се *направи*. Сопство је, дакле, нешто што се ствара са другим људима у заједничким активностима и кроз усвајање заједничких идеја, што обезбеђује технике обликовања сопства (self-formation). „Ко сам ја?” је можда погрешно питање, које би требало да гласи: „Ко желим да будем?” или „ко ћу да postanем?”. Питање се не тиче бивања, већ постајања. (Burkitt 2008: 4)

Идентитет престаје да буде објективно и субјективно дата чињеница и уместо тога постаје циљ честог лутања и напорног трагања (Berger, Berger & Kellner 1974: 87).

Јако занимљиве и проницљиве графичке приказе „наивно егоцентричне” представе друштва (где „индивидуа” доживљава друштвене феномене као нешто спољашње, с оне стране и изван појединачног „ја” – речју: као постварене) и

⁵ Слично пише и Елијас: „Нечији осећај личног идентитета уско је повезан са ‘ми’ и ‘они’ односима групе у којој је, као и са позицијом коју заузима у оквиру ентитета које назива ‘ми’ и ‘они’” (Elias 1978: 128), а касније и Бурдије (Bourdieu): „У ствари, као сазвезђе које, према Нелсону Гудмену, почиње да постоји тек када је омеђено и означено као такво, једна група, класа, пол, област, нација, почиње да постоји као таква, за оне који су део ње и за друге, тек када се разликује по било ком принципу од осталих група, односно кроз спознавање и признавање” (Бурдије 1998: 157; видети и: Bourdieu 1985).

⁶ *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*.

⁷ Проблем са „нашом навиком да појам људских односа сматрамо статичним” види Норберт Елијас, који сматра да су „сви људски односи (...) процеси” (Elias 1978: 93).

социолошке представе о индивидуи која је део *фигурације* (мреже међузависних људи⁸ који су повезани на различите начине) даје Норберт Елијас на почетку дела *Шта је социологија?*⁹ (Elias 1978: 14-15):



График 1: Основна шема егоцентричног погледа на друштво

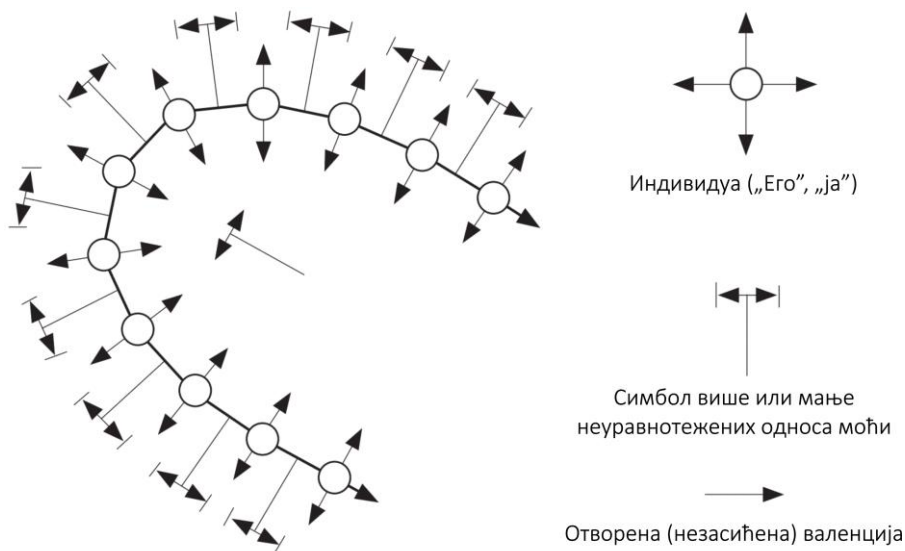


График 2: Фигурација међузависних индивидуа („породица“, „држава“, „група“, „друштво“, итд.)

Реификација „идентитета“, његово предтеоријско постварење, чини такав концепт научно потпуно неупотребљивим¹⁰. Стога не може бити довољно наглашено да

⁸ „Не само да је Ја уплетено у друштво, него њему захваљује своје постојање у дословном смислу“ (Адорно 2002: 183). „[Љ]удска суштина није неки апстрактум који пребива у појединачној индивидуи. У својој стварности је она скуп друштвених односа“ (Маркс 1964б: 310).

⁹ *Was ist Soziologie?*

¹⁰ „Овај начин приступања је толико у складу са природном склоношћу нашег духа да га налазимо чак у почетку физичких наука. То је оно чиме се алхемија разликује од хемије, астрологија од астрономије. То је оно чиме је Бекон обележио методу које су се држали научници његовог доба и коју је он побијао. Представе о којима смо малопре говорили јесу лаички појмови (*notiones vulgares*) или претходни појмови (*praenotiones*), на које он указује у основи свих наука, где заузимају место чињеница. То су

идентитет „није нешто опипљиво, материјално или видљиво” (Malešević 2002: 195), мада нешто опипљиво, материјално, видљиво и чујно може да, и најчешће, указује на (и тиме производи) одређени идентитет¹¹.

Даље, „идентификација не *одређује* шта људи раде. Познавање ‘мапе’ – или места где се отприлике налазимо – нам не показује нужно где би требало да идемо (мада може да нам укаже на бољи или лошији пут до одредишта)” (Jenkins 2008: 5). Нема једноставног узрочно-последичног односа између нечијег идентитета и њених/његових чинова – веза је много комплекснија.

И још једно, не мање важно, *caveat*: идентитети/идентификације су укључени у различите *односе моћи*¹² – „знати ко је ко није пуко питање непристрасне класификације. Или, боље, класификација је ретко непристрасна (...) У најмању руку, класификација подразумева вредновање, а често много више од тога” (Jenkins 2008: 6). Узајамне утицаје идентитета и политичких интереса је тешко „размрсити”, те ови потоњи увек морају да буду узети у обзир при разматрању идентитета, као и обратно (Calhoun 1994: 1-36; Врцан 2003; 2006: 160-186). Ово, такође, није скорашњи увид – још су Диркем (Durkheim) и Мос (Mauss) писали да

класификовати не значи само правити групе – то значи и распоредити те групе у складу са веома нарочитим односима. (...) Има оних које доминирају, оних којима се доминира, оних које су независне једне од других. Свака класификација подразумева хијерархијски поредак чији нам модел не нуди ни свет чула ни наша свест. (Диркем и Мос 2008: 160)

Два су момента битна за разјашњавање идеје идентитета, односно дијалектичког¹³ процеса идентификације: *класификовање* или категоризовање и *поистовећивање* са одређеном групом¹⁴. И један и други су процеси, односно *праксе* –

idola, нека врста утвара, које нам изопачавају прави изглед ствари, а које ипак узимамо за саме ствари. (...) Ако је тако са природним наукама, за социологију се то исто могло очекивати са још више разлога. Људи нису чекали на појаву друштвене науке да би имали идеје о праву, о моралу, о породици, о држави, о самом друштву (или о идентитету – М. Ј.), јер, да би живели они их се нису могли лишити. Дакле, нарочито у социологији ови претходни појмови (...) у стању су да овладају духовима и да дођу на место ствари. Уистину, друштвене ствари реализују се само преко људи, оне су производ људске делатности” (Диркем 1963: 33).

¹¹ „Уместо што размишљамо о идентитету као већ готовој чињеници, коју онда репрезентују нове културне праксе, можда би, уместо тога, требало да мислимо о идентитету као о ‘производњи’ која није никада готова, која је увек у току и увек конституисана унутар, не изван, репрезентације” (Hall 1990: 222).

¹² „Они (односи моћи – М. Ј.) су интегрални елемент свих људских односа” (Elias 1978: 74).

¹³ „[Н]ишта не класификује некога тако као његове класификације” (Бурдије 1998: 151). „Како видимо друге је повезано са оним како видимо себе. Други је ми као странац” (Ben Okri, у: Dollimore 1991: 249). „Свака верзија ‘другог’ (...) је у исто време конструкција ‘сопства’” (Clifford 1986: 23).

¹⁴ „Моћ над групом која треба да буде створена као група је, нужно/неодвојиво (*inséparablement*), моћ стварања те групе кроз наметање заједничких припција визије и дивизије, а тиме и јединствене визије њеног идентитета и идентичне визије њеног јединства. Чињеница [је] да се борбе око идентитета – тог

нешто што људи раде, непрестано изграђују и мењају, тако да идентитет(и) „никада нису дефинитивна и решена ствар” (Jenkins 2008: 17). При томе, треба нагласити да без категоризације нема групне идентификације – потоња имплицира претходну¹⁵:

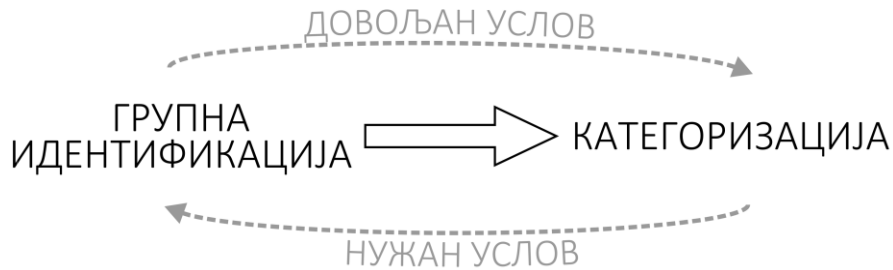


График 3: Дијалектички процес идентификације

Узевши све наведено у обзир, Џенкинс (Jenkins 2008: 18) даје почетну (како он каже: „минималну”) социолошку дефиницију идентитета:

- ‘Идентитет’ означава начине на који појединци и колективитети праве разлику у односу на друге појединци и колективитете.
- ‘Идентификација’ је систематско успостављање и означавање односа сличности и разлике – између појединаца, између колективитета и између појединаца и колективитета.
- Узете – како једино и могу да буду – заједно, сличност и разлика су динамички принципи идентификације који су у самом средишту људског света.

Џенкинс, на трагу Гофмана (Goffman 1990: 12)¹⁶, прави дистинкцију између *номиналног* и *виртуелног* аспекта (иначе једног и истог) процеса идентификације (Jenkins 2008: 99-101). Номинална идентификација је етикета (label) са којом је индивидуа идентификована, и која је увек симболички представљена – кроз језик или неке друге (визуелне, музичке, ...) форме. Виртуелни аспект се односи на последице номиналне идентификације – оно што та идентификација практично значи за носиоца одређене етикете, на искуство припадања одређеној групи у односу на „друге” – који нису њени припадници. И номинална и виртуелна идентификација садрже интерне и екстерне моменте идентификације који се налазе у односу повратне спреге:

бити-перципиран које суштински постоји кроз препознавање/признавање (reconnaissance) од стране других људи – тичу наметања перцепција и категорија перцепције” (Bourdieu 1980a: 66-67; захваљујем Александри Срдановић на помоћи око превода).

¹⁵ „Људи измишљају категорије да би се осећали сигурно. Белци су измислили црнце да би белци имали идентитет. (...) Стрејташи су измислили пешоване да би могли да спавају са њима, а да сами не постану пешовани” (James Baldwin, у: Dollimore 1991: 219).

¹⁶ Који у *Стигми* разликује *виртуелни* (virtual) и *стварни друштвени идентитет* (actual social identity).

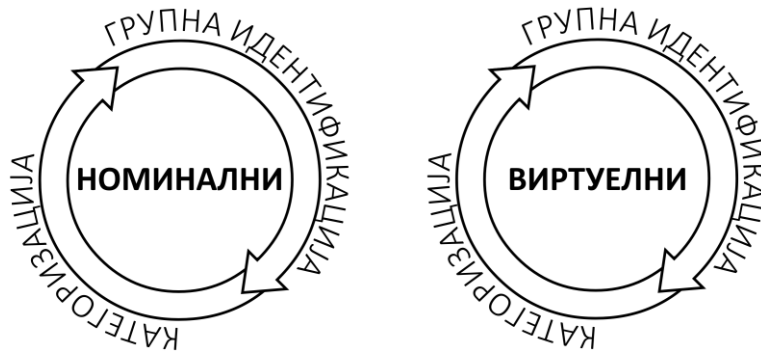


График 4: Интерно-екстерни моменти номиналног и виртуелног идентитета

Прављење разлике између номиналне и виртуелне идентификације ја важно из следећих разлога:

- ‘Идентификација’ никада није само питање имена или етикете: значење идентитета лежи и у последицама које он производи у индивидуалним животима.
- Етикета и последице које она ствара не морају увек да буду у сагласју. Само ако има те сагласности, постоје изгледи за суштинску интернализацију (идентитета).
- Последице значења било које посебне номиналне идентификације могу да варирају зависно од контекста, као и током времена. Номинално може бити повезано са више виртуелних.
- Индивидуални идентитети и разлике су у знатној мери изграђени из колективних идентитета. Стога нам је потребно средство помоћу кога бисмо могли да направимо разлику између јединствених одлика посебне индивидуе и општости колективитета. Дистинговрање виртуелног од номиналног нам пружа ту могућност: један део виртуелног је увек индивидуално идиосинкратичан. (Jenkins 2008: 99-100)

1.2 · Социолошка разматрања идентитета

Питер Бергер наглашава и сажима социолошку перспективу када тврди да се идентитет „додељује у друштву, одржава у друштву и преображава у друштву” (Berger 1963: 98). Заједно са Лукманом, у данас класичној *Друштвеној конструкцији стварности*, у први план поставља дијалектички однос агенсности¹⁷ и структуре када је у питању идентитет:

¹⁷ Емирбајер и Мише одређују агенсност/делатност (agency) као „способност актера да критички обликују сопствена реаговања на проблематичне ситуације” и аналитички разликују *итеративну*, *пројективну* и *практично-евалуативну* димензију агенсности (Emirbayer & Mische 1998: 971 и даље). „Место агенсности није (...) у слободи од ограничавајућих образаца, већ у нашој способности да се

Идентитет је, свакако, кључни елемент субјективне стварности, те је, као и сва субјективна стварност, у дијалектичком односу са друштвом. Идентитет се обликује кроз друштвене процесе. Пошто је једном кристализован, друштвени односи га одржавају, мењају или чак преобликују. Друштвени процеси укључени како у формирање, тако и у одржавање идентитета одређени су друштвеном структуром. И обрнуто, идентитети, произведени узајамним деловањем организма, појединачне свести и друштвене структуре, реагују на дату социјалну структуру тако што је одржавају, мењају, чак и преобликују. Друштва имају историју у чијем се току појављују одређени идентитети; међутим, ту историју стварају људи одређених идентитета. (Berger & Luckmann 1967: 194)

Бергер је преформулисао наведене тврдње користећи се језиком симболичког интеракционизма¹⁸: „сопство постоји захваљујући друштву, међутим друштво је могуће само док већина сопстава наставља да схвата себе и једно друго у односу на то друштво” (Berger 1966: 107)¹⁹.

Сопство (self) се често (и погрешно) користи као синоним за *идентитет*²⁰, међутим ради се о комплементарним и хијерархијски уређеним појмовима: *сопство* обухвата *идентитет(е)*:

Пошто се сопство појављује у социјалној интеракцији у контексту комплексног и диференцираног друштва, и пошто људи заузимају различите положаје у њему, сопство одражава поменути диференцијацију кроз своје делове или оно што је Џејмс (у *Принципима психологије* [1890] – М. Ј.) назвао „вишеструким

позовемо на те обрасце на начине који нису прописани, што је у великој мери омогућено самим мноштвом односа узајамних одговорности (solidarities) у којима суделујемо” (Ammerman 2003: 212). По Вилијаму Сјуелу, агенсност „подразумева способност преношења и проширивања шема/образаца на нове контексте и неодвојиво је везана за познавање културних образаца које су прихватили сви минимално компетентни припадници друштва” (Sewell 1992a: 18). Ову кључну одлику агенсности он зове „преносивошћу” (*transposability*; Sewell 1992a: 8, 17-18).

¹⁸ Теоријска оријентација која се у социолошким лексиконима (*Oxford Dictionary of Sociology, The Penguin Dictionary of Sociology, The Blackwell Dictionary of Sociology, The Sage Dictionary of Sociology, The Cambridge Dictionary of Sociology*) најчешће помиње у оквиру одреднице *идентитет* (*Identity*), а која, пак, редовно упућује на појам *сопства* (*Self*), који је један од кључних концепата симболичких интеракциониста, „којим су се бавили много више него *симболима* и *интеракцијом*” (Turner 2013: 331; видети и: Charon 2011: 70-90; Holstein & Gubrium 2000: 17-37). За преглед савремених интеракционистичких теорија идентитета видети: Burke & Stets 2009; Johnson 2008: 114-120; Stets & Burke 2003; Turner 2013: 331-355.

¹⁹ „Друштво *додељује* идентитете. То јест, друштво ми каже ко сам ја. (...) [О]д свакога се очекује да додељене идентитете узме за озбиљно, да са унутрашњим убеђењем игра одговарајућу улогу или да се бар прави да то ради. Треба нагласити да је овај процес идентификације од суштинске важности за било које људско друштво. Без њега, ми, буквално ни у једном тренутку, не бисмо знали ко је то с ким имамо посла у нашем свакодневном друштвеном животу, а друштво као трајно искуство не би било могуће (...) [Н]а социјализацију може да се гледа као на преговарање између друштва и индивидуе (зналачки термин за ово је ‘дијалектика’). Друштво *додељује* идентитете – индивидуе их *присвајају*” (Berger 1974a: 162-163).

²⁰ Поред грешке поистовећивања *идентитета* и *сопства*, Овенс (Owens 2006: 207) наводи и погрешно употребљавање *идентитета* уместо појмова *културе*, *етницитета* или *групе*, као и мешање различитих нивоа – личног, групног или нивоа колективитета (друштвених категорија) и нивоа где је целокупно друштво јединица анализе. За елаборирано теоријско разграничавање ових нивоа видети: Côté 1996.

сопствима”. Свако од ових мањих „сопстава” у оквиру обухватног/целовитог сопства се назива идентитетом. Тако је сопство као отац идентитет, као што је и сопство као колега, сопство као продавац, сопство као студент и сопство као било која од безброј могућност која одговара различитим улогама које неко може да игра. (Burke & Stets 2009: 10).

Између ова два појма постоје суптилне, али евидентне разлике, где је *сопство* „процес и организована целина настала кроз саморефлексију, док је идентитет *алат/оруђе/средство* (у неким случајевима може да буде стратегија) којим/-ом се индивидуе и групе категоризују и представљају себе свету” (Owens 2006: 206).

Људска *саморефлексиивност* је још један од темељних појмова симболичког интеракционизма који означава „способност гледања на себе као на објект кога човек, не само да може да буде свестан, већ и да га етикетира, категоризује, вреднује и манипулише њиме. (...) Укратко, рефлексивно сопство омогућује људима да на себе гледају из ‘спољашње’ перспективе, као што их гледају други, који су им мање или више блиски” (Owens 2006: 207)²¹. Способност да њено сопствено биће буде део њене околине, да постане објекат за себе саму, је оно што људску животињу разликује од осталих врста (Goff 1980: 72)²².

„Идентитет” сопства, за разлику од сопства као генеричког феномена, претпоставља рефлексивну свест. То је оно „чега” је појединац свестан, изражено термином „самосвест” (self-consciousness). Самодентитет (self-identity), другим речима, није нешто што је просто дато, као последица континуитета делатног система индивидуе (continuities of the individual’s action-system), већ је нешто што мора да се рутински ствара и одржава у рефлексивним активностима појединаца. (Giddens 1991: 52)

Сопство може да се дефинише као „организован и интерактивни систем мисли, осећања, идентитета и мотива који: 1) настаје кроз саморефлексиивност и језик, 2) људи приписују самима себи и 3) одликује људска бића као посебна” (Owens 2006: 207)²³, а

²¹ „Рефлексивни став коректно је изражен оном чувеном Рембоовом фразом (у писму оног који посматра) »Ја сам *један други*«. Контекст доказује да је он само хтео да каже да спонтаност свести не еманира из ја, она *иде према* Ја, она му се придружује, она га пушта да се види испод његове прозирне густине, али се она пре свега исказује као *неподељена и безлична*” (Сартр 1981б: 323).

²² Овде нема простора за даље бављење веома важним концептом *саморефлексије*, који је Џорџ Херберт Мид развио у свом главном делу *Ум/Дух, сопство и друштво* (*Mind, Self, and Society*; у Хрватској издато као: *Ум, особа и друштво*; немачки превод: *Geist, Identität und Gesellschaft* [*Дух, идентитет и друштво*], слично и француски, у коме нема „идентитета”: *L’esprit, le soi et la société*), посебно у одељку „Сопство и процес рефлексије” (“The Self and the Process of Reflection”, Mead 1934: 354-378), као и у његовом тексту „Друштвено сопство” из 1913. године (“The Social Self”, у: da Silva 2011: 58-62).

²³ „[О] сопству може да се размишља као о централном механизму кроз који долази до укрштања индивидуе и друштвеног света (...) сопство је скроз-наскроз друштвени производ, исход друштвене симболичке интеракције – творевина која се појављује и која је у сталном току, производ мишљења, осећања, изградње структуре ставова, преузимања улога – свега тога у циљу трагања за кохеренцијом и оријентисаног према друштвеном свету” (Elliot 2008: 24, 26). „Стварање сопства код човека је увек, и нужним начином, подухват друштва” (Berger & Luckmann 1967: 69).

идентитет, у ширем смислу²⁴, као „скуп категорија које људи користе да би одредили ко су они и лоцирали себе у односу на друге људе” (Micheler & Delamater, у: Owens 2006: 207)²⁵.

У савременој психологији се под *сопством* подразумева „скуп когнитивних представа које су одраз личних особина неке особе, који је организован преко односа међу представама који су настали у личном искуству или биографији” (Owens 2006: 206). Овај међуоднос „психолошке стварности” и друштвене структуре је, неких четрдесет година раније у односу на Овенса, формулисао Питер Бергер:

психолошка стварност је у трајном дијалектичком односу са друштвеном структуром. Психолошка стварност се овде *не* односи на научне или филозофске претпоставке о психолошким феноменима, већ на начин на који је појединац свестан себе, његових (*sic*) свесних процеса и његових односа са другима. Који год да су њени антрополошко-биолошки корени, психолошка стварност се појављује у биографији индивидуе кроз друштвене процесе, који је и одржавају (у свести као „реалност”). (...) Сопство и друштво су неодвојиво повезани ентитети. Њихов однос је дијалектички пошто сопство, једном формирано, може да повратно утиче на друштво које га је обликовало (дијалектика коју је Мид изложио кроз однос „Ја” и „мене”). Сопство постоји захваљујући друштву, али друштво је могуће једино тако што много сопстава наставља да буде свесно себе и других у односу на то друштво. (Berger 1966: 106-7)

Заједно са Бригитом Бергер и Хансфридом Келнером (Kellner), Бергер у књизи *Дух без завичаја*²⁶, пише о свести у модерним друштвима коју, поред осталог, карактерише наглашени плурализам друштвених светова. У оваквим друштвима индивидуе свој живот, или биографију, схватају као „осмишљени пројекат” (*designed project*). Дизајнирање животног пројекта обухвата и изградњу идентитета: „у

„Мидова идеја да индивидуа заузима онај став према себи који други имају према њој делује веома поједностављено. Уместо тога, индивидуа мора да се ослони на друге како би употпунила слику о себи, где јој је дозвољено да ослика само њене одређене делове. Свака индивидуа је одговорна за слику свог држања и уважавање других, стога, да би комплетан човек могао да буде изражен, индивидуе морају да се држе за руке у церемонијалном ланцу (...) Иако може да буде тачно да индивидуа има јединствено сопство које је у целости њено, доказ овог поседовања је у потпуности производ заједничког ритуалног рада, при чему део изражен кроз држање индивидуе није значајнији од дела коме су допринели други кроз њихово снисходљиво понашање према њој” (Goffman 1982: 84-85).

²⁴ „У ужем смислу, који се може сматрати специфичним за социологију, под идентификацијом се подразумева поистовећивање појединца са појединим друштвеним скупинама којима припада или којима тежи да припадне, прихватање вредности, погледа на свет и образаца понашања својствених тим скупинама” (С. Ф. у: Лукић и Печујлић 1982: 220).

²⁵ *Идентитет* слично одређује и Хјуит (Hewitt, у: Owens 2006: 207n): „Биографски заснована перцепција односа неке особе са другима са којима је била повезана или је обично била довођена у везу”. Овде биографија има четири повезана значења: 1) људи се сећају прошлих улога, успеха и неуспеха, као и надања и разочарења везаних за одређено место и време; 2) ова сећања појединци користе да би лоцирали себе у односу на друге; 3) призивањем тих сећања људи себе дефинишу као особе и 4) биографије конструишу како људи сами, тако и други људи и ситуације које их окружују.

²⁶ Овај превод оригиналног: *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, је на научној конференцији „‘Ми и они’ - симболичке поделе у друштву у Србији” одржаној у Београду јула 2012. године, предложио професор Бранимир Стојковић.

дугорочном планирању живота појединац (*sic*) не планира само шта ће да ради, већ планира и ко ће да буде” (Berger, Berger & Kellner 1974: 71). Идентитет је, према томе, увек пројекат за будућност²⁷. Планови за будућност постају извор значења²⁸ која се дају свакодневним активностима, за разлику од традиционалних друштава где су извори значења у тумачењима прошлих догађаја: „Појављује се расцеп између прошлог и садашњег идентитета, где се овај први реинтерпретира кроз овај други” (Luckmann & Berger 1964: 337)²⁹.

Џејмс Коте (Côté 1996: 420-421) је осмислио интердисциплинарну типологију различитих нивоа анализе идентитета и друштвеног-историјских периода (*Табела 1*). Појам *друштвеног идентитета* се односи на место/-а индивидуе у друштвеној структури, концепт *личног идентитета* означава конкретније аспекте индивидуалног искуства укоренењем у интеракцијама (и институцијама), док *его идентитет* упућује на базично субјективно осећање континуитета, што је карактеристика личности. *Друштвени идентитет* је у доле наведеним типовима друштва (предмодерном, друштву ране модерности, друштву позне модерности), најпре приписан (додељен на основу наслеђеног статуса), застим постигнут (социјална позиција је достигнута сопственим залагањем) и, коначно, управљан (managed; тако што се актер рефлексивно и стратешки уклопио у заједницу „странаца” заслуживши њихово одобравање кроз креирање одговарајућих утисака). *Лични идентитет* је хетерономан када се заснива на

²⁷ „Делање (*action*) је извођење пројектованог чина (*act*) (...) значење било ког делања је њему одговарајући пројектовани чин (...) пошто је замишљен као завршен, планирани чин има временски карактер свршености (...) о њему се размишља у будућем прошлом времену (*modo futuri exacti*) (...) Целовитост (*unity*) делања је утемељена у чињеници да чин већ постоји ‘као пројекат’ који ће се остварити корак по корак кроз делање. Целовитост делања је функција распона или ширине пројекта” (Schütz 1967: 61, 62). Пројекат „покреће” *radi (in-order-to)* мотив: „стање ствари, циљ, до кога је предузето делање требало да доведе” (Schütz 1971a: 69). Мустафа Емирбајер и Ен Мише пишу о пројективној димензији агенсности која обухвата „замишљено стварање могућих путања делања у будућности које стварају актери, и у којима структуре мисли и делања на које се наиђе могу да буду креативно реконфигурисане у односу на наде, страхове и жеље за будућност актера” (Emirbayev & Mische 1998: 971).

²⁸ „Искуства су свесни процеси који још увек немају ‘значење’ по себи и за себе. Али она јесу најмањи ‘исецци’ актуалних, текућих свесних процеса који могу послужити као ‘носилац’ значења – то јест, као основна ‘јединица’ значења. Значење се конституише ако – и чим – его рефлектује своја искуства и смести их у контекст који превазилази њихово пуко пасивно надовезивање. Значење се конституише кроз свесно успостављен однос између искуства (које је управо протекло или се догодило давно) и нечега другог. (...) **Формално, ‘значење’ се може дефинисати као однос који се конституише између двеју ‘основних јединица’ при чему су обе потенцијални носиоци значења.** (...) [А]ктуално значење текућег делања (...) се конституише односом између *садашњег* искуства и апрезентованог пројектованог искуства” (Лукман 1998: 114; подебљано М. Ј.). „Стварање значења укључује увођење реда у садржаје свести интегрисањем нечијих чинова у уједињени ток искуства“ (Csikszentmihalyi 1991: 216).

²⁹ „[А]утобиографија представља корективно интервенисање у прошлост, а не пуко бележење прошлих догађаја (...) Индивидуа присваја своју прошлост тако што је просејава у складу са оним што очекује у (уређеној) будућности” (Giddens 1991: 72; 75). Видети и: Berger 1963: 54-65.

некритичком прихватању оцена и очекивања других, што производи конформистичко и механицистичко уклапање у заједницу; индивидуализован у ситуацији када за основу има креирање особеног стила и репертоара улога, што води до органске интеграције у заједницу. Јасно је да се Коте овде ослања на Диркемово контрастирање традиционалних, у којима преовладава „механичка”, и модерних друштава, где доминира „органска солидарност” у којој преовлађује индивидуализам:

Не само што индивидуализам није анархија него је то одсад једини систем веровања који би могао да обезбеди морално јединство земље. (...) Уколико друштва постају обимнија, уколико се распростиру широм територијом, традиције и обичаји су – како би могли да се прилагоде разноликости ситуација и променљивости околности – приморани да остану у стању податљивости и непостојаности које више не пружа превише отпора индивидуалним варијацијама. Ове се, пак, будући да их је теже обуздавати, слободније стварају и умножавају, што значи да свако све више следи сопствени пут. У исти мах, захваљујући развијенијој подели рада, сваки дух бива окренут различитој тачки на обзору, одражава различит лик света, па се отуда и садржај свести разликује од једног субјекта до драгог. Тако се, мало-помало, запућујемо стању које је већ сада скоро достигнуто, а у којем чланови једне исте друштвене групе више неће имати међу собом ничег заједничког осим свога својства човека, осим конститутивних својстава људске особе уопште. Та идеја о људској особи, различито нијансирана сходно разноликости националних темперамената, једина се, дакле, одржава – постојана и безлична – поврх променљиве племе појединачних мишљења, а осећања што их буди једина су која се налазе у безмало свих срдаца. Заједништво духова не може се више успостављати на чврсто одређеним обредима и предрасудама пошто се и једни и други поводе за матицом збивања; отуда, осим самога човека, не преостаје више ништа што би људи могли заједнички волети и поштовати. Ето како је човек постао за човека бог и зашто више не може, а да не изневери самога себе, градити себи других богова. А будући да свако од нас утеловљује понешто од човечности, свака индивидуална свест садржи у себи нешто божанско и на тај начин бива обележена својством које је у очима других чини светом и неповредивом. (Диркем 2007б: 48; 49)

Врло слично и Зимл напореда поставља „модерни индивидуализам” и „традиционалну припадност”:

Често је била наглашавана специфична природа средњовековне солидарности насупрот модерној: она је обухватала особу у целости; служила је не само као посебна објективно ограничена сврха, већ као удружење, које је обухватало целокупне личности оних који су се удружили са том сврхом. Нагон за формирањем удружења деловао је даље и бивао задовољен када би се ови савези окупили заједно да формирају савез на вишем нивоу. Све док још није било откривено удруживање као плод намере, могућност колективног функционисања са другима са чисто објективним доприносима за чисто објективне сврхе, где је било заузимање целовито „Ја”, као облик се тада просто

појављивала, али је у стварности била социолошки бриљантно средство које је дозвољавало индивидуи да учествује у већем броју кругова без отуђивања од локалног чланства у оригиналном кругу. (Simmel 2009: 377)

Када је лични идентитет, у позној модерности, усмерен на појаву (image-oriented), заснива се на пројекцији имица (као производа личних искуства) који добија одобрење заједнице, где је приступ актеру омогућен докле год имиц остаје прихватљив – у одређеном смислу, овај концепт идентитета се односи на кулминацију у једном животном периоду индивидуе (након чега долази до „растварања” и конституисања новог идентитета у следећој животној фази). Код *его идентитета* је могуће разликовати структуру (како индивидуа искуство обрађује [handle] и шта у њему сматра важним) и процес (начин на који его обликује идентитет као нешто различито у односу на свет објеката који га окружује). Его идентитет је запречен када опредељења одређују други, постигнут када сâм актер бира опредељења (оно чему се бити предан) и дифузан када изостају стабилна, дуготрајна опредељења. Када је у питању процес, его идентитет је предмодерним друштвима усвојен рано у животу, у модерним се од индивидуа очекује да га изграде како сазревају, док се у друштвима позне модерности појединци подстичу да стално откривају своје идентитете кроз потрошњу и задовољавање других.

Табела 1: Културни прототипови образаца обликовања идентитета који успостављају везу култура-идентитет (Côté 1996: 421)

| Ниво анализе | Социјално-структурни период | | |
|---|-----------------------------|--------------------|-------------------|
| | Предмодерни → | Рана модерност → | Позна модерност |
| Друштвени идентитет: (Друштвена структура) | Приписан → | Постигнут → | Управљан |
| Лични идентитет: (Интеракција) | Хетерономан → | Индивидуализован → | Усмерен на појаву |
| Его идентитет (Личност): | | | |
| а. Структура | Запречен → | Постигнут → | Дифузан |
| б. Процес | Усвојен → | Изграђен → | Откривен |

Ситуација карактеристична за позну модерност даје људима осећај могућности ширења/освајања (sense of expansiveness) и слободе, али у исто време доноси и осећај неукорењености и аномије (Berger, Berger & Kellner 1974: 72; Berger & Luckmann 1995), што има значајне импликације за идентитет³⁰ појединаца који свој примарни извор

³⁰ Под којим аутори подразумевају: „стварно искуство сопства у одређеној друштвеној ситуацији (...) начин на који индивидуе дефинишу себе” (Berger, Berger & Kellner 1974: 73).

налази управо у животном плану (Berger, Berger & Kellner 1974: 70). Идентитет концептуализован као план има следеће одлике (73-75):

1) нарочита³¹ (и барем у принципу стална) *отвореност* (као последица макросоцијалних процеса повећане друштвене и географске мобилности и пратеће плурализације – због сталне промене, несигурности и конфликта у дефиницијама стварности³² које су им представљене, идентитети постају отворенији и „конвертибилнији” [Berger 1974a: 172]),

2) нарочита *диференцираност* (вишеструкост друштвених светова, за разлику од много кохерентнијег света предмодерних друштава, релативизује сваки од њих, због чега појединци траже упориште стварности у самима себи; њихова субјективна стварност постаје све усложњенија, а они склонији кризи идентитета³³),

3) нарочита *рефлексивност* (као што комплексна модерност приморава човека да стално доноси одлуке и прави планове, тако га принуђује и да стално промишља ситуације у којима се налази, чинећи његову свест посебно напетом и „рационализујућом”; сопство постаје предмет хотимичне пажње и понекад мучног [само]испитивања) и

4) нарочита *индивидуализованост* (појединац, као носилац идентитета, сасвим логично добија врло важно место у хијерархији вредности; индивидуална слобода,

³¹ Термином „нарочита” је преведена енглеска реч “peculiar”, којом су аутори покушали да нагласе (квантитативно) знатно виши *степен* у коме је присутна одређена одлика идентитета у модерном друштву, тако да та промена чини квалитативну разлику у односу на предмодерна друштва (Berger, Berger & Kellner 1974: 213, n10).

³² „Значење/смиао (meaning) наших искустава/дживљаја (experiences), а не онтолошка структура објеката, чини (constitutes) стварност “ (Schütz 1971b: 341; 1973: 252). „За сврхе нашег подухвата биће довољно да ‘стварност’ дефинишемо као својство које припада појавама које препознајемо као оне чије постојање не зависи од нашег хтења (не можемо да ‘пожелимо да нестану’)” (Berger & Luckmann 1967: 13). „Стварност нипошто није свет напросто. ‘Стварност’ је само један од светова који стоји упоредо са световима уметности или религије који су конструисани из истог материјала али посредством различитих форми и из различитих претпоставки. Искусвени ‘стварни свет’ значи вероватно такав поредак датих елемената који је практично најсврхисходнији за одржање и развој нашег родног живота. Као делујућа бића, ми добијамо искуства од реакција света који нас окружује, чија корист или штетност зависи од представа на основу којих делујемо. Као стварност ми одређујемо, дакле, свет представа и врсте представа које морају бити у основи нашег деловања, еда би већ према захтевима посебности наше родне психобиолошке организације одржавали живот. За друкчије устројена бића са другим потребама постојала би једна друга ‘стварност’, зато што би за њихове услове живота било корисно једно друкчије деловање тј. такво које је фундирано на другим претпоставкама” (Зимел 2008б: 186-187). Нелсон Гудмен тврди да нема стварности, односно „стварног света” који је независан од људске менталне активности и симболичких система (Goodman 1978: 1-22, 91-107). Вилијам Џејмс стварним назива све оно на шта се односи наш емотивни и активни живот – све што изазива узбуђење и побуђује интересовање (James, у: Knoblauch 1999: 81). За теоријски обухватнију расправу о конструкцији друштвене реалности, видети: Маринковић 2006.

³³ А они „подложнији” и „отворенији” за различите терапијске технике „старања о сопству”, каква је, на пример, психоанализа (видети: Berger 1965).

индивидуална аутономија и индивидуална права постају морални императиви од суштинског значаја)³⁴.

Наведене одлике чине идентитет у модерном друштву „недовољно дефинисаним”:

У једној области друштвеног система (јавним институцијама – М. Ј.) појединац добија улогу извођача, док је у другој (приватном животу – М. Ј.) њему (*sic*) самом је остављено да открије претпостављени „есенцијални идентитет”. Ниједна од ових области није у стању да обликује високо профилисане идентитете тако карактеристичне за друге историјске периоде (рецимо, „кмет”, „аристократа” или, чак, „пролетер”). Да би се задовољила потреба за „есенцијалним идентитетима“, појављује се тржиште идентитета, које снабдевају секундарне институције. Појединац постаје потрошач идентитета који се нуде на овом тржишту, од којих су неки релативно трајни, док су други подређени моди, тако да може да се говори о планираној застарелости. Секундарне институције, добављачи на овом тржишту, су разноврсне агенције за идентитетски маркетинг, од којих неке конкуришу другима: мас-медији, религијске организације и различити спојеви стручњака за брак, подизање деце и друге приватне активности (Luckmann & Berger 1964: 336-337).

На истом фону као и наведени феноменолошки социолози је и Ентони Гиденс који је почетком деведесетих година прошлог века развио теорију сопства као рефлексивног пројекта у делима *Модерност и самоидентитет*³⁵ и *Преображај интимности*³⁶ (Giddens 1991; 1992). *Рефлексивност*, коју Гиденс промишља, може бити одређена као

самодефинишући процес који зависи од надгледања и промишљања информација, из сфере психичког и друштвеног, о могућим животним путањама. Такве информације о сопству и свету нису просто узгредне у савременој култури живљења; оне су, заправо, саставни део онога шта људи раде и како то раде. (Elliot 2008: 37).

У условима несигурности и вишеструких избора које доноси позна модерност, када утицај традиције слаби и када је свакодневни живот реконституисан дијалектичким међу-утицајима локалног и глобалног, људи су, у све већој мери,

³⁴ „[У] извесном смислу, овај секуларни свет није тако нерелигиозан као што бисмо могли да помислимо. Са многим боговима је раскрштено, али сама индивидуа тврдоглаво истрајава као божанство од великог значаја. Она ходи са извесним достојанством и прималац је многих малих дарова. Она је љубоморна на богослужења која јој следују, ипак, ако јој се обрете на прави начин, она је спремна да опрости онима који су је можда увредили. Због разлике у статусу у односу на њен, неке особе ће је наћи нечистом, док ће друге увидети да је оне прљају, у сваком случају увиђајући да морају да је третирају са ритуалним пажњом. Можда је индивидуа тако виталан бог јер она заправо може да разуме церемонијални значај начина на који је третирана и да, прилично самостално, пружи драматични одговор на оно што јој је понуђено. У контактима између тих божанстава нема потребе за посредником; сваки од ових богова је у стању да служи као сопствени свештеник” (Goffman 1982: 95).

³⁵ *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.*

³⁶ *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies.*

„принуђени на преговарање о начину на који ће водити своје животе” (Giddens 1991: 5), тако да је „питање ‘Ко ћу да будем?’³⁷ неодвојиво везано за упит ‘Како ћу да живим?’” (Giddens 1992: 198). Промене допиру до нивоа који се држи за најличнији (и тиме, према „здраворазумској” логици, најотпорнији на „спољашње” утицаје), тако да Гиденс паралелно развија тезу о преображају интимности – која се, пре свега, односи на љубав и сексуалност и која је кључна за изградњу рефлексивног пројекта сопства (Giddens 1992).

Рефлексивност модерности допире до језгра сопства. Другачије речено, у контексту пост-традиционалног поретка, сопство постаје *рефлексивни пројекат*. (Giddens 1991: 32)

Рефлексивност модерног друштвеног живота састоји се у чињеници да се друштвене праксе стално испитују и преобликују у светлу долазећих информација о тим истим праксама, чиме се из основа мења њихов карактер. (Giddens 1990: 38)

Сопство је данас за свакога рефлексивни пројекат – мање-више стално испитивање прошлости, садашњости и будућности. (Giddens 1992: 30)

Рефлексивни пројекат означава животну стварност у којој појединци активно и аутономно осмишљавају своју особност (идентитет) као *patchwork* преферираних сполних, професионалних, друштвених и интимних одредница, при чему *рефлексивност* упућује на сталну праксу самопроматања или мониторинга идентитета. (Штулхофер и Миладинов 2004: 4)

Будући отворен и несигуран³⁸, рефлексивни пројекат доноси следеће „дилеме сопства” (*dilemmas of the self*; Giddens 1991: 189-201³⁹):

1) *Обједињавање насупрот распарчавању* – рефлексивни пројекат сопства укључује безбројне догађаје везане за контекст, као и облике посредованог искуства, кроз које мора бити уцртана путања. Проблем обједињавања се односи на очување и реконструисање наратива/кохерентне приче о самоидентитету у условима обимних промена које доноси модерност, а које се односе како на интензитет, тако и екстензитет људског искуства. Распарчавање се тиче утицаја које има уразноличавање контекста

³⁷ Гиденс наводи питање у будућем („Ко ћу да будем?”), а не у садашњем времену („Ко сам ја?”), што упућује на схватање идентитета као *процеса* и никада окончаног, увек „у будућност загладаног”, подухвата: „Нисмо оно што јесмо, већ оно што направимо од себе” (Giddens 1991: 75). На сличан начин је о „људској стварности”, као о бићу „које јесте оно што није и које није оно што јесте” раније писао Жан-Пол Сартр (Sartre) (1981a: 80). У вези са овим је напомена Ерика Ериксона: „пацијент данас трпи највише због проблема везаног за оно у шта треба да верује и ко би требало – или, заправо, могао – да буде или постане; док су пацијента ране психоанализе највише мучиле инхибиције која су га спречавале да буде оно шта и ко је мислио да зна да јесте” (Erikson 1977: 253).

³⁸ „[П]ројектовање, као и свако друго антиципирање, носи своје празне хоризонте, који могу да буду испуњени само материјализацијом ишчекиваног догађаја. У овоме се састоји суштинска несигурност свих облика пројектовања” (Schütz 1971a: 71).

³⁹ При елаборацији „тензија и тешкоћа на разини сопства” о којима Гиденс расправља у шестој глави *Modernity and Self-Identity* – “Tribulations of the Self”, коришћен је превод Иване Спасић – „Сопство и друштво у раздобљу позне модерности” (Спасић 1998: 193-206).

интеракције – у модерном друштву појединци улазе у најразличитије сусрете и миље, у којима могу да се захтевају различити облици „прикладног” понашања, што условљава велику осетљивост прилагођавања „представљања самога себе” (presentation of self)⁴⁰ сходно свакој новој ситуацији. Патологије ове дилеме су ригидни традиционализам који одбија сваки релативизам контекста и, на другој страни, ауторитарно конформирање, увођење „псеудосопстава” које појединци уводе у игру у различитим ситуацијама.

2) *Беспомоћност насупрот присвајању (моћи)* – модерност присилно лишава индивидуе сигурности, уводећи временско-просторну удаљеност и деквалификујући ефекат апстрактних система као параметре друштвеног живота над којима оне не могу да имају контролу. Удружени са појавом високих ризика, процеси експропријације досежу до самог срца сопства. Насупрот томе, други процеси омогућавају нове облике овладавања животним околностима. У сталном преплитању (дијалектици) беспомоћности и поновног присвајања нема стабилности. Опхрваност осећањем беспомоћности води патолошком стању утопљености, док, с друге стране, као одбрамбени механизам могу да се јаве фантазије о власти и свемоћи, својеврсна мегаломанија.

3) *Ауторитет насупрот неизвесности* – у условима где нема врховних и безусловних ауторитета (мада има много претендата на те позиције), рефлексивни пројекат сопства мора да нађе пут између посвећености/привржености и неизвесности. Ситуација модерног религијског плурализма је парадигматична за ову дилему – традиционални религијски ауторитети постају само „ауторитети” међу другима. Склоност догматској ауторитарности, на једној, и блокираност појединаца тежњом ка универзалној сумњи, на другој страни, су патолошке тежње на половима ове дилеме сопства.

4) *Персонализовано насупрот искуству као роби* – наратив сопства мора бити конструисан у условима у којима на лично присвајање делују стандардизовани утицаји потрошње. Намеће се дилема између искуства као личног (у смислу јединственог и непоновљивог) и искуства претвореног у робу (готовог, упакованог, потпомогнутог рекламом). Пројекат сопства се, у мањој или већој мери, преводи у пројекат поседовања жељених добара и услуга и упражњавање вештачки артикулисаних стилова живота. Потрошња (увек нових) добара у извесној мери замењује истински развој сопства –

⁴⁰ Гиденс овде упућује на *The Presentation of Self in Everyday Life* (Гофман 2000), као пример „*par excellence* теоретисање ове појаве” (Giddens 1991: 190).

појава замењује суштину, видљиви знаци „успешне” потрошње претежу над употребном вредношћу производа и услуга⁴¹. Стандардизована потрошња тражи стандардизовање потреба, те се тако „индивидуалне” потребе (па и „индивидуализам” као вредност)⁴² дефинишу и продају као готови пакети који одговарају одређеној категорији потрошача – која се, заправо, овим процесом ствара. Но, рефлексивни пројекат сопства је неминовно једним делом борба против утицаја поробњавања, с тим што неки његови аспекти генеришу најразноврсније могућности избора, па се стандардизација може преокренути у начин стварања индивидуалних квалитета. Нарцизам, појавност као превасходно мерило вредности, је најзначајнији тип патолошког понашања везаног за комодификацију. На другој страни му парирају патолошки аспекти индивидуације у императиву бивања „различитим” од осталих, повезаног са горе поменутом илузијом величине.

Ако би Гиденсова теорија сопства морала да се сажме у једну реченицу (што би, наравно, био незахвалан посао који би водио у претерано поједностављивање), онда би свакако морао да се помене јак нагласак који он ставља на „богатство процеса стварања значења/смисла” (richness of the sense-making process, Elliott 2008: 37). Мешање извесности (и пратећег осећаја сигурности) са неизвесношћу (и пратећим стрепњама) чини софистицирано „читање”/тумачење социо-културних појава и процеса императивом позне модерности.

Појединци се са културним ресурсима и друштвено-симболичким материјалима, за којима посежу при конструкцији личног искуства, увек креативно хватају у коштац (creatively engage with), и они се тумаче и преобликују у процесу њиховог репродуковања . (Elliott 2008: 43)

Однос сопства и друштва је врло флуидан, због тога што укључује преговарање о значењима, промену и развој. Његова динамика се односи на стално рушење традиционалних начина „на који се ствари раде”. Тако Гиденс, оптимистично, види сопство као увек отворено за конструктивно обнављање.

У сагласју са Гиденсом је Мануел Кастелс (Castells) који је проблему идентитета посветио други том своје трилогије *Информатичко доба: Моћ идентитета*⁴³.

⁴¹ Класично разматрање „упадљиве потрошње” (conspicuous consumption) може да се нађе у *Теорији доколичарске класе* Торстена Веблена (Veblen), посебно видети: Веблен 1966: 117-141.

⁴² О улози религије у процесу „индивидуације” и „изградње сопства”, видети: Farris 2012. О „еволуцији индивидуализма”: Димон 2004.

⁴³ *The Power of Identity*, прво издање 1997. године.

Кастелс, најпре, разликује три облика колективних идентитета: легитимишући, идентитет отпора и идентитет као пројекат (project identity)⁴⁴. Последњи тип као свој циљ има измену друштва кроз увођење нових вредности:

идентитет као пројекат се појављује када друштвени актери, на основу било којих расположивих културних материјала, изграђују нови идентитет који редефинише њихову позицију у друштву и, док то ради, тражи промену укупне друштвене структуре. (Castells 2010: xxvi)

Када се односи на друштвене актере, Кастелс дефинише идентитет као процес конструкције значења на основу неког културног обележја или сродног низа културних обележја којима је дата предност у односу на друге изворе значења. За датог појединца, или за колективног актера, може да постоји мноштво идентитета. Но, такво мноштво је извор стреса и противречности, како при самопредстављању (self-representation), тако и у друштвеном делању. (Castells 2010: 6)

Он инсистира на разликовању традиционалних социолошких концепата улога и комплекса улога (role-set)⁴⁵ од идентитета (Castells 2010: 6-7). Улоге су одређене нормама структурисаним у друштвеним установама и организацијама. Релативна тежина њиховог утицаја на понашања људи зависи од преговарања појединаца и ових установа и организација и происходећих нагодби и споразума. Идентитети су, пак, извори значења за саме актере, који их конструишу кроз процес индивидуације – процес „налажења себе”. Другачије и једноставније речено: идентитети организују значења⁴⁶, а улоге функције.

Као и Гиденс, Кастелс уочава активну улогу актера при изградњи идентитета. Она се огледа у избору градивних блокова културног материјала. Кастелс, који не заборавља познате Марксове тврдње⁴⁷, нешто јачи нагласак ставља на структурна

⁴⁴ Мери Бернстајн, слично Кастелсу, разликује „три аналитичке димензије идентитета”: 1. *идентитет за оснаживање* (empowerment) – активисти одређеног друштвеног покрета се ослањају на постојећи идентитет или изграђују нови колективни идентитет у циљу стварања или мобилисања поборника и симпатизера; 2. *идентитет као циљ* – активисти могу да као циљ поставе довођење у питање стигматизованих идентитета, захтевање признања нових идентитета или деконструкцију рестриктивних социјалних категорија и 3. *идентитет као стратегија* – идентитети могу да се употребљавају стратешки као облик колективне акције (да се конфликт пренесе на лични ниво, да се супротстави вредностима, категоријама и праксама доминанте културе, те да се оспори владајуће виђење мањине тако што се она легитимише позивајући се на неконтроверзне теме) (Bernstein 1997: 535-539).

⁴⁵ „Мертон сматра да носилац положаја у некој организацији има по једну засебну улогу у односу на сваки тип релевантног другог с којим, из свог положаја, улази у интеракцију. Скупина улога које преузима захваљујући свом положају сачињава његов ‘комплекс улога’” (Тернер 1998: 49; видети и: Merton 1957).

⁴⁶ „Дефинишем значење делатника као симболичко идентификовање сврхе њеног/његовог делања” (Castells 2010: 7).

⁴⁷ „У друштвеној производњи свога живота људи ступају у одређене, нужне односе, независне од њихове воље, продукционе односе, који одговарају одређеном ступњу развитка њихових материјалних производних снага. (...) Не одређује свијест људи њихово биће, већ обрнуто, њихово друштвено биће

ограничења ове делатности, с тим што се, за разлику од Маркса на везује примарно за економску праксу, већ за знатно шире друштвене оквире:

При конструкцији идентитета користе се грађевински материјали из историје, географије, биологије, из производних и репродуктивних установа, из колективног памћења и личних фантазија, из апарата моћи и религијских откривења. Али појединци, друштвене групе и друштва обрађују све ове материјале и прераспоређују њихова значења према друштвеним одређењима и културним замислима која су укоренења у њиховој друштвеној структури и њиховом временско-просторном оквиру. (Castells 2010: 7)

Узевши речено у обзир, са становишта друштвене теорије може да се каже да нема идентитета који је есенцијалан – независан од друштвено-историјског контекста. Социолошки би било исправно рећи да су сви идентитети нужне фикције, чији је разлог постојања „добит” коју доносе њиховим носиоцима.

1.3 · Идентитети као „нужне фикције”⁴⁸

Британски социолог и историчар Џефри Викс најдетаљније је изложио своја разматрања о идентитету у књизи *Пронађени морали*⁴⁹ (Weeks 1995). Као и у другим радовима, он се ту, у првом реду, бави сексуалним идентитетима, мада његови погледи могу да се (мање или више успешно) примене и на друге типове идентитета – етнички, религијски, класни, расни, родни, генерацијски, регионални, политички (у ужем смислу те речи), ...

Он пише о идентитетима као *нужним фикцијама*. Његово становиште пружа критички поглед на све идентитете тако што показује њихов историјски карактер⁵⁰ и произвољност, раскринкава њихову „природност”⁵¹ и открива „канце моћи” које их хватају у замку и обликују. Виксово теоретисање враћа идентитете у свет људских бића, која су, заправо, њихови ствараоци, и тако обелодањује отвореност и

одређује њихову свијест” (Маркс 1976: 8). „Свест не одређује живот, већ живот одређује свест” (Маркс 1964а: 23). „[С]вест [је] од самог почетка друштвени производ и остаје то уопште све док је људи. Свест је природно с почетка просто свест о *најближој* чулној околини и свест ограничене везе са другим лицима и стварима ван индивидуе која постаје свесна себе” (Маркс 1964а: 28).

⁴⁸ Овај одељак представља разраду поставки раније изнесених у: Jovanović & Krstić 2012.

⁴⁹ *Invented Moralities – Sexual Values in an Age of Uncertainty*.

⁵⁰ „Идентитети су утемељени у социјализацији. Та социјализација се одвија у једном институционалном контексту који има посебну историју. Према томе, идентитет је у крајњем утемељен у историји, *има* историју или, ако неко више воли, јесте историјски производ” (Berger 1974а: 165).

⁵¹ Мишел де Монтењ: „Називамо противприродним оно што је против обичаја” (de Montaigne 2003: 914).

контингентност сваког идентитета. Овај потез поставља људску агенсност као суштински елемент сукоба око идентитета.

Наведена перспектива је део Виксовог ширег пројекта *радикалног плурализма* који је усредсређен на индивидуалну слободу и слави богатство разноликости људских циљева, док у исто време потврђује важност солидарности међу људима.

Приступ „радикалног плурализма” је еманципаторски подухват који настоји да развије смернице за сексуалне изборе, при том не захтевајући да они проистичу из кохерентних моралних принципа. Радикална вредност плурализма не потиче из његових шокантних последица – мало нас ствари данас шокира – већ проистиче из схватања „нормалне сексуалности” просто као једног између осталих стилова живота који могу бити изабрани. (Giddens 1992: 179; видети и: Герген и Герген 2006: 18-21)

Постоји доза амбиваленције у Виксовом признавању фиктивног карактера идентитета и њихове способности да ограничавају, када он у исто време прихвата схватање идентитета као личног компаса који помаже људима у кретању кроз неозначену територију сложених друштвених односа. Напуштање идентитета може да значи губљење драгоцене референтне тачке у, иначе, тешко схватљивој и потенцијално непријатељској средини – отуда нужност као одлика идентитета.

Ова напетост мора стално да буде држана под контролом и политика идентитета постаје умеће одржавања равнотеже између потврђивања и оспоравања валидности било ког идентитета.

Ако се превише чврсто истичу, постоји опасност од фиксирања идентификација и вредности које су у стварности увек и нужно флуидне; но, ако им се пориче оправданост, јавља се још већа опасност од ускраћивања најбољих средстава којима појединци и групе могу да буду мобилисани зарад радикалних промена. (Weeks 1995: 88)

Створити идентитет значи успоставити деликатан спој и равнотежу између могућности савременог живота и идентификације са једном верзијом историје. Другим речима, то укључује постављање себе у наратив⁵² прошлости, присвајање одређене историје и њено употребљавање у осмишљавању садашњости, укратко: коришћење историје за легитимисање случајности.

⁵² Гиденс потврђује значај наратива у одржавању идентитета: „Идентитет особе не може да се нађе у њеном понашању, нити у – колико год оне биле важне – реакцијама других, већ у способности *да одржава ток одређеног наратива*. Биографија индивидуе, ако она жели да одржи редовну интеракцију са другима у свету свакодневице, не може да буде у потпуности фиктивна. Она мора стално да интегрише догађаје који се збивају у спољашњем свету и да их поставља у континуирану ‘причу’ о себи” (Giddens 1991: 54).

Викс признаје утицај Мишела Фукоа (Foucault) на његов рад. Он даље спроводи Фукоов подухват осветљавања функционисања дискурса у производњи и одржавању идентитета⁵³. Прецизније, оно што се производи

није идентитет већ склоност (*propensity*). У питању је цео низ друштвених интеракција, сусрета са вршњацима, образовних процеса, ритуала искључивања, догађаја у којима се добијају етикете, случајних сусрета, политичких идентификација, итд. који структурише (...) идентитете. Они нису унапред дати у природи; вероватно су, као и саме склоности, друштвене творевине, које функционишу на различитим нивоима у обликовању психолошке индивидуалности. (Weeks 2006: 139)

Фуко следи идеју свог учитеља и ментора⁵⁴ о *интерпелацију* (*l'interpellation*): идеолошки државни апарати „тренирају” људе да се препознају као одређени субјекти⁵⁵. Питер Бергер, који је у сваком смислу прилично удаљен од француске (пост)структуралистичке традиције, генерализује овај став када каже да „људи постају онакви каквима им се (други – М. Ј.) обраћају” (Berger 1966: 114), а слично запажање износи и Ервинг Гофман:

Какав је појединац за себе није оно што је он (*sic*) измислио. Такав је каквим су његови значајни други закључили да би он требало да буде, каквим су почели да га третирају и каквим, као последица тога, он мора да сматра себе да би могао да се носи са њиховим односима према њему. (Goffman 1971: 279)

Фуко, дакле, види однос између симбола и симболизованог не само као референцијални већ продуктивни⁵⁶. Дискурси моћи производе субјекте „откривајући њихове властите истине”. Познати пасаж из првог тома Фукоове *Историје сексуалности* који се односи на стварање категорије „хомосексуалца” илуструје наведено:

Содомија – она из негдашњих грађанских или црквених законика – била је категорија забрањених чинова; онај ко би је извршио био је само судски предмет. Хомосексуалац XIX века постао је личност: прошлост, повест и детињство,

⁵³ Занимљиво је нотирати одсуство термина „идентитет” (*identité*) у Фукоовом опусу (Halperin 1998: 109).

⁵⁴ Луја Алтисера (Althusser), коју овај, пак, развија под јаким утицајем Жака Лакана (Lacan) полазећи од његовог концепта „стадијума/фазе огледала” (*stade du miroir*).

⁵⁵ „[И]деологија интерпелира (п[р]озива – М. Ј.) индивидуе као субјекте. Како је идеологија вечна, морамо изоставити темпоралну форму у којој смо представили функционисање идеологије и рећи: идеологија од самог почетка увек-већ интерпелира индивидуе као субјекте, што значи да је јасно да су индивидуе увек-већ интерпелиране путем идеологије као субјекти, што нас нужно води до последњег става: *индивидуе су увек-већ субјекти*. Стога су индивидуе ‘апстрактне’ у односу према субјектима што оне (индивидуе) увек-већ јесу” (Алтисер 2009: 71).

⁵⁶ Упоредити са Хекинговим разликовањем резултата описивања људи и ствари: „Осим када се умешамо, шта ствари раде, или рецимо шта камиле раде, не зависи од тога како их описујемо. Али неке од ствари које ми сами радимо су присно везане за наше описе (...) сви интенционални чиновници су чиновници на основу описа. Стога, ако се појаве нови начини описивања, као последица се појављују нове могућности за делање” (Hacking 1992: 80-1), и: „Оно што смо ми се не састоји само од онога што смо радили, радимо или ћемо радити, већ и од онога шта смо могли и што бисмо могли да урадимо “ (79).

карактер, начин живота и коначно морфологија, уз индискретну анатомију и, можда, тајанствену физиологију. Ништа на њему и у њему не измиче његовој сексуалности. Она је присутна свуда у њему: она је у корену свих његових поступака, јер им је потуљено и безгранично делатно начело; бестидно исписана на његовоме лицу и телу, јер она је тајна које се непрестано одаје. Она је неодвојива од њега, не толико као каква грешна навика, колико као нека јединствена природа. Не треба заборавити да је психолошка, психијатријска, медицинска категорија хомосексуалности конструисана оног дана када је окарактерисана – чувени Вестфалов (Westphal) чланак из 1870. о „супротним сексуалним осећајима” може се узети као дан рођења – не толико на основу врсте сексуалних односа, колико на основу извесног својства сексуалног осећања, извесног начина да се у себи изокрене мушко и женско. Хомосексуалност се указала као један вид сексуалности онда када је од упражњавања содомије спуштена на раван извесне унутрашње андрогиније, хермафродитизма душе. Содомит је изнова падао у грех, хомосексуалац је постао врста. (Фуко 2006: 52-3)⁵⁷

Насупрот оваквим случајевима праксе потчињавања⁵⁸ људи кроз „откривање њихове унутрашње и вечне истине”⁵⁹, Викс поставља скуп одлика које улазе у садржај његовог концепта идентитета као нужне фикције:

⁵⁷ За социолошка разматрања настанка модерне категорије *хомосексуалца* видети: Greenberg 1990; Löfström 1997. Има мишљења да се пре XIX века, дакле пре деловања медицинског (сексолошког) дискурса, и то посебно у француској литератури појављује протохомосексуална улога (Kilian 2013). Не без значаја за ово би била чињеница да је Француска била прва земља која је, кроз *Code Napoléon/Code civil des Français* из 1804. године, декриминализовала хомосексуалност (заједно са другим „злочинима створеним на основу сујеверја“ тј. хришћанства, као што су: богохуљење, јерес, светогрђе и вештичарење). Јако је занимљиво да је кнезу Милошу „Законодателна/законоправителна комисија“, која је 1833. (на не баш најбољи начин) превела *Француски грађански законик* и назвала га *Code Milosh* (тима покушавши да одобровољи кнеза), понудила тај акт за усвајање. Милош је то одбио уз констатацију да је, поред тога што је нејасан, у питању сувише либералан закон, те је преведен *Аустријски општи грађански законик (Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch)*, чијим је сажимањем настао *Српски грађански законик* донет 25. марта 1844. године. Видети: Ђорђевић 2008.

⁵⁸ „Потчинити” је на енглеском језику – *to subject*, а „субјекат” – *subject*, „потчињавање” – *subjection* (француски: *assujettissement*), те се Џудит Батлер пита *откуда та подложност субјекта потчињавању* и пише: „Обавезан да тражи признање сопствене егзистенције у категоријама, терминима и именима о којима није сам одлучивао, субјект тражи знак сопствене егзистенције изван себе, у дискурсу који је истовремено доминантан и индиферентан. Друштвене категорије истовремено означавају подређеност и егзистенцију. Другим речима, цена постојања субјекта је потчињавање. Управо у тренутку у којем је избор немогућ, субјект тежи подређености као обећању егзистенције. Ова тежња није избор, али није ни нужност. Потчињавање/бивање субјектом (*subjection*) искоришћава жељу за егзистенцијом, где је егзистенција увек додељена са другог места (*elsewhere*); она означава базичну рањивост према Другома да би се постојало” (Butler 1997: 20-21).

⁵⁹ „Потрага за ‘истинским идентитетом’ се овде види као претња и изазов, пошто није слободно изабрана. Она повлачи тврдњу да проналази шта смо ми *стварно*, или шта би требало да будемо, и то за последицу има идентитет као намет” (Weeks 1991a: 74).

Табела 2: Две концепције идентитета – „истина” и „нужна фикција”

| Идентитет као есенцијална истина | Идентитет као нужна фикција |
|---|--|
| Једнообразност | Различитост |
| Непроменљивост (природност, вечност, истина) | Флуидност (историјска отвореност, прилагодљивост, привременост, условљеност) |
| Мит (чинилац стабилности) | Фикција (чинилац промене) |
| Дати или приписани карактер | Производ избора |
| Монолитност или истородност | Сложеност, хибридна, разноврсна |

По Виксу, идентитети се мање (или се уопште не) тичу изражавања есенцијалне истине о нашем бићу, већ се односе на мапирање наших различитих вредности – аутономије, веза, припадања, разлика и разноликости. Супротстављајући се есенцијализму, Виск се поставља насупрот свакој врсти фундаментализма, који он види као „рефлекс против брзе промене, где све што је било устаљено почиње да се чини драстично неизвесним” и као покушај да се партикуларно искуство прогласи за универзалну истину (Weeks 1989: 97-98) уз афирмисање „апсолутизма насупрот релативизму, извесности насупрот хроничној неизвесности”, притом нудећи „сигурност и осећај бивања код куће” и умиривање „немира везаног за лични избор” (Weeks 2005: 195).

Прича о идентитету баца нешто светла на забрињавајући парадокс: људи су све свеснији да модерно друштво одликују кретање и промена, да је оно што зову „идентитетом” у истој мери производ језика и културе колико и природе, али да у исто време они здушно теже да га фиксирају, стабилизују, да кажу ко су они тако што говоре о њиховој држави, етничком пореклу, роду, сексуалној оријентацији, и тако даље. (Weeks 1985: 186)

Социјалноконструкционистичка схватања, која наглашавају улогу структуре означавања и лингвистичке праксе, које су културно релативне, у стварању идентитета⁶⁰ (односно, субјеката као делатних и мотивисаних актера/дејственика), су „по својој природи (...) мање политички привлачна од пријатних поједностављивања

⁶⁰ За добар пример ове теоријске оријентације на делу, видети рад: „Конструкција хомосексуалности” (Виск 2009).

есенцијализма” (Weeks 1998a: 136) или фундаменталистичких верзија моралног апсолутизма:

Много је једноставније суочити сваку тешку област избора са моралним законом који нам тачно, и независно од околности, каже како треба да живимо. У социјалном окружењу брзе друштвене – и моралне – промене и појаве нових друштвених могућности, идентитета и стилова живота, лако се пада у искушење да се још једном посегне за сигурношћу апсолутних моралних стандарда који нас фиксирају у свет извесности, где су лични и друштвени идентитети унапред дати. (Weeks 2010: 145)

Друштвена регулација „обезбеђује услове у којима они који су дефинисани могу да почну да развијају сопствену свест и идентитет” (Weeks 1981: 108). Друштвена категоризација и самокатегоризација нуде удобност, сигурност и готова уверења, али у исто време друштвена категоризација контролише, ограничава и спречава тако што ствара представу униформности која занемарује сложености и различитости као суштинске особине људског стања – „груба тактика моћи намењена замагљивању (...) различитости користећи мит о (...) судбини” (Weeks 1991a: 74). Због тога се неки теоријски правци (на челу са квир теоријом) залажу за потпуно поништавање идентитета⁶¹, за шта, можда, добијају инспирацију из фрагмената Фукоовог опуса, какав је следећи, који позива на напуштање потраге за откривањем корена нашег идентитета и препуштање дисипацији:

Можда данас не треба да се тежи томе да откријемо шта смо ми, већ да не пристанемо на оно што смо. Морамо да замислимо и да развијемо оно шта бисмо могли да будемо да бисмо се отарасили ове политичке „дилеме”, која се састоји у истовременој индивидуализацији и тотализацији модерних структура моћи. Закључак би био да политички, етички, социјални, филозофски проблем нашег времена није у покушају ослобађања индивидуе од државе и од државних институција, већ у нашем ослобађању од државе и од типова индивидуализације који су повезани са државом. Морамо да промовишемо нове облике субјективности кроз одбијање ове врсте индивидуалности⁶² која нам се неколико векова намеће. (Foucault 1982: 785)

Без обзира на јак утицај Фукоа, Викс не пледира за напуштање идентитета. Он прати Фукоа у негативном ставу усмереном „против онога што везује појединца за њега

⁶¹ Растварање „јединства сопства” (unity of the self), као камена темељца идентитета, је на западу започело када су га емпиристички филозофи довели у питање: „Јединство сопства није било проблем све док је преовладала традиционална хришћанска концепција душе, али постало је проблем када је Лок [Locke] објавио да се ‘истоветност (...) састоји у томе што делићи материје који се стално смењују и узастопно витално везују за исто организовано тело, учествују у истом непрекидном животу’* (...) Лок и Хјум ‘користе реч *идентитет* да би довели у сумњу јединство сопства” (Gleason 1983: 911). * Навод из Локовог *Огледа о људском разуму* превео је Душан Пухало (Лок 1962: 354).

⁶² За утицајно антрополошко-историјско разматрање „једне категорије људског духа” – „личности”, односно „ја”, видети: Мос 1982.

(sic) самог и потчињава га другима” (Weeks 1991b: 167), и борби „против потчињавања, форми субјективитета и покоравања” уз „одбијање наметнуте дефиниције” (169). Он се залаже за прелаз на истраживање облика друштвених односа који би омогућили да идентитети имају флуиднија значења, који би омогућили актерима да на себе, и на оне са којима ступају у најразличитије интеракције, гледају на један просветљенији, свеснији и критичнији начин. Векс износи свој пројекат идентитета као фикција, додуше – нужних, али свеједно, фикција, које су „стално у питању, али су ипак све време претпостављене (assumed)” (Weeks 1991a: 69).

На почетку поглавља посвећеног идентитетима у књизи *Пронађени морали* (Weeks 1995: 82), Векс као мото наводи реченицу из поеме *Доба тескобе* Вистана Хјуа Од(е)на (W. H. Auden - *The Age of Anxiety: A Baroque Eclogue*, 1947): „Људска бића су, нужно, глумци који не могу да постану нешто пре него што се претварају да су то; и могу да се поделе, не на лицемерне и искрене, већ на здраве који знају да су глумци и на луде који то не знају”⁶³. Квалитет нечије изведбе свог идентитета не треба сматрати лошим ако актер зна да је у питању само игра и да је идентитет фиктиван, без обзира на то што та фикција не може да нестане само ако се то пожели.

[Р]ећи да је нешто историјска фикција не значи да се то омаловажава. Напротив, то једноставно значи да не можемо да умакнемо нашој историји и да су нам потребна средства којима бисмо оспорили њене наизглед гвоздене законе и неумољивости кроз изградњу наратива прошлости у циљу замишљања садашњости и будућности. (Weeks 1995: 98)

Као да је наслутио да би могао да буде критикован са позиције „обичног малог човека”, који има превише свакодневних проблема и за кога су промишљања идентитета луксуз који не може себи да приушти, Векс је писао:

Једна могућа критика овога што ћу да кажем јесте та да се бавим стварима које се непосредно не односе на искуство највећег броја људи. Већина људи на глобалном нивоу још увек мора да се бори за кору хлеба, против недаћа тешког сиромаштва, глади, суше, рата, ауторитарних влада, корупције и насиља. Упоређена са овим, питања везана за сексуалност, тело и значај сопства могу да се учине прилично тривијалним када највећи део човечанства мора да се бори за голи живот, као бриге *bien pensant** образоване средње класе уместо преокупација већине увучене у борбу. (Weeks 1998b: 39-40)

Може да зазвучи цинично када се Фуко у једном интервјуу (Foucault 1984: 350) пита: „Али зар свачији живот не би могао да постане уметничко дело?”. Алек

⁶³ “Human beings are, necessarily, actors who cannot become something before they have pretended to be it; and they can be divided, not into the hypocritical and the sincere, but into the sane who know they are acting and the mad who do not”.

* Правоверне, конвенционалне, конформистичке.

Калиникос, троцкиста, у свом делу *Против постмодернизма*⁶⁴ реагује на Фукоов предлог/питање:

Одговор је, наравно, тај да су животи већине људи још увек (...) обликовани недостатком приступа производним ресурсима и консеквентном потребом да продају своју радну снагу да би преживели. Предложити портиру у болници у Бирмингему, аутомеханичару из Сао Паола, службенику социјалног из Чикага или детету са улице у Бомбају да од свог живота направе уметничко дело би била увреда. (Callinicos у: Burrell 2006: 174)

Понудити идеал „стварања естетског пројекта од сопственог животога”, постајања „уметником/-цом сопства” људима у постсоцијалистичким земљама би сведочио о нечијем незнању, потпуној неосетљивости или презиру према „полусвету” који мора да се носи са незапосленошћу, корупцијом, организованим криминалом, политичким и образовним скандалима, губљењем дела државне територије, „племенском стигмом” која делује и двадесет година након што је добијена у оружаним сукобима у бившој Југославији, ...

Наведени друштвени контекст је плодно тло за различите врсте фундаментализма и политичког екстремизма, те уопште не чуди изразито негативна реакција која се јавља у друштву сваке године при најављивању геј параде, као једног од покушаја одређене друштвене групе да рedefинише нарушени (spoiled) идентитет, при том без примарне намере да од свог живота направи уметничко дело.

Лезбејски и геј покрети нису само покрети за одбрану основних људских права да се бира кога и како да се воли. Они су такође су моћни изрази сексуалног идентитета, а самим тим и сексуалног ослобођења. То је разлог зашто они доводе у питање неке од хиљадугодишњих основа на којима су друштва била историјски изграђена: сексуалну репресију и компулзивну хетеросексуалност. (Castells 2010: 279)

Иако тешко да представљају коначно решење за било који од проблема, идентитети могу да, утичући на друштвени контекст, посредно помогну у њиховом рedefинисању и ублажавању потенцијалних негативних последица по њихове носиоце. Моћ идентитета оснажује на необично јак начин и, како (стратешки оптимистично) пише Кастелс, „постаје чаробна када је додирне моћ љубави” (208).

Више нисмо били појединци који су годинама морали да крију своја осећања од родитеља, браће, сестара, уже и шире родбине, комшија, школских другова... Сада смо имали своју групу, пријатеље с којима смо могли да причамо о ономе чега смо се, кад смо били млади и нисмо познавали никога, кад смо били без подршке – стидели. Све је то годинама био терет којег смо могли да се ослободимо само са својим истомишљеницима. Сазнање да нисмо сами, да је

⁶⁴ *Against Postmodernism: a Marxist critique* (1989).

много оних попут нас, дало нам је моралну снагу, утеху, раме за плакање.
(Миладиновић 2013: 48)

Једна од, нарочито ефикасних, пракси изградње идентитета је и објава манифеста, као јавна декларација принципа и/ли намера, поготово политичке природе, мада није ретка и за уметничке покрете и књижевне групе. Моћ идентитета оснажује, посебно када се манифестује обзном својих држања, поступака и схватања, кроз стратегију отпора потчињавању и промене (иначе, опцених) значења⁶⁵:

Манифест пичке

ПИЧКА тражи и говори нови језик.
Лезбејке рециклирају хетеролингвистички код.
Стварају своје идентитете: целе, снажне, валидне, различите.
Слушале смо једна другу. Чуле смо различита искуства о комплексности лезбејске егзистенције у хетеро-патриархалном друштву. И ове године није било лако. Било нам је дивно.
Радиле смо кроз радионице, дебате, трчање и спорт. Унутра и споља. Охрабривале смо једна другу. Заједно. Лезбо-ток, лезбо-жуд, лезбо-бит.
Свака сама себи прави теорију.
Оргазмичким криком, ПИЧКА руши фалусне идоле. Ослобађање од хомофобије је процес у којем смо потребне једна другој.
Карактеристично за Другу лезбејску недељу је да смо имале дебату о butch и femme у три дела до касно у ноћ, да смо имале Иренине вежбе ven do и Јеленино вриштање у природи, да се радило феминистичко позориште и плес ПИЧКЕ... Шириле смо лезбејску солидарност.
Важно нам је да смо различите и да носимо хиљаду чудесности којима мењамо свет.
Лепе,
драге себи,
будиле смо једна другу,
напокон заједно
светлије.

Лабрис, група за лезбејска људска права
Сомбор, 21.10.2000.

(Живковић 2001: 88)

⁶⁵ Видети: Butler 1997: 83-105 (у преводу на српскохрватски: Батлер 1999).



Слика 1: Транспарент са Прајд шетње у Београду 28.9.2014.
„ПРОЛЕТЕРИ СВИХ ИДЕНТИТЕТА УЈЕДИНИТЕ СЕ;”
(фотографија: Стефан Стојановић)



Слика 2: Пољубац класно свесних у Београду 28.9.2014.
“QUEER STRUGGLE IS CLASS STRUGGLE” – „КВИР БОРБА ЈЕ КЛАСНА
БОРБА”

2

Структуралне датости

2.1 · Хомосексуалност и друштво у Србији 2000-их

У српском друштву не преовлађује толерантан став према сексуалним мањинама, иако након другог светског рата, као део процеса модернизације, може да се забележи стално лабављење патријархалног морала и еманципаторска политика на плану (хетеро)сексуалности.

Занимљиво, у потпуном слому сваког моралног става о сексуалности у јавности, ипак је опстао један традиционални став о сексуалности, а то је хомофобија. По свој прилици, јавност у Србији још увек ту врсту сексуалног усмерења прихвата врло нетрпељиво. Али, о томе нема довољно ни социолошких, а камоли историографских истраживања. (Марковић 2007: 128)

Просторе бивше СФРЈ деведесетих године прошлог века карактерише експлозија националистичких идентитетских политика – пароксизам „нарцизма малих (етничких) разлика”. У тој ситуацији „други” је, пре него било где другде, тражен у припаднику/-ци „непријатељског” народа. После оружаних сукоба и (присилног) помирења, „други” је морао бити потражен међу неком новом скупином.

Један од начина за потврђивање сопствених идентитета, што је универзална потреба, јесте и потреба да у друштву постоји нешто што је различито, друго и другачије (које се у одређеним тренуцима и околностима перципира и као непријатељско). То „нешто” различито и другачије није више обележено националним предзнаком као доминантним, већ сексуалним и родним. (Геј стрејт Алијанса и ЦеСИД 2010: 7)⁶⁶

Упркос тврдокорности нетрпељивог става у јавности, било би погрешно не констатовати промену у положају ЛГБТ популације у односу на време социјализма. Она се, најпре, огледа у већој видљивости и присутности сексуално другачијих у јавном простору, затим декриминализацији истополних сексуалних односа и, коначно, успостављању правно-институционалне регулативе која би требало да умањи ефекте дискриминације сексуалних мањина.

Хомосексуалац је у друштвеној стварности социјалистичке Југославије био скрајнут⁶⁷, заједно са другим опскурним и тајанственим бићима: „Сјећам се, у једној

⁶⁶ „Четник – Погрдан назив за Србина. Користе га Хрвати, Бошњаци и Косовски Албанци. Усташа – Погрдан назив за Хрвата. Користе га Срби, Бошњаци и Косовски Албанци. Балија – Погрдан назив за Бошњака. Користе га Хрвати, Срби и Косовски Албанци. Шиптар – Погрдан назив за Косовског Албанца. Користе га Бошњаци, Хрвати и Срби. Педер – Погрдан назив за особу хомосексуалне оријентације. Користе га сви.” (са почетка филма *Парада* Срђана Драгојевића, 2011).

⁶⁷ Након констатације да гау поткултура у тадашњој Југославији заостаје за западном Европом и САД, и да је организационо најразвијенија у Словенији, а да неки зачеци ЛГБТ покрета постоје у Загребу и Београду, Ивана Спасић наводи да „[п]одаци о другим срединама нису доступни. На основу здравог

кући је становао дух, у другој педер (то је била нека загонетна категорија људског рода), у трећој луда баба” (Карајлић 2014: 48, курзив М. Ј.). С друге стране, маргинализовани (мушки) „хомосексуалац” је заузимао једно од централних места у колективној имагинацији, ако је могуће судити на основу броја постојећих погрдних назива⁶⁸, по чему је могао да се мери једино са „проститутком” (Шипка 2011: 356-357),

разума и спорадичних медијских извештаја може се претпоставити једино да сваки већи град има своју гау мрежу и поткултурно институционализована окупљалишта, чија тајност варира с обзиром на величину града и степен репресивности” (1990: 86).

„Дефинитивно смештена у оквиру преступничког понашања, хомосексуалност је сврстана у домен субверзивног, аморалног и политички неприхватљивог, а потом заборављена. Хомосексуалност је 1860. године напросто послата у свет друштвеног подземља, у којем ће обитавати дуже од једног века“ (Јовановић 2014: 50).

Према истраживању ЛГБТ популације спроведеном почетком 2014 године, аутовање (од енглеског: *coming out [of the closet]* – излазак [„из ормара”] у јавност по питању своје сексуалне оријентације) и став према одржавању Параде поноса варирају код испитаника у односу на регион у коме живе (те је горе наведена „здраворазумска” претпоставка у извесној мери потврђена): „Од оних који/е наводе да за њихову сексуалну оријентацију знају ‘сви/е које то интересује’, 53% живи у Београду и 41% у Војводини, док (значајно ниже од просека оних који/е иначе дају тај одговор) њих 23% живи у Централној Србији. У Централној Србији живи и значајно више испитаника/ца за чију сексуалну оријентацију не зна нико (20%). Код испитаних који/е живе у Београду, тај проценат је 9%, а код оних који/е живе у Војводини, 4% (...) Испитаници/це који/е живе у Централној Србији, они/е чије породице не знају да су ЛГБТ и особе, које нису активне у цивилном друштву у значајно већој мери нису за одржавање Параде поноса. То није нелогично с обзиром на то да се може претпоставити да је притисак на ЛГБТ особе израженији у мањим срединама, те је и њихова изложеност већа, па се и сама видљивост доживљава као нешто што ће их додатно угрозити (макар и кроз повећање страха и осећања небезбедности), посебно ако се има у виду да је од сада свако најављивање Прајда утицало на пораст тензија у друштву, а може се претпоставити и на осећање небезбедности и страха” (Маријана Стојчић и Драгана Петровић, у Стојаковић 2014: 25-26, 127-128).

⁶⁸ Баруница, баитраш, белоцарапаљ, бијели (јелен), биљчица, бузић, бузижар, бузорант, бузурант, булајко, буљаљ, вецеовац, гањало, геј, главић, господица, грљатор, гузерант, гузић, гузичар, гузичко, гузодавац, гузојебац, гузојебиле, гузољуб, гузољубац, дворски (дама), депре, деране, дерне, дернић, длакар, драјфер, дудек, дудло голо, дудлоје, дупедавац, дупеташ, дуплонка, дупојебац, жсвакалица, ждерач (сперме); заходар, иглић, јобенгузиле, јебигуз, јебигузиле, јодерпењ, карољуб, каропљугало, хирург, китоловац, клистир, кнегиња, кокош, контраш, краљица, ластии, лептир, лептирушка, лизало, лизимиров, лула, мадам пушикар, Мали (Флорами), Маргот, мери, миломуд, мимоза, мудоглад, мудомир, муцек, мушки гинеколог, мушмула, нагуз, нагузар, нагузац, опајдар, орка, отпозадник, папи, патер, пахуљица, педал, педало, педер, педерај, педераш, педерчина, педерико, педершика, педерин, педи, педикер, педикир, педос, педоро, педролазарија, пења, пежо, пеле, пелетан, пеликан, пепељуга, пепи, пепино, пепос, перица, перкан, пес, пеца, печурка, пешак, пешкир, пешко, пешо, пешован, пешовандер, пигист, пигиста, пјешак, подрепаш, позадинац, пупак, пушикар, рашамонац, рашомонац, рибич, ритознојичар, ручник, сапунар, свилењак, сисикур, сладогузац, смоквица, тапетар, тетка, техничар, тобица, Тонка, топлана, топли брат, топљак, торбуљар, трећепозивац, тубач, тубаш, уранист, ураниста, фафер, федер, феско, физбајн, фифи, фишбајн, хомић, хомос, хомосапиенс, челиста, честитар, Шекспир, шљешир, шупак (Шипка 2011: 354-355). Приметно је мањи број погрдних назива за лезбејке: гланцерица, дајк, лезбача, лезбос, лејзи-бејзи, лирика, пиздојенка, сапуњарка, сестра, шлајферица, а још мањи за бисексуалне особе: амфибија, дупли, дуплонка, двоцјевка, на батерију и на струју (Шипка 2011: 355). „Бенигни надимци женски Петко и сека-Перса, јављају се у Србији крајем 19. века много чешће, од тек придошле и злокобне стране речи *педераст*. Тај став ипак је обременен, говорећи језиком Карла Јунга, снажним колективним искуством и скривеним резервоаром националног памћења, сећањем на Турчина као омнипотентног господара. Искуство нације о неочекиваном начинима подавања преточено је касније у ‘масну пошалицу’. Врло креативно разрешење трауме конфликта, кроз преиначење непријатних искустава у веселу и мрсну скаску“ (Јовановић 2014: 57).

„полицајцем” (357-358) и особама са потешкоћама у интелектуалном развоју (362-364)⁶⁹.

Ако би, услед неког необјашњивог исклизнућа, међу „обичним светом” дошло до иоле озбиљније расправе о истополној наклоности, владајући медицински дискурс би понудио готову позицију, те је „педерлук (...) међу рајом на Кошеву (а, по свему судећи, и становницима осталих насеља тадашње заједничке домовине – М. Ј.), имао статус болести” (Карајлић 2014: 218).

Рођенима у Југославији била је Уставом зајамчена равноправност у збратимљеној заједници народа и народности, радних људи и грађана, пионира, омладине и пензионера, самоуправљача, првобораца, вјерника и атеиста, дјеце, жена и мушкараца, свију – под једним малим, скоро безначајним увјетом: да су нормални. А што значи бити нормалан, е то никада нитко није прецизно дефинирао, али сви, или барем голема већина грађана наше друштвене заједнице имала је јасан појам о томе што нормално јест, а што нормално није и никако не може бити. Ово друго – ненормално, настрано, изопачено, болесно – узнемиравало је људе, будило у њима страх и трајно неспокојство, онако како их је, у нека претходна времена, одмах последице рата, четрдесетих и педесетих, узнемиравала помисао да је све око нас пуно британских, америчких, совјетских шпијуна. Након што је шпијуна нестало, а Југославија ојачала, појавили су се – педери. Они су увијек били некако први међу свим ненормалнима. (Миљенко Јерговић, у Миладиновић: 2013: 3)⁷⁰

Харолд Гарфинкел је, када је у питању полност, крајем шездесетих година прошлог века писао:

за *bona fide* припадника [друштва] „нормално” значи „у складу са обичајима/назорима (*mores*)”. Сексуалност као природна чињеница живота, стога, значи сексуалност као природну и моралну чињеницу живота. (Garfinkel 1967: 124)⁷¹

У одредници „Хомосексуалност” у *Медицинској енциклопедији* Лексикографског завода ФНРЈ је стајало:

⁶⁹ За романсирани опис живота гејева у Београду током осамдесетих и деведесетих година прошлог века видети: Миладиновић 2013 и Филиповић 2002. За новинарски увид у бивање гејем двехиљадитих у Србији, уз 15 аутентичних прича, видети: Обрадовић 2009.

⁷⁰ У владајућем систему родних односа модерне евро-америчке културе, *хомосексуалац* је (прљави) „отпадник”: „Ако нам пође за руком да из наше представе о прљавштини апстрахујемо патогеност и хигијену, остаје нам стара дефиниција прљавог као нечега што није на свом месту. Тај приступ је врло сугестиван. Он обухвата два предуслова: скуп уређених односа, и нарушавање тог реда. У том случају, прљавштина никад није јединствен, изолован догађај. Где има прљавштине, има и система. Прљавштина је узгредни производ систематског уређивања и класификовања материје, јер уређивање подразумева одбацивање неодговарајућих елемената. Такво поимање прљавштине води нас право у област симболике и обећава успостављање везе с отвореније симболичким системима чистоте. (...) Нечистоћа или прљавштина је оно што се не сме укључити у образац који се жели сачувати” (Даглас 1993: 55, 61-62).

⁷¹ За списак особина „природних, нормално полних особа” као културних објеката, „са становишта одраслих припадника нашег (америчког – М. Ј.) друштва”, видети: Garfinkel 1967: 122-124.

урођена сексуална аномалија мушке или женске особе чији је полни нагон управљен ка особи сопственог пола. По томе, х. припада групи перверзија у избору еротског објекта (*perversio in objectu*) и претставља уствари сексуалну инверзију. Налазећи се под влашћу тако инвертованог, противприродног полног нагона, хомосексуална особа, најчешће, осећа истодобно и одвратност према супротном полу (*horror feminae seu viri*). (Костић 1961: 133)⁷²

Ретки су били припадници медицинске професије који су јавно исказивали (вредносно неутралан) став о истополној наклоности као једној врсти сексуалног изражавања/понашања, попут Маријана Кошичека у књизи *У оквиру властитог спола*⁷³. Илустративан је податак да се у часопису Српског лекарског друштва – *Српски архив за целокупно лекарство*, који је покренут 1872. када је Друштво и основано, све до 1991. године „не бележи ни један рад или дискусију на седницама који би се односили на хомосексуалност“ (Душин и Баришић 2014: 108). „Први чланак на овим просторима који се односи на ЛГБТИQ заједницу под називом ‘Транссексуализам и промена пола’ објављен је почетком 1991. године“ (109). У данашње време се појављују и чланци у медицинским (психијатријским) часописима који износе податке о ставовима здравствених радника према геј мушкарцима и лезбејкама (види: Дуњић-Костић *et al.* 2012).

Савремена медицина на хомосексуалност више не гледа као на болест или (психички) поремећај. Светска здравствена организација је из класификације болести и поремећаја (*International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems – ICD*) 17. маја 1990. године уклонила хомосексуалност, до тада класификовану као ментално обољење, од када се у медицини сматра једним од варијетета људске сексуалности. У допису Српског лекарског друштва (његове Психијатријске секције) од 16. маја 2008. године стоји да „[и]стополна оријентисаност није болест“ (Геј Стрејт Алијанса 2009: 57). Поменути допис је био одговор на захтев удружења Лабрис да ова домаћа институција (као и Лекарска комора Србије и Министар/-ка здравља Републике Србије) потврди став Светске здравствене организације. О помаку у

⁷² Патолошки приступ је заговарао и Мурадиф Куленовић, сврставајући хомосексуалност у настраности, заједно са садизмом, мазохизмом, фетишизмом, егзибиционизмом, воајеризмом, трансвестизмом, педофилијом, содомијом, инцестом и некрофилијом (1986: 91-275). Једна од ретких монографија посвећена хомосексуалности у СФРЈ била је: Vaglianedi-Rossa & di Pietro 1968. Видети и одредницу „Хомосексуалац у друштву“ у *Новој енциклопедији сексологије* (Benjamin 1973).

⁷³ „Жеља ми је приказати хомосексуалност онаквом каква се појављује у свагдањем животу. Надам се да је нећу ни уљепшати ни оцрнити. Тек кад је стварно упознамо, можемо према њој заузети правилан став. То је пак пријекно потребно ако желимо бити друштво којему је човјек највећа вриједност. С таквим ставом према човјеку не можемо жмирити ни пред којом његовом особином; немамо права приказивати га себи у лажном светлу“ (Кошичек 1986: 6). Без осуде или патологизације хомосексуалности писао је и словеначки психијатар Јоже Локар у књизи *Медицинска сексологија* (Локар 1988).

медицинском/психијатријском схватању хомосексуалности сведоче прилози у трећем тому ⁷⁴ *Психодинамичке психијатрије: Хумана сексуалност, сексуални и родни поремећаји, контроверзе хомосексуалности* (Ерић 2009)⁷⁵, као и зборник *Приручник за ЛГБТ психотерапију* (Милетић и Миленковић 2015).

У Србији су у три наврата спроведена истраживања јавног мњења са циљем да се утврде ставови према хомосексуалности. Први пут, 2001. године, након првог (неуспелог) покушаја организовања геј параде, дневни лист *Политика* и агенција „Фактор плус“ су спровели истраживање односа јавности према хомосексуалцима које је обухватило 1500 грађана Србије. Неки од података који су изнети у чланку „Србија за гејове (*sic*) није обећана земља“ су следећи: 76,4% грађана сматра хомосексуалне болеснима, 47,8% анкетираних би прекинули сваки контакт са особама које показују склоности ка истом полу, готово четвртина грађана би хомосексуалце изоловала или забранила, 85% је против легализације бракава особа истог пола, 23,3% сматра да је „хомосексуализам“⁷⁶ противприродан и да би јавне скупове хомосексуалаца требало забранити, 13,1% верује да је хомо-лоби реалност данашњице (насупротив скоро две трећине испитаника који без сумње одбацују могућност постојања оваквих врста лобија), 18,7% испитаних се слажу са насиљем против хомосексуалаца, отворено говорећи да хомосексуалце треба протерати из Србије и показати им да је њиховим јавним скуповима заувек крај у овој земљи, а уз све наведено, ту је и податак да 87,1% грађана никада није имало било каквих контаката са хомосексуалцима (*s. n.* 2001: 10).

Геј стрејт алијанса и ЦеСИД су маја 2008. и марта 2010. године реализовали истраживање на репрезентативом узорку (2008: *n* = 967; 2010: *n* = 1405)⁷⁷. Следеће табеле садржи податке о проценту грађана Републике Србије који су се сложили, односно који се нису сложили, са негативним тврдњама о хомосексуалности:

⁷⁴ Од укупно шест, који су објављивани од 2008. до 2011. године.

⁷⁵ С тим што би требало поменути да аутори прилога у овом зборнику не праве разлику између *хомосексуализма* и *хомосексуалности* (видети V део – *Контроверзе хомосексуалности*: 287-360).

⁷⁶ Термин *хомосексуализам* није одговарајући, јер се не ради о доктрини, покрету или уметничком правцу, већ о једном варијетету сексуалности, стога: *хомосексуалност*. Да је исправно *хомосексуализам*, говорили бисмо о *хомосексуалистима*, не хомосексуалцима (као: социјализам – социјалисти, импресионизам – импресионисти, калвинизам – калвинисти, ...).

⁷⁷ За више података о узорку видети: Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2008: 2; 2010: 5.

Табела 3: Не/слагање са негативним тврдњама о хомосексуалности (у %) (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 8)

| | СЛАЖЕ СЕ* | | НЕ СЛАЖЕ СЕ | |
|--|-----------|------|-------------|------|
| | 2008 | 2010 | 2008 | 2010 |
| Хомосексуалност је за мене болест | 70 | 67 | 17 | 18 |
| Мислим да је црква у праву што осуђује појаву хомосексуалности | 60 | 64 | 18 | 15 |
| Државне институције треба да раде на сузбијању хомосексуалности | 51 | 53 | 26 | 26 |
| Хомосексуалност је веома опасна за друштво | 50 | 56 | 26 | 24 |
| Хомосексуалност је западна измишљотина, којом се жели уништити породица и наша традиција | 36 | 38 | 40 | 40 |
| Проблем хомосексуалности нам намећу разне невладине организације које на томе зарађују | 28 | 47 | 40 | 25 |
| Геј парада је чиста провокација људи који су „нормалне” сексуалне оријентације | / | 45 | / | 28 |
| Немам ништа против хомосексуалца, док они то што раде раде у четири зида | / | 58 | / | 21 |
| Никада се не бих помирио/ла са тим да је нека мени блиска особа хомосексуалац | / | 49 | / | 26 |

Евидентан је претежно негативан став, а посебно је индикативан податак о томе да би „половина људи у Србији одбацила своје ближње у случају да сазнају да су они хомосексуалци, односно то је број који тврди да се са том чињеницом не би никада помирили” (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 9). Најдрастичнија промена која се десила у интервалу од 2008. до 2010. године је у перцепцији невладиних организација, које су постале много препознатљивије. Овај налаз указује да је делатност НВО делимично уродила плодом, у смислу да је оно што заступају у српској јавности постало „тема за размишљање”, а тиме и предмет (какве-такве) јавне дебате⁷⁸. Истраживање је показало благу поларизацију у јавном мњењу и опадање броја оних који немају став о хомосексуалности (10, 12).

Сам број активистичких⁷⁹ и образовних⁸⁰ организација, магазина⁸¹, часописа⁸², научних зборника⁸³, књига⁸⁴, интернет портала⁸⁵ и мејлинг-листа⁸⁶ које промовишу

* Разлика у збиру процената до 100% је у одговорима „не зна, нема став”, који нису приказани у табели.

⁷⁸ Око ЛГБТ питања (посебно постојања истополних породица) је покренут мањи (углавном академски) „културни рат”, видети: Мршевић 2009 и Антонић 2014; за преглед „културних битака” – њихове структуре, актера и динамике – видети: Јовановић и Крстић 2014.

⁷⁹ *Gayten LGBT, Лабрис – организација за лезбејска људска права, Геј стрејт алијанса, Queer Beograd, Сигуран пулс младих, Новосадска Лезбејска Организација, Геј лезбејски инфо центар, Квирија – Центар за промоцију културе ненасиља и равноправности ЛГБТ, Ламбда, ...*

⁸⁰ Центар за квир студије.

⁸¹ *Оптимист, Дечко* (излазио од 2001. до 2004. године).

ЛГБТ права и културу и помно прате и извештавају о свим друштвеним догађањима која на било који начин могу да имају везе са нехетеросексуалном и трансродном популацијом, као и постојање међународног фестивала квир филма „Мерлинка”, је индикатор који недвосмислено сведочи о већој видљивости и јавном присуству „сексуално другачијих” у Србији. На изборима за одборнике града Београда, марта 2014. године први пут у политичкој историји Србије појавио се кандидат који је аутовани геј – Ненад Михаиловић, заступник удружења грађана *ГООСИ – Геј организације особа са инвалидитетом*⁸⁷ и аутор и водитељ независне *on line* емисије „Лични став”⁸⁸.

Изнети налази би могли да буду тумачени као „погоршавање стања” у 2010. у односу на 2008. годину, но увид у тврдње које афирмативно говоре о хомосексуалности и повезаним феноменима даје разлога за другачије – у односу на друштвени положај ЛГБТ популације – оптимистично тумачење:

⁸² *QT – часопис за квир теорију и културу*.

⁸³ Као прве ауторске научно/филозофске теоријске зборнике видети: Мршевић, Небригић и Маљковић 1999/2000 (у коме се појавио и текст Иване Спасић „Хомосексуалност и социологија – од патолошког модела до друштвеног конструкта”, 57-65); Којадиновић 2001; Благојевић и Димитријевић 2004, а за прве објављене преводне теоријских зборника: Фас 2003 (превела Адриана Захаријевић); Цагоуз 2006 (превела Татјана Поповић). Ту су и две преведене историје: Naphy 2012 и *Повијест геј и лезбијског живота и културе* коју је приредио Роберт Олдрич (Robert Aldrich) (Sandorf: Zagreb; Red Vox: Beograd, 2011). Од мањег научног значаја су сензационалистичко-таблоидне публикације као: Криминс 2005 или Најцел Которн *Љубавни живот геј и лезбо икона* (Београд: Новости, 2008), које су, свеједно, показатељ веће заинтересованости јавности за ЛГБТ питања.

⁸⁴ Мисли се, пре свега, на публикације издавачких кућа: *Феминистичка 94*, *Генеро*, *Центар за женске студије*, *Ренде*, *Red Vox*, *Карнос* и *Фабрика књига*.

⁸⁵ gay-serbia.com, belgrade-gay.com, gayecho.com, gej.rs, transserbia.org, queeriacentar.org, parada.rs

⁸⁶ razotkvirivanje@googlegroups.com, lgbyu@yahooogroups.com

⁸⁷ <http://gsa.org.rs/2014/03/nenad-mihailovic-prvi-autovani-gej-kandidat-za-gradskog-odbornika-u-beogradu/>

⁸⁸ Михаиловић је од свог стана направио студио у којем снима „Лични став“ за који на Фејсбук профилу пише да је „ТВ емисија где јавне личности по први пут износе своје ставове на теме које су увек избегавали или никада нису били у прилици да их изнесу. (...) [Г]ости одговарају на питања где износе своје ставове по питањима дискриминације која постоји према ЛГБТ популацији, о истополним браковима, усвајањима деце истополних парова, еутаназији, абортусу... тако отварајући теме о којима се у Србији не прича и као такве спадају у табу теме“ (https://www.facebook.com/licnistav/info?tab=page_info). Емисија може да се прати преко youtube канала: <https://www.youtube.com/channel/UC37oy-YtFCvlf12s9rcBA0w>

Табела 4: Не/слагање са позитивним тврдњама о хомосексуалности (у %) (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 10)

| | СЛАЖЕ СЕ* | | НЕ СЛАЖЕ СЕ | |
|--|-----------|------|-------------|------|
| | 2008 | 2010 | 2008 | 2010 |
| Хомосексуалност је постојала откад је „света и века”, раније се крило, а данас се прича о томе | 67 | 67 | 11 | 12 |
| Свако има право на своју сексуалну оријентацију док не угрожава друге | 65 | 67 | 14 | 12 |
| Хомосексуалци су исти људи као и сви ми | 38 | 52 | 42 | 28 |
| Треба да постоје места која су јавна и доступна за дружење хомосексуалаца | 22 | 23 | 53 | 55 |
| Хомосексуалци су у Србији угрожена група и треба им помоћи да остваре своја права | 12 | 15 | 64 | 62 |
| Хомосексуалцима треба омогућити да ступају у брачне односе | 10 | 14 | 77 | 72 |
| Геј параде представљају легитиман начин борбе за права хомосексуалаца и требало би да се одржавају | 8 | 12 | 73 | 69 |
| Потребно је омогућити хомосексуалцима усвајање деце | 8 | 8 | 73 | 79 |

Када је у питању мерење социјалне дистанце према хомосексуалцима, „[з]а већину испитаника је прихватљиво једино да хомосексуалци живе са њима у истој држави, док сви остали односи имају надполовично противљење (19). Када су испитаницима предочене особине које би могле да буду препрека склапању пријатељства, *једино је сексуална оријентација издвојена као таква* – социјално порекло, политичка уверења, верска убеђења, ниво образовања, па ни национална припадност не би препречили ближу интимну комуникацију (20). Подаци из Европског истраживања вредности (European Values Study) који се односе на Србију показују да хомосексуалност никада не одобрава 79% испитаника (Гавриловић 2013: 89), док њих 52,6% никада не би волело да им хомосексуалци буду комшије⁸⁹, а став је још искључивији⁹⁰ када се ради о могућности усвајања деце од стране хомосексуалних парова (Гавриловић 2013: 101-2).

* Разлика у збиру процената до 100% је у одговорима „не зна, нема став”, који нису приказани у табели.

⁸⁹ Већа и приближна искључивост постоји према: особама са криминалном прошлошћу, алкохоличарима и наркоманима, што сведочи о представи која у Србији постоји о хомосексуалцима.

⁹⁰ 80,3% испитаника се не слаже и потпуно не слаже са тврдњом „Хомосексуални парови би требало да имају могућност да усвоје децу”.

Док две трећине грађана Србије, према истраживању ГСА и ЦеСИДа, углавном и уопште, не подржава насиље над хомосексуалцима (65%), њих (чак) 12% мисли да, углавном и уопште, треба „тући педере” (15-16)⁹¹.

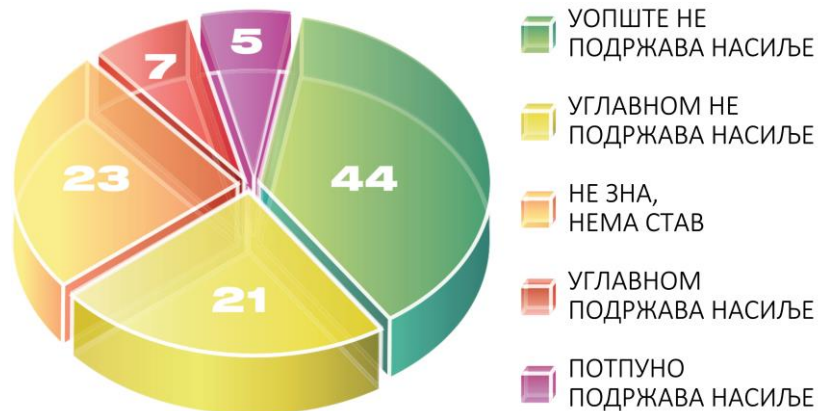


График 5: Индекс (не)толеранције на насиље према хомосексуалцима (у %) (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 16)

Као главни корелати односа према хомосексуалности утврђене су вредносне оријентације, и то као знатно релевантније од социјално-демографских обележја појединаца. Тако са хомофобијом (страхом или мржњом оријентисаном према хомосексуалцима) корелирају: традиционализам, ауторитарност, конформизам, национализам, противљење демократији и негативан однос према Европској Унији (24-29).

Пол и старост показују ниске корелације са односом према хомосексуалности, тако да су жене нешто мање хомофобичне од мушкараца и млађи нешто мање од старијих, а од малог су значаја и националност испитаника и регион у коме живе (35,

⁹¹ „Организовано насиље над ЛГБТ особама у региону добија своје алармантне размере 2001. године приликом првог покушаја организовања Параде поноса у Београду. У нешто мањем обиму наставило се на првом Zagreb Pride-у 2002, на Queer Sarajevo фестивалу 2008. године. И даље памтимо насиље које се дешавало око поворке на јединој успешно одржаној Паради поноса у Београду 2010. Слична се ситуација десила и на Split Pride-у 2011, који је у току саме поворке прекинут, а учесници и учеснице су евакусани/е. Историја обележавања Параде поноса у Србији бележи и четири забране догађаја – 2009, 2011, 2012. и 2013. године. Брутална физичка пребијања и други облици физичких напада, застрашивање, претње по живот и слободно кретање, праћење, напади и претње упућене активистима и активисткињама, узвикивање парола мржње у јавном простору, говор мржње у медијима, позивање на линч, хаковање сајтова ЛГБТ организација – све су то облици насиља са којима се суочавају активисти и активисткиње у покушају да организују Параду поноса, али и у свакодневном животу и раду” (...). „Око тога шта би требало да буду циљеви ЛГБТ организација највећи број испитаних се одређује за заштиту од насиља (97%)” (Маријана Стојчић и Драгана Петровић, у Стојаковић 2014: 56). „Као најважнији циљ ЛГБТ организација испитаници/це већински наводе ‘заштита од насиља’ (77%). (...) Висок проценат оних који/е наводе заштиту од насиља као најважнији циљ, као и оних који наводе СОС телефоне и психолошку помоћ ЛГБТ особама указује да је елементарна безбедност и даље горуће питање за највећи део ЛГБТ особа у Србији” (Стојаковић 2014: 7-8; 68). О позицији ЛГБТТИО особа у Србији, у контексту сталне претње насиљем и пратеће гетоизације, видети: Јарић 2011, а о ставовима ЛГБТ популације о сектору безбедности у Србији: Радоман 2012.

36). У умереној вези са ставом према хомосексуалности је ниво образовања (коефицијент корелације 0,29) – где су образованији људи толерантнији, као и занимање (коефицијент корелације 0,31) – „најконзервативнији су пољопривредници, потом радници, па домаћице, док се по толеранцији у највећој мери издвајају стручњаци, а потом ученици и студенти” (36).

У закључку аутори извештаја о спроведеном истраживању о ставу према хомосексуалности кажу да је тај став утолико ригиднији уколико се истополна наклоност поставља

као опозит доминантном систему вредносних оријентација, које су још увек традиционалне, патријархалне, ауторитарне и конформистичке и које идентитетима придају велику важност. Хомосексуалност као нешто што је другачије, а истовремено се у оваквом систему вредности налази строго у домену приватног, личног и интимног (јер у себи садржи – сексуалност), сагледава се као *претња систему* чим се и помисли на манифестацију појаве у арени јавности. (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 37, курзив М. Ј.)

У неколико наврата је у Србији мерена социјална дистанца студената према хомосексуалцима у Србији. Истраживање Студентске уније из 2007. године, спроведено у универзитетским центрима – Крагујевцу, Нишу, Београду и Новом Саду, где је узорак чинило 1027 испитаника – показало је постојање високе дистанце. Две трећине студената (67%) није желело хомосексуалца за „цимера”. Овај ниво „удаљености” може да се пореди са оним који је постојао према Албанцима – 70% студената није желело да дели собу са особом те националности (Гавриловић 2009: 145).

При два истраживања студентске популације Филозофског и Медицинског факултета у Нишу – 2006/7. (n = 194), односно 2009. године (n = 183) – коришћена је (једна од модификација) Богардусове скала социјалне дистанце. Подаци сведоче о високом проценту прихватања хомосексуалаца у свим ступњевима блискости, сем када је у питању брак⁹² (Табела 5). Узевши у обзир релативно скроман узорак, резултате ових истраживања треба прихватити с резервом. Но, ипак охрабрује налаз да студенти не показују изражену нетрпељивост према хомосексуалцима, т. ј. „међу студентском популацијом на Филозофском факултету нема хомофобије, нити некритичког одбацивања друштвених група” (Гавриловић *et al.* 2011: 215). Социјална дистанца студената Медицинског факултета, будућих лекара и фармацеута, према хомосексуалцима је знатно виша:

⁹² Значајан пад у проценту прихватања се бележи и код става „Имао/-ла бих за претпостављеног” (видети Табелу 5 доле).

Табела 5: Социјална дистанца студената Филозофског и Медицинског факултета у Нишу према хомосексуалцима (подаци из: Гавриловић 2009: 146; Гавриловић *et al.* 2011: 212)

| | 2006/7 · Филозофски факултет | | | 2009 · Медицински факултет | | |
|---------------------------------|------------------------------|-----------|-------------|----------------------------|-----------|-------------|
| | прихвата | нема став | не прихвата | прихвата | нема став | не прихвата |
| Ступила/-о бих у брак | 3,6% | 9,3% | 87% | 1,5% | - | - |
| Имао/-ла бих за пријатеља | 72% | 13% | 15% | 51% | - | - |
| Живела/-о бих у суседству | 77% | 11% | 10,8% | 64% | - | - |
| Радио/-ла бих у истој фирми | 83% | 10% | 7,2% | 67% | - | - |
| Имала/-о бих за претпостављеног | 61,3% | 19% | 19% | 46,6% | - | - |
| Живео/-ла бих у истом граду | 81,2% | 9,3% | 5,7% | 74% | - | - |
| Живела/-о бих у истој држави | 86,2% | 8,8% | 5,1% | 73,8% | - | - |

Истраживање ставова студената Универзитета у Нишу ⁹³ према хомосексуалцима, спроведено марта 2011. године (n = 100), показало је да је генерални став неутралан:

Ако би одговори на сва питања били неутрални или неодлучни, просечан скор на скали хомосексуалности био би равно 72. Ни просечан скор на СЖХ (Скали става према женској хомосексуалности - М. Ј.) (74.97), а ни просечан скор на СМХ (Скали става према мушкој хомосексуалности) (69.9) не разликује се значајно од овог скорa. Ипак, скорови на ове две скале се разликују међусобно, тако да иако не можемо са сигурношћу тврдити да се било који од ова два скорa значајно разликује од моделски неутралног скорa (72), можемо тврдити са великом сигурношћу да су просечни скорови на СМХ нешто виши него просечни скорови на СЖХ, то јест, можемо тврдити да је међу студентима став према испољавању женске хомосексуалности нешто блажи него став према испољавању мушке хомосексуалности. (Николајевић 2012: 53)

Као најважнији налаз истраживања, ауторка наводи „да се све генерално констатоване разлике у ставовима према хомосексуалности могу приписати већој одбојности мушкараца према испољавању мушке хомосексуалности” (Николајевић 2012: 54). Табела 6 показује одговоре мушких и женских испитаника, где се та дистрибуција показала као статистички значајна:

⁹³ Узорак је обухватио студенте свих факултета: Филозофски, Факултет спорта и физичког васпитања, Медицински, Природно-математички, Факултет заштите на раду, Машински, Грађевинско-архитектонски, Електронски, Уметнички, Правни и Економски факултет (Николајевић 2012: 47).

Табела 6: Ставови студената Универзитета у Нишу о гејевима и лезбејкама, према полу испитаника у % (подаци из: Николајевић 2012: 50-53)

| Став | Пол | Слаже се | Неодлучан/-на | Не слаже се |
|--|-----|----------|---------------|-------------|
| Прихватила/-о бих геја за пријатеља | м | 51.2 | 11.6 | 37.2 |
| | ж | 70.2 | 19.3 | 10.5 |
| Прихватио/-ла бих лезбејку за пријатељицу | м | 72.1 | 9.3 | 18.6 |
| | ж | 62.6 | 15.8 | 21.6 |
| Никада не бих позвала/-о на журку мушкарца кога привлаче други мушкарци | м | 44.2 | 16.3 | 39.5 |
| | ж | 17.5 | 22.8 | 59.6 |
| Никада не бих позвао/-ла на журку девојку коју привлаче друге девојке | м | 20.9 | 4.7 | 74.4 |
| | ж | 10.5 | 26.3 | 63.2 |
| Гејевима никада не би требало признати иста права као хетеросексуалцима | м | 37.2 | 14 | 48.8 |
| | ж | 17.5 | 28.1 | 54.4 |
| Лезбејкама никада не би требало признати иста права као хетеросексуалцима | м | 30.2 | 16.3 | 53.5 |
| | ж | 19.3 | 22.8 | 57.9 |
| Протествовала/-о бих против закона који дозвољава да гејеви ступе у брак | м | 53.5 | 4.7 | 41.9 |
| | ж | 28.1 | 29.8 | 42.1 |
| Протествовао/-ла бих против закона који дозвољава да лезбејке ступе у брак | м | 41.9 | 11.6 | 46.5 |
| | ж | 24.6 | 26.3 | 49.1 |
| Узнемирен/-а сам и осећам се лоше када сам у присуству гејева | м | 39.5 | 20.9 | 39.5 |
| | ж | 21.1 | 8.8 | 70.2 |
| Узнемирен/-а сам и осећам се лоше када сам у присуству лезбејки | м | 18.6 | 23.3 | 58.1 |
| | ж | 33.3 | 14 | 52.6 |
| Физички бих спречила/-о гејеве да исказују нежност на јавном месту | м | 37.2 | 18.6 | 44.2 |
| | ж | 15.8 | 26.3 | 57.9 |
| Физички бих спречио/-ла лезбејке да исказују нежност на јавном месту | м | 9.3 | 11.6 | 79.1 |
| | ж | 12.3 | 14 | 73.7 |
| Мрзим гејеве | м | 37.2 | 11.6 | 51.2 |
| | ж | 14 | 14 | 72 |
| Мрзим лезбејке | м | 16.3 | 7 | 76.7 |
| | ж | 8.8 | 15.8 | 75.4 |
| Еротске сцене између два мушкарца су ми увек одвратне | м | 65.1 | 9.3 | 25.6 |
| | ж | 56.1 | 10.5 | 33.3 |
| Еротске сцене између две жене су ми увек одвратне | м | 20.9 | 18.6 | 60.5 |
| | ж | 47.4 | 22.8 | 29.8 |
| Пријатно сам узбуђен/-а када сам у присуству гејева | м | 2.3 | 11.6 | 86 |
| | ж | 12.3 | 12.3 | 75.4 |
| Пријатно сам узбуђен/-а када сам у присуству лезбејки | м | 18.6 | 46.5 | 34.9 |
| | ж | 8.8 | 22.8 | 68.4 |
| Уживам да гледам еротске сцене између два мушкарца | м | 11.6 | 17.5 | 83.7 |
| | ж | 17.5 | 5.3 | 77.2 |
| Уживам да гледам еротске сцене између две лезбејке | м | 48.8 | 30.2 | 20.9 |
| | ж | 10.5 | 15.8 | 73.7 |
| Гејеви по правилу имају више партнера него хетеросексуални мушкарци | м | 9.3 | 51.2 | 39.5 |
| | ж | 8.8 | 36.8 | 54.4 |
| Лезбејке по правилу имају више партнерки него хетеросексуалне жене | м | 16.3 | 55.8 | 27.9 |
| | ж | 7 | 31.6 | 61.4 |

Као још једну илустрацију положаја ЛГБТ особа у Србији дајемо навод из последњег годишњег извештаја ILGA-e (International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association) из 2014. године, који покрива период од јануара до децембра 2013. На почетку одељка који се односи на Србију стоји:

Србија је забранила београдску Поворку поноса трећи пут заредом⁹⁴. Физички напади на ЛГБТИ особе остају забрињавајуће чести, а друштво је наставило да показује висок степен нетолеранције, како у медијима, тако и при различитим догађајима. Иако је Повереница за заштиту равноправности у случајевима дискриминације и насиља реаговала брзо и јавно, њене одлуке и препоруке су ретко спровођене у дело. Међутим, постоје и позитивни помаци као што су нови закон против злочина мотивисаних предрасудама (злочина из мржње) и усвајање Националне стратегије за превенцију и заштиту од дискриминације, која укључује и обуку полицијских службеника. (ILGA 2014: 148)

Средњовековна српска држава је, кроз криминализацију, констатовала постојање мушке хомосексуалности:

[О]дредбе световног законодавства против хомосексуалаца нису биле непознате у средњовековној Србији. Оне су преузете из византијског царског законодавства и у српску средину уведене су у више наврата, преко великих правних зборника који су садржавали црквено и световно право, такозваних номоканона. Наиме, за потребе аутокефалне српске цркве и новоуспостављене краљевине Немањића био је преведен Прохирон, закон византијских царева из осме деценије IX века, који је постао саставни део Светосавског номоканона. У српскословенском преводу познат је под називом *Градски закон* и чини 55. поглавље поменутог Номоканона. У претпоследњем, 39. поглављу насловљеном „О казнама“, прописане су различите казне за различита кривична дела, међу којима се као релативно бројна налазе и она против морала. Одредба која се тиче хомосексуалног преступа (№ 73) налази се у групи одредби које се односе на инцест (№ 69, № 72), абортус (№ 71) и скотолоштво (№ 74) и сличне преступе⁹⁵. Према *Градском закону* оба учесника хомосексуалног односа, *и творец и пострадавши от њего*, осуђена су на смртну казну у виду погубљења мачем, *оба мачем да усечета се*. (Бојанин 2014: 32)

У 48. глави *Законоправила (Номоканона, Крмчије)* Светог Саве постоји одредница: „О онима који чине блуд са мушким полом” (Петровић 1991: 254б), где је

⁹⁴ Заправо, четврти пут. У тренутку писања овог текста, 28. септембра 2014. године, одржава се *Прајд шетња* од зграде Владе Србије у улици Кнеза Милоша до платоа испред Скупштине Града Београда. Ово је, након 2010, друга успешна поворка поноса. Покрет „Двери” одржао је, претходно вече, протест против Параде, где су у првим редовима окупљених, испред кордона жандармерије, стајала свештена лица, која су певала црквене песме, док су иза њих били грађани који су носили српске, грчке и руске заставе као и транспаренте са порукама против Параде поноса. Најављен је и нови скуп за сутрашњи дан уз план да београдски свештеници окаде центар Београда. Премијер Владе Србије, Александар Вучић, изјавио је да Прајд није организован зато што је то услов за улазак у ЕУ, нити зато што „смо наклоњенији геј популацији него цркви”, већ због потребе да се покаже да се у држави поштују Устав и закони и права свих људи.

⁹⁵ Народна пословица „Јебигузи (и) набигузи псима друзи!” (Краус 1984: 214) оживљава популарно уверење о блискости истополне наклоности и скотолоштва (види: Јовановић 2014: 56).

забрана хомосексуалности преузета из Левитске, односно Треће књиге Мојсијеве, према којој је такав сексуални чин назван „гадним“⁹⁶, а сваки од учесника је, без изузетка, осуђен на смрт (Бојанин 2014: 32-33). Према другој одредби (Петровић 1991: 326в) од казне су била изузета лица млађа од 12 година која су у односу имала пасивну улогу (Бојанин 2014: 32).

Зборник византијског права *Синтагма* који је 1335. године у Солуну саставио светогорски калуђер Матија Властар (Ματθαῖος Βλάσταρις) се убрзо након тога појавио у српскословенском преводу и уведен је у политички живот Душановог царства. *Синтагма* садржи поглавље *О муженеистов'ствѣ*⁹⁷ (Новаковић 1907: 107-108), или у новијем преводу на српски Татјане Суботин-Голубовић – *О недерастији*:

Василијево седмо и шездесет друго правило

Василије у седмом правилу, а такође и у шездесет другом каже да се онај који се понашао непристојно према мушком полу па се покајао кажњава одговарајућим епитимијама покајања у току петнаест година, а затим ће се удостојити општења.

(Григорија) Ниског

Велики Григорије Ниски у трећем (четвртном – М. Ј.) правилу њихово покајање продужује на осамнаест година.

Јован Посник

А Јован Посник каже: ако неки мушкарац оскрнави момка, па (овај) у стегно прими изливање, пошто прими одговарајућу епитимију, може да постане свештеник; ако ли у „афедрон“ (месечни циклус – М. Ј.) никако не може да се удостоји свештеничког степена, јер ако и није сагрешио због младости, сасуд се расцепио, па такав не може да буде свештеник, јер се оскрнавио.

Закон

Преступници оба пола, и онај који чини и онај који трпи, то јест прима нечист, кажњавају се мачем, осим ако је онај који трпи млађи од дванаест година. (Матија Властар 2013: 76-77)⁹⁸

У *Душановом законнику* нема помена „мужелоства“⁹⁹. За санкционисање „противприродних/неприродних“ полних односа у канонском праву (манастирски

⁹⁶ „С мушкарцем не лези као са женом, гадно је“ (3. Мојсијева 18:22); „Ко би мушкарца облежао као жену, учинише гадну ствар обојица; да се погубе; крв њихова на њих“ (3. Мојсијева 20:13).

⁹⁷ Превод грчке речи *Ἀρρένομανίας* – „мушко лудило“ (или „лудило за мушкарцима“?).

⁹⁸ За правила која се помињу видети *Свештене каноне цркве*: Канон 7. Св. Василија Великог – „О мужелощима и осталим тешко сагрешивим“ (Јевтић 2005: 463), Канон 62. – „О мужеложнику“ (485), Канон 4. Св. Григорија Ниског – „О гресима *жељног* дела душе: блуду и прељуби“ (510-512), Канон 29. Јована Посника – „О манији мужелоства“ и Канон 30. [о насиланом детету] (567-568).

⁹⁹ „Одредба из византијског царског закона против хомосексуалног понашања у средњовековној Србији цара Душана и његових наследника добија на значају не толико преводом Властареве Синтагме, колико настанком Скраћене Синтагме. На овај начин, многе области из друштвеног живота које нису биле правно покривене Душановим закоником, нашле су своје место у овој компилацији српских правника. Пошто су њоме биле обухваћене одредбе које се тичу кривичних престапа против морала, вероватно их није требало понављати у Душановом законнику“ (Бојанин 2014: 33).

типици и сл.) и покајничким списима код средњевековних Руса, Срба и Бугара видети: Левин 2006: 259-269, за разматрање концентрисано на средњевековну Србију видети: Бојанин 2014: 28-32. У правним актима нема помена лезбејства¹⁰⁰, односно *женског леганија* (Бојанин 2014: 34).

Први период модерне историје Србије карактерише потпуно брисање ове „другости“:

Наше друштво никада се није могло похвалити чак ни иоле хуманим односом према хомосексуалцима и лезбијкама. До скоро је то „високо морално“ друштво одбијало чак и да призна постојање истополно усмерених жена и мушкараца. Ово „слепило“ за хомосексуалност најбоље се огледа у анегдоти у којој се каже да су, приликом писања кривичног закона за независну Србију саветници упитали Кнеза Милоша да ли да међу кривична дела уврсте мушку хомосексуалност, на шта је овај одговорио: „Боже сачувај, па да помисле да тога и код нас има!“ (Небригић 2009: 97)

Идеја да хомосексуално понашање (као нешто лоше) долази „споља“ и контаминира, иначе непорочну, (етничку) групу није нова¹⁰¹ и сведочи о тенденцији „популарног дифузионизма“ (Dynes) који превиђа могућност да је такав облик понашања универзалан (није везан за одређену област или етницу). Историја је пуна примера у којима се „непријатељским“ или „ривалским“ народима приписују погрдне

¹⁰⁰ „Иначе по мом мишљењу, увек је код нас била криминализована само мушка хомосексуалност јер ‘зна се’, тамо где нема пениса, нема ни секса, нити постоји ма какав интерес државе да се ту меша, а о неким неваљалим женама довољно је да се побрину њихови очеви, браћа и мужеви... и доведу их у ред” (Зорица Мршевић, лична комуникација – мејл од 17.9.2014).

Постоји јако занимљив мит о разлозима зашто лезбејство никада није било законски забрањено у Великој Британији. Краљица Викторија I је, наводно, одбила да потпише допуну кривичног закона из августа 1885. године (*Labouchere Criminal Law Amendment Act*) јер је, поново наводно, поред мушке инкриминисао и женску истополну сексуалну активност, инсистирајући да „даме не раде такве ствари“ (т. ј. да није ни могуће да их раде, јер немају чиме). Тим законом је, у одељку 11, уведено кривично дело *gross indecency* (буквално: „највећа срамота“; одговара категорији „противприродног блуда“ у југословенском праву), али није дато прецизно одређење/дефиниција те категорије – викторијански морал није дозвољавао прецизне описе активности које су држане за неморалне (“*Indecency*” може да значи било шта што се сматра недоличним, непристојним, увредљивим или опсценим). Текст одељка 11 је гласио: “Any male person who, in public or private, commits, or is party to the commission of, or procures or attempts to procure the commission by any male person of, any act of gross indecency with another male person, shall be guilty of a misdemeanor”. Закон је коришћен да би се гонили мушки хомосексуалци у случајевима где је било могуће доказати „содомију” (анални сношај). Оскар Вајлд (*Wilde*) је на основу овог закона маја 1895. године осуђен на две године тешке робије. О правим мотивима предлагача овог закона, Хенрија Лабушера (*Henry Du Pré Labouchère*), за законско забрањивање мушке хомосексуалности, се и даље расправља, али оно што изгледа сигурно је да му није падало на памет да инкриминише женску хомосексуалност. Постоје мишљења да је (мушки) естаблишмент избегавао доношење закона против лезбејства из страха да би тиме скренуо пажњу жена на његово постојање. 1921. године један конзервативни посланик из Шкотске је предложио увођење “*gross indecency between female persons*”, али тај предлог није усвојен, тако да у Великој Британији, попут Србије, женско-женски сексуални однос никад није био законом забрањен. Видети: *Dynes et al.* 1990: 282-283, 508-509.

¹⁰¹ „Један руски покајнички упитник је означио љубљење отворених уста као ‘татарско’, мада је извесно да су га Руси користили и пре њиховог контакта са Монголима. (...) Није неуобичајено да се *risque* сексуалне наваде припишу странцима; то нам сведочи и енглески израз ‘француски пољубац’” (Левин 2006: 233, 233 п82).

особине. Ову праксу је амерички филозоф руско-јеврејског порекла¹⁰² Аврам Арон Робак (Abraham Aaron Roback) 1944. године назвао *етнофаулизмом* (*Ethnophaulism*¹⁰³, од старо-грчког: *ἔθνος* – племе, род, и *φάλλος* – лош, зао, низак, безвредан), када је објавио књигу *Речник међународних клевета*¹⁰⁴.

Тако је у првом веку нове ере, римски хроничар и енциклопедиста Корнелије Непот (Cornelius Nepos), изгледа први, за означавање педерастичке употребе синтагму „грчки обичај/начин” (*mos Graeciae* или *mos Graecorum*). Слично, Французи су хомосексуалност у XVI и XVII веку звали „италијанским пороком” (*le vice italien*)¹⁰⁵, у XVIII – „енглеским пороком” (*le vice anglais*), „оријенталним/арапским обичајима” (*les mœurs orientales, les mœurs arabes* или *les mœurs levantins*) у XIX веку и, коначно, „немачким пороком” (*le vice allemand*) од 1870. и даље током XX века. Један циришки правни текст из 1422. године наведену праксу означава глаголом *florenzen*, и тако ренесансној Фиренци приписује посебну репутацију по овом питању. Касније је Мартин Лутер (Martin Luther) хомосексуални однос називао „италијанским браком”, алудирајући на то да је „гнусна” пракса у Немачку дошла из италијанских (католичких, „поқварених”) картузијанских манастира. Албанци су педерастичку називали *madzÿpi*, од *madzÿp* - „Циганин”, имплицирајући да ју је „донео” лутајући народ. Председник Уганде, Јовери Мусевени (Yoweri Museveni) је, у духу претходно наведеног, 2012. године изјавио: „Пре него што смо дошли у додир са Европљанима, имали смо само неколико хомосексуалаца” (Dynes 2014: 141-146).

Хомосексуалност се код Грка данас назива „отоманским начином” (*Othomaniko*), што указује на њено идентификовање са архи-непријатељима и странцима (Yiannis Papadakis, у: Karayanni 2012: 192). Слично је било и код Срба, о чему сведоче неке од *Мрсних прича*, као што су: „Турски обичај”¹⁰⁶, „Краљевић Марко без лека”¹⁰⁷, „Како је

¹⁰² Рођен у, Русима и Јеврејима традиционално и интензивно ненаклоњеној, Пољској.

¹⁰³ У Америци се користе синтагме: *ethnic slur* („клевета/вређање на етничкој основи”) и *derogatory ethnic label* („погрдно/увредљиво етничко етикетање”).

¹⁰⁴ *A Dictionary of International Slurs*.

¹⁰⁵ Познат је саркастичан коментар Луја XVI: “La France devenue italienne!” („Француска постаде италијанска!”).

¹⁰⁶ „Дође један странац Европејац у Турској у куплерај па не знајући *турски обичај*, запита куплера шта стаје један мрдац, да иде код буле...” (Краус 1984: 215; курзив М. Ј.).

¹⁰⁷ „Оболео грдно Краљевић Марко. Узалуд иде од хећима до хећима, нигде лека. Не помаже ни руменика крчмарице Јање. Овако болном преболном паде му на памет посестрима вила. Оседла Шарца па у планину. Дозва вилу и каза јој како болује и како му бољи нигде лека нема. »Па то је лако, побратиме«, рече му вила, »треба само да се напијеш воде из руку неједна Турчина и болест ће отићи од тебе као руком однета!« Захвали се Марко посестрима на савету па оде тражити по турској царевини неједна Турчина. Питај једног, питај другог, сваки обара очи и одговара да му тога лека дати не може. Узалуд је Марко на својему Шарцу обиграо целу царевину, ниједан се Турчин не нађе који би могао рећи да није био једен. Најзад се Марко у невољи присети да иде самом падиши, надајући се да ће ту за

ага страдао¹⁰⁸, „Не види ни црне земље пред собом“¹⁰⁹. По том питању је занимљива и песма Лукијана Мушицког с почетка XIX века „Рада турски роб“ (Дамјанов 2011: 179-180). „Поучни текстови нас грозним изразима опомињу да не чинимо ‘содомију’ и приписују то страним, нехришћанским утицајима” (Левин 2006: 261), те отуда „турски порок” (видети: Drake 2010).

Перцепција порекла хомосексуалности у српском друштву има бројне политичке, културне и идентитетске импликације. Без обзира на то што хомосексуалност заиста није била раширена појава у Србији у 19. веку, неоспорно је да је у погледу њеног порекла извршен својеврстан културни „трансфер“ и да је истополна наклоност сврстана у негативни контекст османског наслеђа. (Столић 2014: 19)

У сенци владајуће културе Османлија, која је процветала током 17. и 18. века, настала је нарочита патријархална култура покорене хришћанске раје. Створена као идеолошки контрапункт, рурална по својој суштини, култура хришћанског села је по много чему била херметична, самодовољна и одбојна према обичајима и навикама освајачке отоманске цивилизације. Отуд извештан зазор према хомосексуалности, везаној у колективном сећању народа за срамоту националног и личног пораза, утолико и додатно политизованој. Став који ће се кроз српске изворе постојано провлачити и током читавог 19. века, био је да је хомосексуалност дошла од Турака. Овак приступ представља значајан и занимљив детаљ интерпретације и конструисања сопственог националног идентитета. (Јовановић 2014: 47)

Мати Макарија (Милица Обрадовић) – „најпознатија монахиња Српске православне цркве”, чувена по иконописању, полиглота и преводитељка (одлично познаје енглески, француски и грчки језик), ауторка више књига, докторка хемијских наука, дипломирана теолошкиња, „омиљена монахиња на целом Косову“, игуманија косовског манастира Соколице – свакако упозната са поучним текстовима које горе помиње Ив Левин – хомосексуалност

назива „тешком болести људске личности”, а хомосексуалца „гадом пред Богом”, особом са минимализованим физичким и људским вредностима, потенцијалним телесним болесником, ако већ није „одликован неизлечивом сидом”. „СПЦ има начина да се обрачуна са овом појавом уколико би било таквих случајева међу свештенством и монаштвом, али таквих примера код

извесно бити за њ лека. Дође и до султана и каза му своје јаде па га замоли да му допусти да се напије воде из његових руку. »Можеш, Марко«, одговори падиша, »али сумњам, да ће бити какве вајде, јер ко зна шта ти је и са мном у младости било!« »Еј!« уздахну Марко, лупнув се очајно у груди, »тешко Марку у јебену царству!« (Краус 1984: 215).

¹⁰⁸ „Допао се аги његов комшија Ера. Није друге, баш намисли ага Еру да изјебе, како већ у Турака обичај, али само не бијаше згоде...” (Краус 1984: 215; курзив М. Ј.).

¹⁰⁹ „Ишао неки Турчин путем па угледа пред собом једног позгодног младића. Па како Турци у тим стварима не воде много рачуна да ли је под њима мушко или женско, окупи он младића да га злоупотреби. ...“ (Краус 1984: 217; курзив М. Ј.).

нас нема”, каже уверено, додајући да они можда постоје у другим конфесијама. (Николетић 2011: 37, курзив М. Ј.)

Ако је веровати наведеној анегдоти, Кнез Милош је највећи део живота веровао (или желео да верује) да у Србији нема педера¹¹⁰, но врло је вероватно да је имао одређену представу о хомосексуалном чину:

Бар у јавности, он такво понашање недвосмислено смешта у област срамног и немужевног, везујући га за Турке. Наиме, човека који му је годинама верно служио као берберин, кнез је грубо отпустио уз увредљив коментар који вреди осматрити. Намеру свог личног берберина да напусти Крагујевац и врати се у Београд, међу Турке, кнез је пропратио заједљивом примедбом: „Ето, браћо, оца му јебем шта рече. Баш црче за турским курцем. Јебали га Турци, па црче за њиним курцем“ (...) Сумњичење за хомосексуалне склоности оних који су спремни да живе у турској вароши, бар у очима кнеза Милоша није било преувеличано. Ако је ико у Србији подробно упознао турске обичаје и зближио се са турским великодостојницима, те знао и за њихове страсти и слабости, то је могао бити управо он. (Јовановић 2014: 49)

Убрзо након абдикације кнеза Милоша, крајем 1839. године, донет је *Војени закон*, посвећен спречавању потенцијалног насиља над цивилним становништвом. У тешке преступе, овај правни акт (изведен из европског континенталног права, пре свега пруског Казненог законика) убраја и хомосексуални чин. У XII глави „О блуду и насиљу“, у оквиру §103 стоји:

„ко би скота облежао“ (сексуално општио са животињом) или „отрока осквернио“ (незрелог младића силовао) или „би муж с мужем блуд чинио“ (експлицитна хомосексуалност), „да буде најстроже шибан и свог чина лишен“ (Јовановић 2014: 49)

¹¹⁰ Драган Марковић Палма је, делећи животна уверења Кнеза Милоша, 2007. године, као градоначелник Јагодине, изјавио да у том граду нема ниједног хомосексуалца. Марковић је медијима 15. августа 2011. дао изјаву против одржавања Параде поноса у којој је навео: „Став Јединствене Србије и мој лични став је – ми смо против сваког скупа где хомосексуалци демонстрирају улицама Београда и желе да прикажу нешто што је болест да је нормално“. Због изјаве која је оцењена као хомофобична, најпре је добио упозорење Поверенице за заштиту равноправности грађана (Петрушић 2011: 327), а касније му је пресудом Апелационог суда, по тужби *Геј стрејт алијансе*, забрањено да понавља дискриминацију и наложено да плати судске трошкове. Драган Марковић је након изречене пресуде хомосексуалцима упутио отворено писмо у коме је навео да поштује суд, али да не мења став. На то је ГСА најавила нову тужбу против њега за одштету због повреде права личности и нанетих душевних болова ЛГБТ особама, а на основу Закона о облигационим односима и Закона о забрани дискриминације. „Апелациони суд у Београду по тужби Правне службе ГСА из 2011. године, донео је 11.06.2014. године правоснажну осуђујућу пресуду против народног посланика и председника Јединствене Србије (ЈС) Драгана Марковића Палме за тешку дискриминацију ЛГБТ популације. У питању је тежи облик дискриминације јер је извршена путем медија. Апелациони суд је забранио осуђеном да понавља извршену дискриминацију и наложио му да плати тужиоцу тј. Алијанси судске трошкове у износу од 57.300 динара, које је осуђени Марковић касније и уплатио тужиоцу. Ово је шеста правоснажна пресуда коју је добила Правна служба ГСА у последњих пет година а тиче се случајева дискриминације и насиља на основу стварне или претпостављене сексуалне оријентације и родног идентитета. (...) Ова пресуда би могла битно утицати на друге сличне случајеве пред домаћим правосуђем.“ (Павловић *et al.* 2015: 96; 97).

Краћи законски извод, додат уз *Војени закон* као упутство за ближу примену у §27 даје потврду претходно наведеног параграфа:

„Сваки блуд и прељубништво строго ће се казнити. А отимање, силовање девојке, жене или удовице, облежање мужа или скота, смешаније с рођаком, да се најстроже шибом казни“ (Јовановић 2014: 50)

Изгледа да је пред смрт кнез Милош мислио другачије о постојању „сека-Перси“ у Србији. *Криминални (казнителни) законик за Књажевство Србију* од 29. марта 1860. године, донесен пред крај Милошеве владавине¹¹¹, у одељку „О злочинствима и преступлењима противу благонравија“ садржи одредбу којом су заједно инкриминисани „противприродни блуд“ између лица мушког пола (али не и мушкарца и жене) и „скотолоштво“, односно бестијалност или сексуални однос са животињом. Оба дела била су запрећена кумулативно – казном затвора од шест месеци до четири године и губитком грађанске части, по члану 206 (Батрићевић 2012: 75).

Правници у Србији су почетком XX века, у формулисању пројекта новог казненог законика (1908-1910), дали једно тумачење хомосексуалности битно другачије од оног у постојећем Казненом законуку:

Према §251 (...) пројекта, само они случајеви који задиру изван класичног хомосексуалног односа, који развраћају и повређују малолетне, биће судски гоњени. Хомосексуалне активности пунолетних, политички и друштвено безначајних индивидуа, више нису биле занимљиве државном строју (...) Прећутно примирје између државе и мањинских сексуалних заједница, тиме би и формално било освештано. Овом неочекиваном разрешењу, које је било близу током реформе казненог система, испречили су се важни политички догађаји. Процес припреме и усвајања новог законског пројекта прекинуо је почетак Великог рата 1914. године. (Јовановић 2014: 57)

Кривични законик Краљевине Југославије, који је ступио на снагу 1. јануара 1930. (и у целости важио до капитулације 1941. године), у одељку „Кривична дела против јавног морала“, садржи §285¹¹²: „За противприродни блуд између лица учинилац ће се казнити строгим затвором у колико та радња не прелази у теже кривично дело“ (Живановић 1930: 158). Дат је кратак коментар који се односи на синтагму „противприродни блуд“: „Под ‘противприродним блудом’ има се разумети само права педерастичка, т. ј. coitus per anum. – Дело је и овде свршено с почетком

¹¹¹ Михаило је на престолу заменио оца 14. септембра 1860. Милош Обреновић је умро 26. септембра исте године.

¹¹² §284 се односи на „обљубу са сродником“ (инцест), а §286 на „противприродни блуд са животињом“ („бестијалитет“) (Живановић 1930: 158-159).

продирања уда”¹¹³ и један још краћи на употребу термина „лица”: „Према томе и између мушкарца и жене” (159). Не помиње се случај сексуалног контакта два лица женског пола.

Током окупације Србије, главну реч су на идеолошком плану водили екстремни десничари, окупљени око покрета „Збор” Димитрија Љотића. За мете својих напада су узели исте друштвене и политичке групе које су прогањане у земљама сила Осовине и поробљеној Европи – на првом месту Јевреје, одмах затим Роме, те масоне, комунисте и друге левичаре, демократе и англофиле (Зец 2014: 91). Окупаторима Југославије хомосексуалци, као невидљива група без политичког значаја, нису били на листи приоритета. Домаћи органи управе су показали извесно интересовање и у пропагандне сврхе каткад помињали „дегенерисане“ и „изопачене“ људе „девијантне сексуалности“ и готово увек их повезивали са комунизмом, јеврејством и масонеријом (91). Практично деловање колаборациониста против хомосексуалаца је било много мање интензивно од вербалних напада – сви случајеви хомосексуалног понашања су били у надлежности Кривичне полиције, као што је био случај пре рата и окупације, а не у области деловања Одељења специјалне полиције, која је била главно средство режима у борби са озбиљнијим политичким противницима (93).

Иако се о сексуалном животу партизана и комуниста, као оснивача послератне Југословенске државе, зна мало, „[п]остоје сведочанства о драконском кажњавању ‘неморала’” (Марковић 2007: 123), и назнаке да је њихов став према хомосексуалности био негативан, у складу са „пуританским духом” (122)¹¹⁴:

У једном одломку својих мемоара „Револуционарни рат”, Ђилас је описао како су хомосексуалци били присиљени да напусте Комунистичку партију због своје сексуалности. Наиме, једног дана секретар партијског Одбора за Санџак, Рифат Бурџевић, признао је Ђиласу да су неки војници открили хомосексуално понашање једног муслимана, „доброг војника и комунисте” (...). Док је Бурџевић био у недоумици да ли *да убије* тог војника, Ђиласов став нас изненађује: „Ни ја нисам знао партијску праксу, *нити је ишта о таквим питањима писало код Маркса и Лењина*. Но, *по здравој памети сам закључио да од таквих порока пате и пролетери, а не само буржоаски декаденти*, али и да такви порочници не могу имати функције, нити бити чланови партије. Тако смо и поступили: Бурџевић је несрећнику – овај се Бурџевићу повјерио, плачући, и чак му испричао да га је *као сиромашног дечака развратио пропали бег* – наредио да напусти партију, али и дискретно обавијестио штаб да припазе на њега. Дознао сам, касније, да је тај хомосексуалац, *који је по изгледу био сушта*

¹¹³ За схватања категорије „противприродног блуда” у југословенској правној литератури и судској пракси, видети: Кнежевић 1988: 554-555; Локар 1988: 463-464.

¹¹⁴ „За разлику од Совјетског Савеза или левичарских комунистичких кругова на Западу, код комуниста Југославије је од тридесетих година превладао пуританизам” (Марковић 2007: 122).

мушкост, био веома храбар и храбро пао... човјеку се у рату наметну и питања мимо којих у животу нехајно пролази. А уколико неко више стоји – већа је важност безначајности, већа је слава и веће погрешке...” (Томовић 2014: 11-12; курзив М. Ј.)

Социјалистичка Федеративна Република Југославија је била међу оснивачима Уједињених Нација и потписница *Универзалне декларације о људским правима*, чији први члан гарантује „признавање урођеног достојанства и једнаких и неотуђивих права свих чланова људске породице”¹¹⁵: „Сва људска бића рађају се слободна и једнака у достојанству и правима. Она су обдарена разумом и свешћу и треба једни према другима да поступају у духу братства”. Но, у тој земљи, за ЛГБТ особе овај члан *Декларације* није важио (Милетић 2011: 147).

Мушкарци који су отворено изражавали своју сексуалну оријентацију могли су да буду изложени правним санкцијама, на основу другог става члана 186 *Кривичног закона СФРЈ* из 1951. године. Предвиђена казна износила је, најпре, до две, а касније до једне године затвора, с тим што је закон јако ретко (никад?) био примењиван¹¹⁶.

Законодавство је постало либералније са новим Уставом из 1974. Тада су овлашћења са федералног пренета на републички, односно покрајински ниво. Војводина је (заједно са Словенијом, Хрватском и Црном Гором) декриминализовала хомосексуалност 1977. године.

[М]огу се резимирати три ситуације у тадашњој СФР Југославији:

1. инкриминисање добровољних хомосексуалних односа између одраслих мушких особа у српском, босанском и косовском КЗ-у, свуда забрањено затворском казном до једне године;
2. одсуство такве инкриминације уз постојање различитог “age of consent” између хомосексуалних односа (18 година) и хетеросексуалних односа (14 година), и уз инкриминисање сексуалног насиља („силовање у анус”) под архаичним називом „противприродни блуд” (Хрватска);

¹¹⁵ Пошто је то „темељ слободе, правде и мира у свету; пошто је непоштовање и презирање права човека водило варварским поступцима, који су вређали савест човечанства, и пошто је стварање света у којем ће људска бића уживати слободу говора и веровања и бити слободна од страха и немаштине проглашено као највиша тежња сваког човека; пошто је битно да права човека буду заштићена правним системом како човек не би био приморан да као крајњем излазу прибегне побуни против тираније и угњетавања...” (из Увода *Опите декларације о правима човека*; Високи комесаријат ОУН за људска права 2001).

¹¹⁶ „Ретко спровођење антихомосексуалних закона у пракси открива симболичку намеру законодавца (...) аргумент – ‘зашто не би остао, кад се већ не спроводи’ – у основи значи ‘нећемо их (хомосексуалце) гонити, али нека знају где им је место’” (Спасић 1990: 79).

„Колико нам је познато, у пракси овај закон никада није примењен, па је јасно да је он служио пре свега као претња политичком организовању хомосексуалаца и лезбијки који су желели да се боре за своја права. На основу овог закона – без обзира што је он инкриминисао искључиво сам сексуални акт, односно ‘противприродни блуд између лица мушког пола’ - одбијен је први захтев за регистрацију Гау/лезбијског лобуја ‘Аркадија’, који је основан 1991. године, а регистрован је тек 1994. године, након брисања 3. става 110 члана КЗ Србије” (Кампања против хомофобије 1999: 16).

3. трећа и најсавременија ситуација, најближа схватањима нашег доба је потпуно одсуство инкриминације добровољних сексуалних односа између одраслих лица мушког пола, као и непостојање разлике између “age of consent”, које решење је постојало у кривичним законима Словеније, Црне Горе и Војводине. Интересантно је и потпуно напуштање архаичног израза „противприродни блуд” које већ и само по себи носи терет друштвене стигме у словеначком КЗ-у, које се ипак задржало у КЗ-овима Црне Горе и Војводине, додуше као инкриминација сексуалног насиља. (Мршевић 2001: 64-65)

Када је АП Војводина 1990. изгубила право доношења закона, хомосексуалност је поново постала кривично дело на целој територији Републике Србије¹¹⁷. Декриминализације се десила јула 1994. године, брисањем става 3 члана 110 Кривичног закона (одреднице „Противприродни блуд две одрасле мушке особе”), чему није претходила никаква јавна расправа, нити је шира јавност била упозната са поступком укидања. „Ово није било резултат никакве кампање поборника људских права или заступника права лезбејки и хомосексуалаца, већ како се може схватити, настојање ка уклапању у цивилизацијске токове и трендове” (Мршевић 2001: 65). Србија је последња од бивших југословенских република уклонила дискриминативне одредбе из Кривичног законика (Милетић 2011: 147), с тим што је законска граница за ступање у сексуалне односе (age of consent) и даље остала различита за хетеросексуални (14 година) и хомосексуални однос (18 година старости). Нова законска одредба од 1. јануара 2006. године изједначила је границу на 14 година.

Република Србија је децембра 2006. године на заседању Савета за људска права Уједињених нација постала једна од 54 земље потписнице Изјаве о кршењу људских права на основу сексуалне оријентације и родног идентитета. Децембра 2008. године у Уједињеним нацијама усвојена је Декларација о универзалној декриминализацији хомосексуалности, коју је потписала и Србија. (Обрадовић 2009: 175)

Данас више правних аката, од којих је најважнији Закон о забрани дискриминације донет 2009. године¹¹⁸, представљају препреку за лошији третман

¹¹⁷ „Године 1986. на Конгресу Савеза комуниста, Јован Ћирилов, српски писац и редитељ Југословенског Народног Позоришта, позвао је на укидање свих анти-геј норми, иако је све одбијено” (Томовић 2014: 14, n1).

„Једини догађај који је стигао до шире јавности било је иступање Јована Ћирилова на седници ЦК СКС 1985. године, када се он zaloжио за престанак репресије над различитим облицима другомишљеништва, помињући (сасвим успут) и истополну љубав. Ова четврт-реченица имала је доста одјека у штампи и неформалним разговорима, и гау света и других, али није доживела званичан одговор, те је све на томе и остало” (Спасић 1990: 169 n154).

¹¹⁸ О сукобима везаним за овај закон (противљење седам „традиционалних верских заједница”), изменама предлога пошто је већ ушао у процедуру и коначном доношењу, видети: Јовановић 2013: 89-91. „Лицемерне су и цркве. Најбучније су биле против закона о толеранцији (Закон о забрани дискриминације – М. Ј.). Као што сам написао за *Блиц* марта ове године, није проблем што се цркве мешају у теме које регулише закон, већ што власт попушта под притиском цркава. Она чак увредљиво

истополно наклоњених људи. На основу поменутог Закона, формиран је независан, самосталан и специјализован државни орган: Повереник за заштиту равноправности, чији су задаци: спречавање свих видова, облика и случајева дискриминације, заштита равноправности физичких и правних лица у свим областима друштвених односа, надзор над применом прописа о забрани дискриминације, као и унапређивање остваривања и заштите равноправности¹¹⁹.

Низ закона - Закон о радиодифузији из 2002, Закон о јавном информисању из 2003, као и Закон о раду из 2005. године санкционишу „говор мржње” и непосредну и посредну дискриминацију на основу „сексуалног опредељења”¹²⁰ (Миладиновић 2009: 39-41). Закон о високом образовању из 2005. године, у члану 8, говори о праву на високо образовање које припада свима који су завршили средњу школу, без обзира на лична својства, у која се изричито убраја и „сексуална оријентација” (43)¹²¹. 28. јула 2011. Скупштина Републике Србије је усвојила промене Закона о здравственом осигурању према којима се држава обавезала да ће од 2012. године сносити део трошкова операције промене пола, међутим, у светлу рестриктивних финансијских реформи које се у Србији спроводе у тренутку писања овог рада, питање је да ли ће наведена одлука остати на снази.

2.2 · Ревитализована религија и ЛГБТ популација

По мом мишљењу, кад би цркве престале покушавати диктирати сексуално понашање, добрим дијелом би изгубиле разлог постојања.
(Ричард Рорти, у: Ватимо 2009: 122)

Доминантна религијска конфесија у Србији означава свако испољавање сексуалности које није усмерено ка супротном полу и, барем у намери, прокреативно

скида закон са дневног реда Скупштине после истека рока за јавну дискусију која је трајала пола године” (Јован Ђирилов, у: Обрадовић 2009: 153).

¹¹⁹ Видети интернет страницу: <http://www.ravnopravnost.gov.rs>

¹²⁰ Осећање сексуалне привлачности није ствар слободног нахођења, избора или рационално донете одлуке, те је због тога уместо „сексуалног опредељења” исправније користити синтагму „сексуална оријентација”. За социолошко разматрање концепта видети: Штулхофер 2004.

¹²¹ За примере дискриминације на основу сексуалне оријентације и родног идентитета видети: Гајин 2013: 27-46, 75-81 и Петрушић 2011: 133-151; 2013: 173-187. Сви случајеви дискриминације на основу сексуалне оријентације који су пријављени Повереници за равноправност грађана, заједно са њеним мишљењем и препорукама, могу да се нађу на интернет страници: www.ravnopravnost.gov.rs/rs/сексуална-оријентација.

као: „грех”, „моду увезену са запада”, „девијацију људске природе”, „нешто неприродно, светогрдно и погубно”, „болесно”, „гадно”, као „(душевну) болест”, „поремећај”, ... „СПЦ стигматизује контрацепцију, репродуктивна права, предавања о репродуктивном здрављу која сматра опсценим” (Гавриловић 2009: 145)¹²². Непријатељски став православља према сексу не би требало да нас чуди – Вебер (Weber) пише да је он разумљив сам по себи када је у питању конфесија која, као највреднију, поставља извансветовну аскезу (Вебер: 1976: 505).

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

Став који православно хришћанство генерално има према хомосексуалности (и који нерадо изриче¹²³, док се не осети испровоцираним¹²⁴) је обојен изразитом

¹²² „[М]ноги често заборављају колико је апсолутно негативан став будизма и хришћанства према свим појавним облицима секса (...) и Исус и апостол Павле [су] истицали суздржавање од секса као нешто најбоље. (...) Ако се неко запита ‘са ким би Исус спавао’, одговор је веома једноставан: ни са ким. Ако неко жели да поступа као Исус, он или она не би требало уопште да упражњава секс” (Ендше 2010: 37, 38, 41).

„Православно канонско право које се односи на сексуално понашање је развијено углавном за решавање случајева проблематичног понашања. Оно, стога, није упутство за добру праксу, већ назнака за одговарајуће границе. Даље, с обзиром контекстуалну природу канона, њихова примена у различитим друштвеним контекстима и односима захтева од свих укључених пажљиво расуђивање и саосећајну примену (традиција *економије* [oikonomia])” (McDowell 2011: 571). За разлику од *акривије* (*ακριβεια* — тачност) – строгог примењивања канона где се доктрина и традиција цркве безусловно поштују – *икономија* (*οικονομία*) представља начело примене канона у православној цркви које се састоји у пастирском ставу снисхођења и сажалења, тако да се у појединим случајевима не примењују одређени канони или правила ако би то могло да саблазни или од Цркве удаљи појединце или групе и тиме наруши божији план спасења (нпр. признаје се валидност крштења у неправославним конфесијама, неки појединци се разрешавају поста, даје се дозвола да се ступи у брак са лицима друге вероисповести, ...), видети: Брија 1999: 8-9, 195-198.

¹²³ Пошто је у питању „грех који се међу хришћанима не сме именовати” (*Crimen inter Christianos non nominandum*). Постоји и формулација: *Peccatum illud horribile, inter Christianos non nominandum* – „Сагрешење ванредно страшно, чијем помену нема места међу хришћанима” (вероватно одатле вуче корен познати еуфемизам за хомосексуалност: “The love that dare not speak its name”, из поеме „Две љубави” Лорда Алфреда Дагласа [Lord Alfred Douglas], пријатеља и љубавника Оскара Вајлда). Ги де Руа (Guy de Roeye), архиепископ Тура и Ренса, године 1388. године пише да је „срамота због содомије толика да се чак и непријатељи Исусови нису усудили да га за њу оптуже током његовог пострадања” и наставља: „Говорећи о пороку содомије, Августин казује колико је он грозан, рекавши да је тај грех далеко већи од телесног познања сопствене мајке, као што је показала и казна која је снашла Содомљане што изгибоше у огњу и сумпору са небеса. Овај грех, сем тога, духовно виче на Господа, због чега у Постању Господ каже: Вика је у Содому и Гомору велика, јер као што Августин вели, овим грехом друштво, које би требало да је у нама са Господом, нарушено је онда када је и сама Природа, чији је Он покретач, загађена опачином пожуде... *То је заиста толико проклето да не сам чин, већ и његово помињање, прља уста онога ко говори, уши оних који слушају и саме елементе у основи*” (Johansson & Percy 2010: 68-69, курзив М. Ј.).

¹²⁴ „Ставови из редова СПЦ о хомосексуализму (*sic*) увек су се кретали у оквирима погледа присутних у општем православљу, мада се од неких и само постављање теме сматрало наметнутим од ‘декадентног Запада’” (Туцић 2011: 45).

моралистичком осудом (Јовановић 2011). У саопштењу Светог Архијерејског Синода Српске православне цркве, поводом најављене геј-параде 2010. године, стоји:

У данашњем духовном, социјалном и политичком стању народа и државе, сматрамо да су поједини медији и поједине невладине организације ради својих приземних, ако не и подземних интереса, наметнули ову отужну тему читавом нашем друштву, мада је она за нас суштински ирелевантна. (Иринеј 2010, 5).

Моралистичка константа је присутна и у саопштењу од 23.9.2014. поводом најаве Прајд шетње, с тим што се први пут ове године појављује „тврд” економски дискурс, који је врло вешто и манипулаторски употребљен¹²⁵ у тренутку када су једна од главних тема у јавности мере штедне у јавном сектору које би требало да спроведе Влада Србије:

Да ли због суштински апсурдног парадирања, држава треба да у овој немаштини троши милионе на обезбеђење сачице својих суграђана и њихових гостију за „параду” од неколико стотина метара у центру Београда? Министарство унутрашњих послова мора да доведе из свих крајева Србије на хиљаде полицајаца, да им обезбеди боравак у граду Београду, дневнице, оброке, уз реалне могућности њихових повреда па и животне угрожености. (...) 1. Зар се заштита својих приватних права сме и може остваривати понижавањем и гажењем моралних осећања огромне већине Човечанства? 2. Зар се презрењем Закона Божјег и моралног поретка уграђеног у људску природу, остварује људско достојанство? 3. Ако је геј сексуално опредељење оправдано, и треба

¹²⁵ Патријарх је на сличан начин покушао да искористи ситуацију „у корист своје ствари” неколико месеци раније, када је Србија, услед обилних падавина, била погођена катастрофалним поплавама. Он је 15. маја у Саборној цркви у Београду, где је одржан „први молебан за престанак кише”, изјавио да: „Ово није казна Божија већ опомена да се склонимо са пута порока, злобе и незакоња” и додао да се ових дана у Београду спрема скуп који представља велико незакоње и мрски порок, „којим се поносе и истичу своје достојанство и демократију, а све против Бога и закона живљења”. Патријарх Иринеј је свакако говорио о „Недељи поноса”, најављеној за период од 18. до 31. маја, која је последњег дана требало да буде завршена шетњом ЛГБТ популације у центру Београда. Три дана после патријархове изјаве, митрополит црногорско-приморски Амфилохије је, у наступу на телевизији *Нова*, елементарне непогоде у Србији тумачио као божију опомену због победе трансвестита Кончите Вурст (Conchita Wurst) на такмичењу за песму Евровизије, и нагласио да су поплаве које су погодиле Србију заправо знак да „Господ воли баш нас” и да нас искушава како бисмо се вратили на прави пут: „Пазите шта се догађа у овом тренутку у Европи. Ко добија првенство? То је та несрећница, тај несрећник, не знам ни како се зове, који се афирмише као Исус. Тиме се пропагира разарање људске природе, људскога бића и то се поставља на пиједестал, на узор новим поколењима и генерацијама”. Премијер Србије је међу првима, успутно, реаговао на поменуте изјаве замоливши „свештена лица да не доливају уље на ватру”. Организатори „Недеље поноса” су одложили одржавање те манифестације уз краће образложење: „Због елементарне катастрофе која је задесила Србију, Организациони одбор Недеље поноса Београд, волонтерски тим и бројни сарадници изражавају дубоко саосећање и солидарност са грађанима Србије. Активисти ЛГБТ организација су већ на терену. Помажу у одбрани од поплаве, скупљају храну, одећу, обућу и користе сва расположива средства како би помогли угроженом становништву. У овом трагичном тренутку сматрамо непримереним одржавање било каквих јавних манифестација. Зато је Организациони одбор одлучио да одложи све активности планиране за Недељу поноса 2014. Поносни смо на грађане Србије на исказаној храбрости и хуманости у борби са воденом стихијом. Изражавамо велику захвалност припадницима полиције, војске, жандармерије и свим добровољцима који несеквично помажу у спасавању људских живота. Организациони одбор Недеље поноса Београд се захваљује свима који су учествовали у припреми Недеље поноса и позива ЛГБТ заједницу и све људе који то могу, да у наредним данима усмере своју енергију на помоћ становништву угроженом од поплава”.

га пропагирати, на основу неге то исто не важи за педофилију (масовно раширену у западном свету), за инцест, за скотолоштво и друге начине задовољења извитопереног сексуалног нагона? По чему је њихово право мање право од такозваног права ваше сексуалне (дез)оријентисаности? 4. Зар сте толико заслепљени својом похотом и егоизмом да вам не смета стављање у своју функцију конкретно читавог државног апарата Србије и **прављења неоснованих материјалних трошкова**; изазивање код своје браће и суграђана толиког немира и бунта, често пута са катастрофалним последицама на обе стране? 5. Да ли ви својим „парадама“ пропагирате само своја „права“ или можда покушавате да наметнете свој стил живљења другима, нарочито неисквареној деци и неискусној омладини, због чега су, са пуним правом – забринути њихови родитељи и васпитачи? (...) Било како било, једно је сигурно: имате право да парадирате, **али само о свом трошку и трошку својих налогодаваца**, ма како се они звали, како за параду тако и за обезбеђење, **но не о трошку Србије**: бомбардоване, разорене, морално и економски осакаћене, осиромашене, поплављене, на стуб срама приковане... (Иринеј 2014; подебљано М. Ј.)

Српска православна црква је један од гласнијих противника било каквог испољавања нехетеросексуалности – поред редовних осуда геј-параде и толерисања (или бар млаке осуде) насилних противника њеног одржавања¹²⁶, црква реагује на приказивање истополних односа у производима масовне културе и од извршних власти изричито тражи забрану уметничких изложби са ЛГБТ садржајима:

Чекам да држава одради своје, да надлежни реагују. Ово је срамота, ово је страшно, ово је скандал!, изјавио је патријарх Иринеј за лист *Ало!* поводом најаве изложбе *Ессе homo* Елизабет Олсон Валин у Београду. Међу провокативним фотографија су и пародије сцена Тајне вечере на којој је Исус у штиклама а апостоли су замењени транссексуалцима, и Беседе на гори, где је Исус окружен хомосексуалцима у кожним оделима. „Не знам заиста шта бих још могао да кажем. Немамо ми ништа против да било ко исказује своје ставове,

¹²⁶ На Тргу Републике у Београду 30. јуна 2001. године, међу противницима прве најављене геј-параде били су и „студенти Богословског факултета и остала православна омладина”, на плакатима којима је центар града био облепљен стајало је: „Православни на окуп за духовно здраву Србију. Спречимо антихришћански хомосексуални неморал и перверзњачку оргију”, а протојереј Жарко Гавриловић „је координисао акције својих чланова и давао изјаве новинарима у стилу ‘треба спречити сатанисте, ово су перверзне оргије’” (Милетић 2001: 24-25). Жарко Гавриловић је, уз Ратибора Ђурђевића – психолога Рајка, водећи православни „морални крсташ” у походу против „модерне содомије” као једне струје „јудео-масонске завере”. Први од двојице поменутих је аутор брошуре *Сталпедо Сатаниста: усамљени отпор у Цркви и Држави перверзијама хомосексуалства и инцеста* (2010), а други писац књиге *Педерска Бригада: и перверзњаци мрзе Христа* (1997, изашле у општој серији „Демонске болести у западној култури – Фројд, Маркс, Скинер и други наказни пагани”, а као део трилогије „Башибозук Сатане”). Ђурђевић је и уредник библиотеке „Изопачени антихришћани” у којој је објављен превод брошуре *Хомосексуалност – одабрани чланци: научна испитивања, Болест? Криминал? Грех? Друштвени поремећај? Последице? Јудео-масонски напад на хришћанство?* (Камерон 2003). На трагу наведених бораца против „перверзњаштва и скривене гадости” је и Јован Вељковић који пише о „криминално-незналачка кривотвореном феномену” – *хомосексуалитета (sic)* (Вељковић 2001; 2006). У овом контексту треба поменути и зборник текстова који је уредио Бранимир Нешић: *Глобално загејавање: тоталитарна идеологија хомосексуализма* (Београд: Српски сабор Двери, 2012).

али да неко на овај начин благи свој град, државу, веру – то је једноставно срамота. Шта још треба да нам се деси да надлежни реагују?!”, додао је патријарх. (С. С. и Ј. Р. 2012: 23)

Поред наведених сцена из Библије, на фотографијама шведске уметнице су биле реконтекстуализоване и: благовести, рођење Исусово, његово крштење, улазак у Јерусалим, Исусово критиковање фарисеја, писара и закона („Тешко вама лицемери...”), Јудин пољубац, моменат кад Исус поклекне под тежином крста, распеће, сцена Исуса у богородичиним рукама пошто је скинут са крста (Pietà), његово указивање Марији Магдалени и Рај.



Слика 3: Елизабет Олсон Валин – „Тајна вечера”

Намера ауторке изложбе (Elisabeth Ohlson Wallin) је да, као верница и лезбејка, доведе у питање „рат против ЛГБТ популације” који се води у име Исуса, који је „прихватио одбачене и помагао им” (23). Заиста је иронично, пише Дерек Џеј, да главна струја хришћанства не може да се носи са ЛГБТ особама, с обзиром на то да се Исус поистовећивао са субверзивнима његовог доба (Јау 2009: 158).

Када је у питању веза религије и негативног става према хомосексуалности у Србији, индикативни су налази истраживања из 2008. године које су спровели ЦеСИД и Геј стрејт алијанса. Следећи график показује дистрибуцију става према хомосексуалности (позитивног, неутралног и негативног) код различитих типова верника:

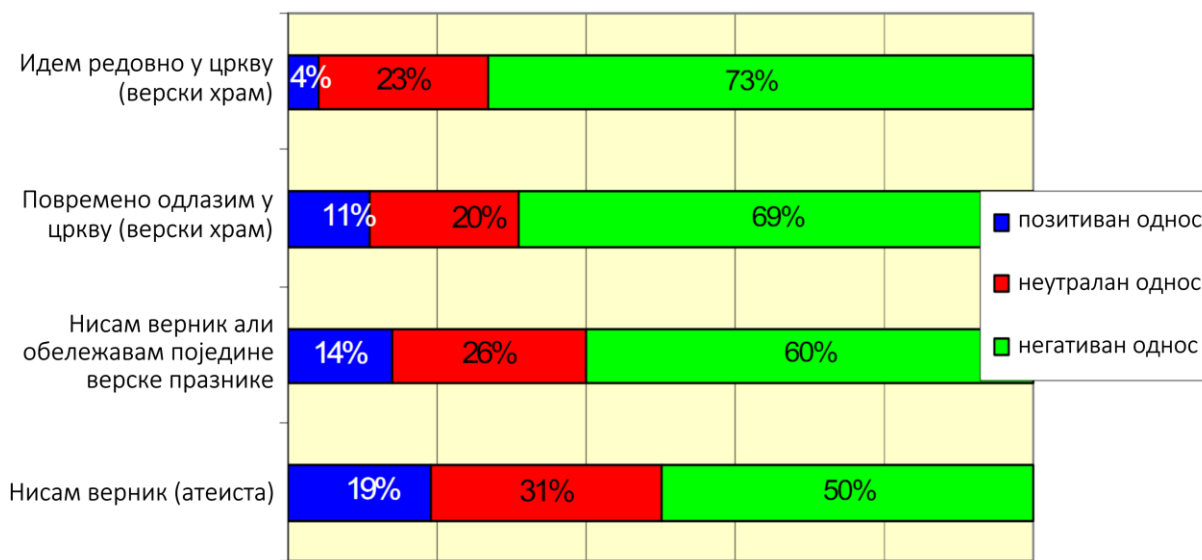


График 6: Однос према религији и не/прихваћеност хомосексуалности (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2008: 10)

График 7 садржи податке о дистрибуцији наведеног става према хомосексуалности унутар група испитаника подељених на основу степена њиховог (не)слагања са политиком цркве:

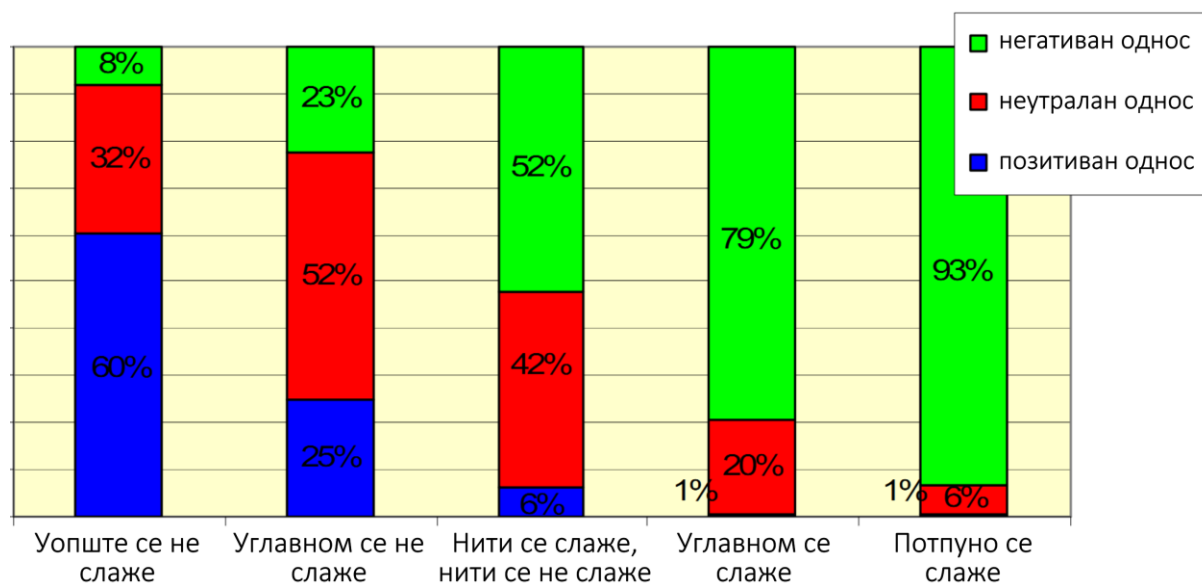


График 7: Однос према политици цркве и став према хомосексуалности (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2008: 10)

Са ставом „Мислим да је црква у праву што осуђује појаву хомосексуалности” у истраживању из 2010. године слаже се безмало две трећине (64%) испитаника у односу на 60%, што је налаз из 2008. године (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 8).

Анализа података из *Европског истраживања вредности (European Values Study)*, које је спроведено на репрезентативним узорцима у 31 држави, показује да је један од јачих предиктора негативног става према хомосексуалцима управо припадност

православној вери (Štulhofer & Rimac 2009). Подаци из наведеног истраживања (EVS) који се односе на Србију показују да религиозност испитаника директно корелира са вишим нивоом дистанце према хомосексуалцима (као и са етничком и верском дистанцом). Јако је занимљиво да испитаници који се изјашњавају као спиритуални/духовни исказују нижи ниво дистанце у односу на „уцрковљене”¹²⁷ вернике (Гавриловић 2013: 103).

Што се тиче места религије у друштвеном животу Србије¹²⁸, истраживања јавног мњења од 2000. године редовно показују да грађани високо, каткад највише, рангирају цркву на скали поверења (Бешић 2011; Gallup Balkan Monitor 2010; Müller 2011)¹²⁹. Радмила Радић пише о цркви као „јединој победници транзиције у Србији” (Radić 2010)¹³⁰. Одређени аспекти ревитализације религије (њено присуство у јавном и институционалном простору) се не доводе у питање (Благојевић 2009а) и постоји, готово опште, слагање о томе да је доминантни облик религиозности грађана Србије, у складу са ширим процесима ретрадиционализације – „традиционално припадање без веровања” (Ђорђевић 2009: 62). Из наведеног би се могло закључити да религија на овим просторима пре служи као снажан идентитетски маркер којим се потврђује веза конфесионалне са етничком припадношћу („Србин православцац”¹³¹), него ли извор духовности или „давалац” смисла који реферира на трансцендентно. У том смислу, у случају Срба, пре може бити речи о конфесионалној идентификацији, него о религиозности¹³².

[У] изласку православља и СПЦ на јавну постсоцијалистичку, конфликтну и културну сцену налазимо неколико специфичних друштвених функција

¹²⁷ О појму „уцрковљености” видети: Благојевић 2009б.

¹²⁸ За информативну историјску анализу карактера религиозности и односа према вери и цркви у српском друштву од друге половине XIX до почетка XXI века видети: Радић 2007.

¹²⁹ „Истраживања су показала да је ниво индивидуалне религиозности у многим православним земљама био знатно нижи него у великом броју земаља западне Европе, али да је, истовремено, поверење у цркву било много веће. Овај високи ниво поверења у цркву је слабо повезан са индивидуалном религиозношћу и личним, активним одласком у цркву” (Pollack 2001: 148).

¹³⁰ „Готово је у свим бившим комунистичким земљама источне и централне Европе утврђено да су, упркос друштвеној аномији и хаосу изазваном урушавањем политичког и економског система, религија и цркве релативно јаки чиниоци у областима културе и друштвене организације” (Tomka 1995: 24).

¹³¹ „На питање зашто се осећају православним, обично бих добио одговор: ‘Православац сам зато што сам Србин’. Понекад сам био у прилици да чујем и обрнут став: ‘Србин сам зато што сам православац’. Додуше, моји информатори су добро знали да постоје Срби који нису верници, такође и они који су се определили за неку другу веру (на пример, припадници различитих секти). Међутим за њих ти неверници нису баш прави Срби, нису онакви какви Срби треба да буду. Укратко, прави Србин је само православни Србин” (Бандић 2010: 62). „[У] Срба православље [је] заиста, пре свега и у основи, вера идентитета; могло би се рећи, вера националног идентитета” (Богдановић 1991: 36).

¹³² „Конфесионална идентификација јесте шири појам од религиозности и значи признавање и пристајање уз конкретну вероисповест без обзира на личну (не)религиозност. Примера ради, већина Срба ће казати да је православна, да се идентификује са конфесијом ‘дедова и очева’, иако већина њих није лично религиозно нити актуелно везано за цркву” (Ђорђевић 2005а: 195).

религије: она даје одређени идентитет некој заједници и интегрише појединце у колектив; у конфликтним ситуацијама она на религијској и националној разини мобилише људе у колектив који се супротставља другом колективу. Ако је у том конфликту угрожена читава култура једне заједнице религија и црква представљају својеврстан ресурс отпорности и гарант одбране културе и традиције. Кад појединца и његова осећања ставимо у први план посматрања (...) религија има психолошко емоционалну или компензаторску функцију. (Благојевић 2012: 26)

Специфичан облик религијског национализма који је присутан у Србији свакако утиче на интензитет и конкретни садржај негативног става који постоји према хомосексуалности.

Истраживање америчког *Pew Research Center* о прихваћености хомосексуалности из 2013. године, које је спроведено у 39 земаља на узорку од 37653 испитаника, између осталог показује значајно мање прихватање у земљама где религија има средишњу улогу у животима људи¹³³ (где изузетак чине Кина и Русија – мањи значај религије и неприхватање хомосексуалности, те Бразил и Филипини – већи значај религије и веће прихватање хомосексуалности). *График 8* показује прилично јаку корелацију (-0,78) скале религиозности и учесталости слагања са ставом „Друштво би требало да прихвати хомосексуалност”¹³⁴:

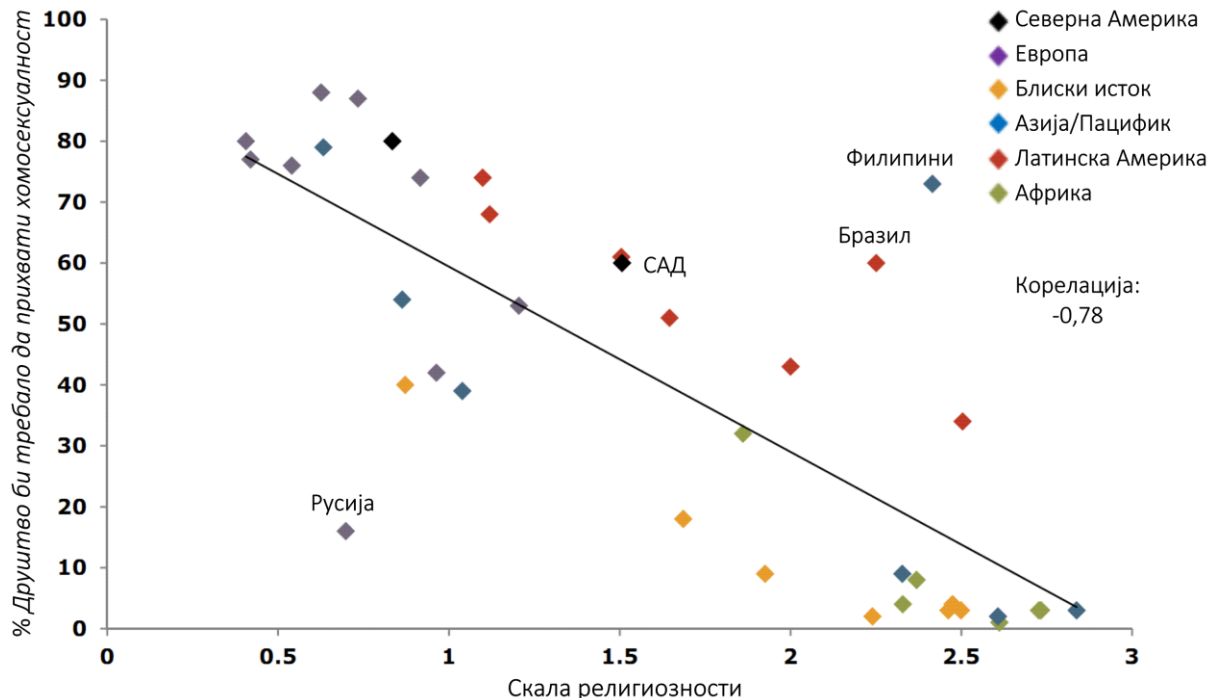


График 8: Мања толеранција хомосексуалности у религиознијим земљама

¹³³ Значај религије је мерен преко одговора на три питања: 1) *Да ли религију сматрате веома важном*, 2) *Да ли је вера у Бога нужан услов моралности* и 3) *Да ли се молите бар једном дневно* (Pew Research Center 2013: 4).

¹³⁴ “Homosexuality should be accepted by society”.

Све наведено сведочи о томе да се религија не доводи у позитивну везу са нехетеросексуалношћу, штавише најчешће се поставља насупрот ње, те су религиозне лезбејске, геј, квир и трансродне особе „приморане” на креативни одговор у обликовању кохерентног сопства. *Како* оне то раде (или, пак, избегавају да раде) је проблем на који ће бити усредсређена пажња.



Слика 4: Сlike митрополита Амфилохија и патријарха Иринеја на транспарентима испред зграде Владе Србије пред почетак Прајд Шетње 28.9.2014.

3

Агенсност/дэлатност актера

3.1 · Идентитет религиозних нехетеросексуалаца

*Are they lonely seekers of their own salvation,
dredging the depths of their own selfhood in search of meaning and significance?*
(Heelas & Woodhead 2001: 59)

*Ти људи који су пронашли Бога у дивљини осећају да су зидови постојећих храмова превише
уски за њих и да они треба да буду проширени.*
(Михаил Епштејн, у: Тејлор 2011: 536)

Ради појашњавања ситуације у којој се налазе религиозне ЛГБТ особе може да се искористи аналогија са идентитетом детета коме су родитељи припадници различитих и кроз историју (релативно) често сукобљаваних етничких групација, на пример хрватске и српске. Као одговор на питање „Шта сам ја?” (у смислу народности), у ближој прошлости је постојала опција „Југословен/-ка” (као врста „крвног” идентитета који обухвата све припаднике јужнословенских етничких група). Данас дете може да, попут покојног филмског критичара Ранка Мунитића, учини дискурзивни напор и обједини српско и хрватско („србство” и „хрватство”) у себи и представи се као „Хрбин”, односно „Хрпкиња”. Вероватније је да ће да се, зависно од земље у којој живи, али и динамике породичних односа, идентификује са мајчином, односно очевом, етничком припадношћу. Ту је и могућност „заборављања” сукобљених етничких категорија и идентификовање са неком трећом национално-етничком групацијом (ако одраста у иностраној земљи) или потпуно напуштање етничког и изградња идентитета кроз друге сфере (кроз различите верзије космополитизма или „брисање” етничког и везивање за неке друге изворе идентитета: професију, религију, припадност локалној/регионалној заједници, чланство у политичкој организацији, поткултурну групу, ...). У сваком од могућих случајева, динамика друштвених фактора игра битну улогу у процесима идентификације.

Постојећа социолошка литература¹³⁵ која се бави питањем (идентитета) религиозних нехетеросексуалаца данас је већ (релативно) обимна¹³⁶. Објављено је више монографија и зборника (Browne, Munt & Yip 2010; Comstock 1996; Dillon 1999; Erzen 2006; Hunt 2009; Kugle 2010; Shallenberger 1998; Thumma & Gray 2005; Wilcox 2003a; Wolkomir 2006), одбрањено неколико мастер и докторских теза (Jamal 1997; Olsman

¹³⁵ Уз публикације из домена блиских хуманистичких дисциплина, као што су антропологија и психологија.

¹³⁶ И заснована на разноликим парадигмама, па може бити речи о „теоријском промискуитету” (José I. Cabezón, у: Wilcox 2003a: 32).

2009; Primiano 1993; Wentz 2010; Williams 2007), а искуствена истраживања религиозности нехетеросексуалаца вршена су у Великој Британији¹³⁷, Америци¹³⁸, Француској¹³⁹, Холандији¹⁴⁰, Турској¹⁴¹, Канади¹⁴², Чилеу¹⁴³ и Новом Зеланду¹⁴⁴. Учесници су углавном били хришћани¹⁴⁵ (најчешће припадници протестантских деноминација, али и католици¹⁴⁶), Јеховини сведоци¹⁴⁷, Јевреји¹⁴⁸ и муслимани¹⁴⁹, уз спорадичне обраде припадника „егзотичнијих” религијских традиција¹⁵⁰, попут: сантерије¹⁵¹, афричких и индијанских народних религија, будизма¹⁵² и нових религијских покрета (неопаганизма и различитих варијанти њу-ејџ спиритуалности [New Age spiritualities]¹⁵³).

Књига америчког теолога Џастина Кенона¹⁵⁴ која се бави односом хомосексуалности и православља (Cannon 2011) се за истраживање показала нарочито корисном, пошто, између осталог, садржи и неколико исповести нехетеросексуалних

¹³⁷ Keenan 2008; Yip 1998, 1999a, 2003a, 2005a, 2005b.

¹³⁸ Barret & Barzan 1996; Barton 2010; Buchanan *et al.* 2001; Chan 1989; Comstock 1996; Cuthbertson 1996; Halkitis *et al.* 2009; Jeffries *et al.* 2008; Mabey 2007; Mahaffy 1996; Pitt 2007, 2010; Rodriguez & Ouellette 2000; Rosechild-Sullivan 2005; Schuck & Liddle 2001; Shallenberger 1998; Sherkat 2002; Tan 2005; Thumma 1991; Wagner *et al.* 1994; Walton 2006; Wilcox 2003a; Wolkomir 2006.

¹³⁹ Gross 2008; Gross & Yip 2010.

¹⁴⁰ Olsman 2009; Ganzevoort *et al.* 2011.

¹⁴¹ Bereket & Adam 2008.

¹⁴² Hattie & Beagan 2013.

¹⁴³ Figueroa & Tasker 2013.

¹⁴⁴ Henrickson 2007; Henrickson *et al.* 2007.

¹⁴⁵ Hunt 2009; O'Brien 2004; Subhi & Geelan 2012; White & White 2004; Wilcox 2002, 2003; Wolkomir 2001, 2006; Yip 1997b, 2002.

¹⁴⁶ Dillon 1999; García *et al.* 2008; Primiano 1993, 2001, 2005; Williams 2007; Yip 1997a.

¹⁴⁷ Lalach & McLaren 2010.

¹⁴⁸ Abes 2011; Ariel 2007; Barrow & Kuvalanka 2011; Coyle & Rafalin 2000; Dworkin 1990; Gross 2007; Halbertal & Koren 2006; Mark 2008; Schnoor 2006; Shokeid 2001, 2005.

¹⁴⁹ Hooghe *et al.* 2010; Jamal 2001; Kugle 2003; Minwalla *et al.* 2005; Peumans 2014; Provencher 2011; Siraj 2006; 2011; 2012; Shahidian 1999; Wong 2012; Yip 2003b, 2004, 2007, 2008a, 2008b. О „убичајеној пракси” мушко-мушких сексуалних односа у исламским културама, видети: Čvorović 2006.

¹⁵⁰ Thumma. & Gray (eds.) 2005.

¹⁵¹ Vidal-Ortiz 2006.

¹⁵² Cadge 2005; Scherer 2011.

¹⁵³ Browne, Munt & Yip 2010; Gregg 2014; Neitz 2000; Wilcox 2012b.

¹⁵⁴ Оснивача организације *Inclusive Orthodoxy*, која ради на укључивању ЛГБТ хришћана у живот цркве (више информација може да се нађе на интернет адреси: <http://www.inclusiveorthodoxy.org>). Требало би поменути и постојање брошуре: *God's LGBT Children in Ukraine, Russia, Belarus, and Moldova: Homosexuality is Not Sinful, Demonic, or a Mental Illness (Божја ЛГБТ деца у Украјини, Русији, Белорусији и Молдавији: хомосексуалност није грешна, демонска, нити је ментално обољење)*, објављене 2012. године на енглеском и руском језику у Америци, а коју потписује “An Eastern Orthodox Bishop” („Православни владика”), који, решен да остане анониман, одговара на скуп питања о друштвеним, политичким, религијским и духовним темама које директно утичу на живот ЛГБТ особа у источној Европи.

православаца које би могле да буду упоређене са „исповестима” припадника ове хришћанске конфесије која је доминантна у Србији.¹⁵⁵

Према налазима истраживања религијских веровања, већина лезбејки и гејева има ставове који стоје у супротности са схватањима институционализованих цркава (Yip 2003), чији је званични став да нехетеросексуалност није у складу са хришћанским схватањем људске природе и позвања. Гејеви и лезбејке се издижу изнад институционалне линије када је у питању обликовање њихове вере, наглашавајући лично проживљено (религијско) искуство насупротив установљеним ритуалним праксама и владајућом догмом. Кредибилитет цркава и њихових догми о хомосексуалности је често довођен у питање („контра-одбацивање”, Yip 1999a). У целини гледано, веровања испитаника су више била пантеистичка него теистичка. Однос испитаника према Библији је под највећим утицајем њиховог животног искуства припадника жигосане групе. Када је Свето писмо представљало примарни основ за негативан став према хомосексуалности, квир хришћани су релативизовали значења кроз наглашавање социјално-културно-политичког контекста у коме је настајао сâм библијски текст, као и његове канонске интерпретације. Узимање у обзир историјског и културног контекста при тумачењу библијских текстова оправдава процес „просејавања” (*sifting*; Wilcox 2002), т. ј. употребу одређених делова Светог писма који подупиру конструкцију идентитета религиозне нехетеросексуалне особе, а одбацивање оних који за ту сврху нису погодни.

Резултати истраживања религиозности нехетеросексуалних хришћана се наводе и као потврда тезе о „неосекуларизацији” (секуларизација схваћена првенствено као смањење утицаја институција на религијску праксу и веровања). У датој ситуацији, припадност традиционалним црквама не изостаје, с тим што не укључује конформизам и прихватање догматских погледа на хомосексуалност званичних религијских структура, тако да „[т]радиције и сопство коегзистирају” (Yip 2002: 210).

¹⁵⁵ Недоступни су остали зборници: Brian Bouldrey (ed.) *Wrestling with the Angel: Faith and Religion in the Lives of Gay Men* (New York: Riverhead Books, 1995); Yvette Taylor & Ria Snowdon (eds.) *Queering Religion, Religious Queers* (London: Routledge, 2014) и Heather Shipley (ed.) *Globalized Religion and Sexual Identity: Contexts, Contestations, Voices* (Leiden; Boston: Brill, 2014). Нису биле на располагању ни две монографије о спиритуалности и сексуалности припадника северно-америчке индијанске религије: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas and Sabine Lang – *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality* (Urbana: University of Illinois Press, 1997) и: Brian Joseph Gilley – *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2006), као ни монографије о геј мормонима: Rick Phillips – *Conservative Christian Identity and Same-Sex Orientation: The Case of Gay Mormons* (New York: Peter Lang International Academic Publishers, 2005), геј јудаистима: Moshe Shokeid – *A Gay Synagogue in New York* (NY: Columbia University Press, 264 pp. 1995; augmented edition - Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 272 pp. 2003) и квир муслиманима: Momin Rahman – *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity* (Basingstoke: Palgrave MacMillan 2014).

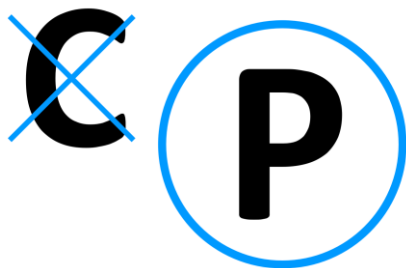
Још једна од тема доступних истраживања била је реконструкција идентитета религиозних хришћана, где су испитивани начини смањивања, или потпуног укидања, дисонанце између религијског (хришћанског) и хомосексуалног елемента идентитета (Thumma 1991). Редовно је наглашавана улога групе (као „структуре плаузибилитета”) у ресоцијализацији индивидуа, те ширењу обима и дефиниције религијског идентитета, кроз процес „преговарања”, тако да идентитет укључи и позитивно вредновање хомосексуалности и умањи напетост између хришћанских веровања и хомосексуалних осећања. Увиди у процес преговарања могу бити вишеструко корисни као модел за истраживање трансформација религијског, али и других облика идентитета у модерном друштву.

У вези са претходно наведеним стоји истраживање начина разрешења когнитивне дисонанце¹⁵⁶ у идентитету. Три стратегије којима су испитаници прибегавали биле су: 1) живљење са искуством дисонанце (прихватање тензије у идентитету, без покушаја њеног елиминисања), 2) промена уверења и 3) напуштање религијске организације (Mahaffy 1996). Показало се да је најчешће примењивана стратегија била промена веровања, у смислу модификовања „тврдих” ставова везаних за грешност хомосексуалних пракси – кроз реинтерпретацију проблематичних места из Библије, ступање у контакт са другим хомосексуалним хришћанима, те прављење разлике између спиритуалности и религије. Стратегије интеграције геј и хришћанског идентитета које се такође помињу (Walton 2006) су: 1) критичко (насупротив буквалном) тумачење Библије, 2) уочавање несагласности идеализованих веровања и актуелног животног искуства, т. ј. људске несавршености (често се помиње разликовање бога и цркве, и тиме релативизује осуда религијске институције; овде перцепција дисонанце у идентитету, парадоксално, игра улогу катализатора самоактуелизације особе као геј/лезбејке-хришћанина/-ке) и 3) прихватање става да хомосексуалност није избор (како је третирају религијске институције), већ „Богом дана особина”. „Само постојање оваквих хибридних идентитета представља акт отпора према одређеним моралним и политичким режимима” (Walton 2006: 15), што би могао бити један од примера деловања актера/дејственика насупротив друштвеним структурама. Но, поред интегрисања религијских веровања и хомосексуалне оријентације, евидентирани су и

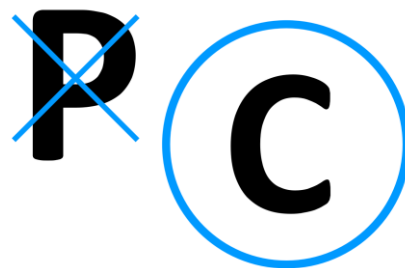
¹⁵⁶ „Когнитивна дисонанца” представља сукоб или анксиозност која произлази из неподударности између нечијег веровања и понашања или других уверења. Осећање психичке нелагодности траје док особа не разреши несагласност. Теорију когнитивне дисонанце је крајем педесетих година XX века развио Леон Фестингер (Festinger) из уверења да појединци немају одређена уверења толико због њихове логичности, колико због психичке потребе за хармонијом и равнотежом, односно нагона за успостављање сагласности (одсуства противречности) међу сазнањима која поседују.

следеће стратегије за решавање проблема конфликтних полова идентитета: 1) одбацивање религијског идентитета, 2) одбацивање хомосексуалног идентитета и 3) „преграђивање” (*compartmentalization*; Rodriguez&Oullette 2000: 334). Последња наведена стратегија је врста компромиса, где се „хришћанин/-ка” и „геј/лезбејка” држе одвојено, тако да се религија не меша са хомосексуалним праксама, а хомосексуалност „не доноси у цркву”. Истраживана је и религијска партиципацију међу гејевима, лезбејкама и бисексуалцима/-кама (Sherkat 2002). Резултати су показали да је у Америци учествовање гејева и бисексуалаца у црквама на истом нивоу са оним карактеристичним за хетеросексуалне мушкарце, док присутност лезбејки и бисексуалки мања. Но, у исто време, извесније је да ће гејеви, односно све групе нехетеросексуалних особа, постати отпадници од цркве, него хетеросексуални мушкарци или жене. Веровање нехетеросексуалаца у то да је Библија директно инспирисана или апсолутна „реч Божија”, је знатно мање заступљено у односу на хетеросексуалце.

Дакле, могуће је конструисати четири могућа типска решења проблемске ситуације везане за идентитет религиозних нехетеросексуалаца. Као и у случају сваког социолошког модела, шема која следи садржи само типове, а не строге категорије под које сваки случај може да буде подведен. Штавише, могуће је да у конкретном случају дође до преласка из једног у неки други тип, до сукцесивног смењивања свих наведених типова, до лавирања између одређених типова, итд. – све у складу са начелом да је идентитет *променљива конструкција*, а не једном фиксирана датост.



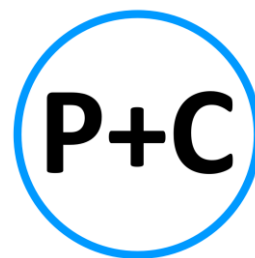
1. АСЕКСУАЛНОСТ (ЦЕЛИБАТ) или
ПРОМЕНА СЕКСУАЛНЕ ОРИЈЕНТАЦИЈЕ
ЗБОГ РЕЛИГИЈЕ
(нпр. EX-GAY CHRISTIANS, ЉУДИ КОЈИ СЕ
„БОРЕ СА ДЕМОНОМ ХОМОСЕКСУАЛНЕ
ПОЖУДЕ”)



2. НАПУШТАЊЕ РЕЛИГИЈЕ ЗБОГ
СЕКСУАЛНОСТИ
(БИВШИ ВЕРНИЦИ, САДА АТЕИСТИ или
АГНОСТИЦИ)



3. ПРЕГРАЂИВАЊЕ
(COMPARTMENTALIZATION)



4. РЕЛИГИОЗНИ
НЕХЕТЕРОСЕКСУАЛЦИ
(ЛГБТ ХРИШЋАНИ [нпр. *Metropolitan Community Church*], ВАНИНСТИТУЦИОНАЛНА
СПИРИТУАЛНОСТ, ПОПУЛАРНА РЕЛИГИЈА,
NEW AGE, ...)

График 9: Идеалнотипска решења проблема идентитета религиозних ЛГБТ особа

У првом случају – потискивање сексуалности због религије – би се очекивало идентификовање наратива који би наглашавали кривицу, „пад” и потребу за искупљењем, односно урођеност у религијски дискурс, потпуно „предавање Богу” и усвајање институционалног учења (црквене догме). Очекиван би био *coming out*, али не зарад афирмације (хомо)сексуалног идентитета, већ управо због његовог негирања кроз активну „борбу против греха”.

Случај напуштања религије због сексуалности би, на неки начин, сведочио о „капитулацији” пред доминантним религијским дискурсом, у смислу „напуштања бојишта” изградње кохерентног сопства које би обједињавао религијско и сексуално. Приклањање „непријатељском табору” критичара религије на друштвеном плану би могла да прати и подршка политици „изласка из ормара” либералних, или радикалних, политичких групација и, сходно томе, посезање за дискурсима „људских права”, „ЛГБТ ослобођења”, као и других рационалистичко-секуларних идеологија.

Када би хомосексуалност и религиозност били у „суживоту”, али потпуно

одвојени/преграђени, вероватно би били тражени разлози који се наводе за очување фасаде „нормалног“ (хетеросексуалног) припадника верске заједнице и различити начини „пролажења“ (*passing* – Goffman) као једног вида конформистичког, па и дволичног, понашања. Очекиван би био и „рад“ дискурса важности очувања *status quo*, „повлађивања владајућем мњењу“ и неприхватање, или чак осуда, активизма и захтева за видљивошћу ЛГБТ популације, што би за последицу имало подршку конзервативним и традиционалистичким политичким снагама.

Најзанимљивијим се чини четврти случај у коме би, уз нужна прилагођавања, долазило до интегрисања религијског и сексуалног у идентитету. За разлику од другог случаја, религијско не би било напуштено, већ подрвгнуто процесу критичког „просејавања“ и реинтерпретације, а за разлику од првог – нехетеросексуалност би била афирмисана, али уз вероватни отклон од „либертинске“ праксе. Очекивало би се креирање нових, интегративних дискурса и формулација својеврсног „трећег политичког пута“ (нпр. истополни бракови и породице, те други друштвени облици као производи асимилационистичке политике¹⁵⁷).

Иначе, проблем и (не)успешни покушаји усклађивања сукобљених сфера идентитета (хомосексуалне и религијске) тематизован је у неколико документарних филмова: *Trembling Before G-d* (2001, Sandi Simcha Dubowski), *I Exist: Voices From the Lesbian and Gay Middle Eastern Community in the U.S.* (2003, Peter Barbosa & Garrett Lenoir), *Fish Can't Fly* (2005, T. Joe Murray), *For the Bible Tells Me So* (2007, Daniel G. Karlake), *A Jihad for Love*¹⁵⁸ (Parvez Sharma, 2007), *Proudly Trans in Turkey (Trans Onurlu ve Türkiyeli; Gabrielle Le Roux, 2012*¹⁵⁹), што представља показатељ актуелности ове теме на глобалном нивоу.

¹⁵⁷ Политика по којој „већина геј људи само жели да их други виде као нормалне“. Један од главних представника овог гледишта је Ендрју Саливен (Andrew Michael Sullivan), хомосексуалац и католик који је познат као ватрени заговорник хомосексуалног брака, за шта је изнео аргументе у књизи *Практично нормални (Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*, 1995, наведено према: Гиденс 2003: 145). Видети његову новију књигу *Конзервативна душа: како смо је изгубили – како да је повратимо* (Sullivan 2006) и његов блог: <http://dish.andrewsullivan.com>.

¹⁵⁸ Радни назив овог филма био је: *In the Name of Allah*.

¹⁵⁹ Сегмент овог филма који се бави улогом религије и спиритуалности у животима трансродних / трансексуалних особа у Турској, доступан је (са енглеским титловима) на интернет адреси: <http://www.youtube.com/watch?v=5GXJFKFae9o&list=PL2512E7325A011C0D&index=5>, датум последње посете: 4.12.2014.

3.2 · Спиритуалност наспрот религији

Religion is a structure, an institution. It limits you. Spirituality is something you are.
(шездесетогодишњак из Америке, у: Wuthnow 2003: 306)

I'm not religious... I definitely believe in something.
(Hunt 2003: 168)

Постоје уметничке природе, које су по свом начину функционисања, посматрања ствари и начину склоне утисцима и осећањима уметничке врсте, а да никада нису створиле ниједно уметничко дело. Тако постоје и побожни људи који своју побожност нису усмерили ни према једном богу, ни према каквој творевини која би представљала чисти предмет побожности – укратко: религиозне природе које немају религију. Такви су људи који поменуће односе доживљавају и осећају религиозним промишљањем и осећањем.
(Зимел 2008: 206)

[У] њој [„надконфесионалној мистици“ – М. Ј.] религиозна душа жели сасвим непосредно иживјети свој живот, било тако да без посредовања било како обликоване догме, такорећи гола и сама, стоји пред својим Богом, било тако да се чак и предоџба Бога осјећа као укоченост и препрека, а као доиста религиозан се осјећа живот који више није изливен ни у какву конфесионалну форму.
(Simmel 2001a: 78)

Живот се жели непосредно изразити као религиозан, не на неком језику са заданим рјечником и прописаном синтаксом. Само наизглед парадоксално, могло би се рећи: душа жели сачувати своју религиозност иако је изгубила вјеру у све одређене, предодређене садржаје. Та усмјереност религиозних душа која се често може осјетити у назнакама, чудесно нејасно, у чисто негативној критици која не разумије саму себе, сада, наравно, наилази на ону најдубљу тешкоћу: да живот, у оном тренутку у којему долази до ријечи као духован, то може управо само у формама, у којима се јединима може озбиљити и његова слобода, премда оне истим чином слободу и ограничавају.
(Simmel 2001b: 106)

Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.
(James 2004: 29-30)¹⁶⁰

What we are witnessing today, then, is not so much a disappearance of the sacred, but rather its dramatic relocation from Christian heaven to the deeper layers of the self.
(Houtman & Aupers 2008: 114)

Пре анализе података добијених у искуственом истраживању супротстављености религиозности и сексуалности у идентитету LGBT особа у Србији, биће учињен краћи екскурс ка разматрању, већ поменутог и за даљу анализу кључног, појма *спиритуалности* (spirituality)¹⁶¹.

¹⁶⁰ „Стога ће ријеч религије, за коју сад од вас произвољно тражим да је прихватите, за нас значити осјећаје, дјела и искуства појединаца у њиховој самоћи све док они сами вјерују да су у вези с нечим што сматрају божанским“ (James 1990: 21).

¹⁶¹ У ранијим радовима је овај термин превођен као „духовност“ (Јовановић 2008; 2010). Овде је прихваћена сугестија менторке да се *spirituality* преводи термином „спиритуалност“, пошто се под

Термин ¹⁶² потиче од латинског *spiritualitas*, што је изведеница из именице *spiritus*, којом су, у ранохришћанским текстовима, превођени хебрејска реч $\pi\eta\eta$ (латинична транскрипција: *ruah* или *ruah*) и грчка *πνεύμα* (Huss 2014: 48). Тако у *Књизи постања* (глава 1, стих 2) она означава „ветар” као божији елемент: *А земља бјеше без обличја и пуста, и бјеше тама над безданом; и Дух Божји дизаше се над водом, а касније (7, 2) принцип живота који је добијен од бога коме се и враћа: А створи Господ Бог човјека од праха земаљскога, и дуну му у нос дух животни; и поста човјек душа жива. У Новом завету се „духовно” супротставља „месу” (σάρξ), нпр. Матеј 26, 41: Бдите и молите се да не паднете у напаст; јер је дух срчан, али је тијело¹⁶³ слабо.*

У средњем веку је концепт *спиритуалност* најчешће коришћен у теолошком (да

„духовношћу” најчешће подразумева схватање православних богослова, које је свакако у вези са оним што се у социолошкој литератури наводи као *spirituality*, али има уже, конфесионално одређено значење. Садржај одреднице *Духован – Духовност* у *Речнику православне теологије* (Брија 1999: 119-120) је следећи: „(гр. πνευματικός, лат. Spiritualis, spiritualitas): свесно опажање или доживљавање благодати Божије које се манифестује у начину познавања и живота где *духовни* поново задобија своју слободу и племићство, тј. опет им се враћа. То је суштински процес обожења, за поновно лично стицање Духа Светога, кроз ‘невидљиве борбе’, да би човек поново задобио осећање према Богу. Велики духовни Оци виде различите аспекте овог процеса. За Евагрија Понтијског (346-399) предмет *духовног* подвига јесте созерцање Бога кроз молитву, јер рат демона тежи да нас спречи да сазнамо или да упознамо Истину. За Григорија Ниског (рођ. око 331, умро око 395) *духовност* претпоставља непрестано напредовање (епектаза) и успевање у бесконачној заједници са Богом. За Светог Јована Лествичника (†680) духовни живот јесте пењање по степеницама, при чему превазилазимо ‘замке’ које нас спутавају да задобијемо Бога. Свети Симеон Нови Богослов (949-1022) и његов ученик Никита Ститат виде у помрачености духа и неосетљивости према Богу сенку греха, те зато верник треба да поново стекне свесно осећање присуства благодати, у виду светлости и радости. За Никодима Агиорита (1748-1809) хришћанин се налази у ‘невидљивој борби’ (ἀόρατος πόλεμος), са циљем да овлада својом сопственом етиком кроз расуђивање и тиховање. Сви велики подвижници сматрају да је живот у Христу актуализација благодати крштења, или стална чежња за Богом, силом Духа Светога. Они уче да *духовност* не треба мешати са монашком мистиком, јер ово прво доживљај је сваког хришћанина.

Оци који су се бавили учењем православне *духовности* говоре о степенима *духовног* живота или о прогресу у освећењу, некој врсти поретка у egzистенцији, што је у међусобној вези. Степени *духовног* живота јесу: 1) Очишћење од страсти и стицање врлина (...). Страсти су не само одраз егоизма (зато што показују немоћ воље да се одвикне од слабости) и одсуства скрушености, него су и знак ирационалности, јер мењају смисао (логосност) ствари, употребљавајући их противно њиховој природи. Отварање према Богу могуће је само кад се воља ослободи од те страсне стварности. Страсти су ослабиле дух; стога једино бестрашће регенерише моћ духа и даје слободи подстрек за врлине. 2) Созерцавање божанских ‘логосности’ ствари, или усредсређење духа на Бога, гледање логосности које су делале од почетка стварања. Заустављање страсне маште која ограничава познање на чисто материјалну структуру света и тела, већ значи напредак. Контемплацијом, то јест продирањем духа иза материјалне површине света, присуство Божије постаје очигледније и делотворније. 3) Непосредно сједињење или стално доживљавање Бога, последњи стадијум обожења, где је Бог активнији неголи човечији субјекат. То је више стање у богопознању, зато што је Он Јединствени и Крајњи Смисао egzистенције”.

¹⁶² У *Лексикону страних речи и израза, за спиритуалност* стоји: „духовност, духовна природа, духовни живот” (Вујаклија 1991: 840). Вејд Кларк Руф наводи да термин у хришћанству води порекло од латинског *spiritus* – „дах”, од *spirare* – „дувати”, „дахтати” или „дисати” (Roof 2003: 138). „Српска реч дух је настала од старословенске речи *дѣх*, која је истовремено означавала дах, дух и душу, а из које су такође настале речи ваздух (у значењу: сав дух) и дисање” (Радић 2009: 20 n23).

¹⁶³ „‘Дух’ и ‘духовно’ [спиритуално] у хришћанству није супротно ‘физичком’ или ‘материјалном’ (грч. σῶμα, лат. *corpus*), већ ‘месу’ [‘flesh’] (грч. σάρξ, лат. *caro*), у смислу свега што је супротно Духу Божијем” (Sheldrake 2007: 3). „Не треба да се уништи тело него зли дух који се њиме служи (Еф. 4,12)” (Брија 1999: 125).

означи исправно хришћанско држање) и еклезијастичком контексту – у расправама везаним за црквену јурисдикцију. Од почетка модерног доба, *спиритуално* се јукстапозиционира путем/телесном и материјалном (Huss 2014: 48).

Термин „спиритуалност” је током употребе у касном XIX и XX веку као своју референцу задржао метафизичко, бестелесно, и нематеријално, али је почео да означава и језгро или квинтесенцију универзалне религиозности. Тако је спиритуалност схваћена не само као бинарна супротност телесном и материјалном, већ и као супротна секуларном (како је оно схваћено у модерном добу). Спиритуалност је била повезивана са религијским, метафизичким, моралним, субјективним, приватним и доживљајним доменима живота, а стајала је насупрот физичкој, материјалној, јавној, друштвеној, економској и политичкој арени. (Huss 2014: 49)

Ван дер Вер сматра да су *спиритуално* и *секуларно* истовремено произведени у модерној ¹⁶⁴ Америци и западној Европи као повезане алтернативе ¹⁶⁵ институционализованој религији (van der Veer 2009: 1097). Док према Мередит Мекгвајер, у питању није нови, модерни (а још мање постмодерни¹⁶⁶) феномен:

То је само један начин концептуализовања личног учешћа у религији које омогућава знатне разноликости значења и ритуалних радњи које обични људи користе у свакодневном животу. Спиритуалност може да се односи на важне квалитативне разлике у (до)живљеној религији (*religion-as-lived*) људи који званично припадају истој институционалној религији, можда чак и истој црквеној заједници. (McGuire 2008: 215)

Сем Георга Зимла ¹⁶⁷, социолошки класици нису посветили готово никакву пажњу *спиритуалности*. Изненађује да Емил Диркем, познат по деификацији односно

¹⁶⁴ Ова теза налази поткрепљење у чињеници да авангардни уметнички покрети с почетка XX века (који епитомизују модерност) тематизују управо спиритуалност. Кандински (Васи́лий Васи́льевич Канди́нский) и Франц Марк (Franz Marc) на почетку манифеста уметничке групе *Плави јажач* (*Der Blaue Reiter*) пишу: „Велико доба отпочиње и од сад је већ отпочело: спиритуално ‘буђење’ (...) Стојимо на прагу једне од највећих епоха које је човечанство икада доживело, епохе Велике Спиритуалности” (Kandinsky & Marc 2010). Видети и: Kandinsky 2009 (књига је оригинално објављена 1911. године у Минхену као *Über das Geistige in der Kunst*).

¹⁶⁵ „Постоји запањујућа повезаност између пораста безверја у нашем веку – и количине нових теологија” (Густав Шнајдер, у: Епштејн 2001: 184). „Секуларизација као позитивна чињеница значи да растварање сакралних структура хришћанског друштва, пријелаз на етику аутономије, на лаичност државе, на не тако круту буквалност при интерпретирању догми и заповијести, не треба разумјети као малаксање хришћанства или опроштај од њега него као пуније остварење његове истине која је, подејетимо се, *kenosis*, унижење Бога, демантирање ‘природних’ црта божанства“ (Ватимо 2009: 36-37).

¹⁶⁶ Хозе Казанова је на сличним позицијама као Мекгвајер: „Из западњачке монотеистичке перспективе, такво стање политеистичке и полиформне индивидуалне слободе може да изгледа као потпуно ново или постмодерно. Али из незападне перспективе, посебно оне азијских пантеистичких религијских традиција, ситуација изгледа много више као старо стање ствари. Индивидуални мистицизам је одувек био важна опција, барем за елите и верске виртуозе, у оквиру хиндуистичке, будистичке и таоистичке традиције. Оно што Инглхарт назива експанзијом постматеријалистичких спиритуалних вредности може да се схвати на овај начин као уопштавање и демократизација опција до сада доступних само елитама и верским виртуозима у већини религијских традиција” (Casanova 2006: 18).

¹⁶⁷ Зимел 2004: 244, 399, 501, 529-530, 535; 2008б; Simmel 2001а; 2011b; Varga 2007; Woodhead & Heelas 2003: 348-349, 371-372.

апотеози друштва¹⁶⁸, те усредсређивању на функцију интеграције колектива коју врши религија, изричито помиње њен индивидуални облик:

[Т]реба бити опрезан и не мешати слободну, личну, необавезну религију коју појединац ствара сам за себе онако како је он схвата, са религијом која се преноси традицијом, ствара за читаву групу и чије је практиковање обавезно. Две дисциплине које су толико различите не могу да задовоље исте потребе: једна је у потпуности усмерена ка појединцу, друга према друштву. (Durkheim 1898: 27)¹⁶⁹

Но, ако се у дефиницију религије уведе појам цркве, не искључују ли се из ње, у исти мах, индивидуалне религије које појединац установљује и светкује за самога себе? Готово да и нема друштва у којем се оне не сусрећу. (...) А не само што су те индивидуалне религије у историји веома честе, већ се неке од њих данас питају нису ли позване да постану најузвишенији облик религијског живота и неће ли доћи дана када неће бити другог култа доли оног који ће сваки човек слободно обављати у дубини своје душе. (Диркем 1982: 43)

Савремени социолози религије спиритуалност везују за: „приватизовану”¹⁷⁰ или „невидљиву религију” (Luckmann 1963; 1967; 1990; 1991; 1996; 2003), „веровање-без-припадања” (Davie 1990¹⁷¹), „нове религијске покрете” (Баркер 2004), „религије сопства” (*self-religions*) (Heelas 1991), „религијски индивидуализам” (Hervieu-Léger 2008a), „сакрализацију сопства” (Houtman & Aupers 2007), „ново доба” (*New Age*) (Hanegraaf 1996; Heelas 2003; 2006a; 2008), „ново секташтво” (Епштејн 2001), „култове са клијентима и публиком” (Stark & Bainbridge¹⁷², према: Aupers & Houtman 2008: 798), „неуцрковљену (*unchurched*) религију” (Stark, Hamberg & Miller 2005), „вагабундну религиозност” (*vagabundierende Religiosität*) (Knoblauch 2004: 231), „минималну

¹⁶⁸ „[У] божанству видим само преобличено и симболички мишљено друштво” (Диркем 2007а: 120). „[П]роизлази да он [тотем - М. Ј.] изражава и симболизује две врсте различитих ствари. С једне стране, он је спољашње и чулно обличе оног што смо назвали тотемским принципом или богом. Али, с друге стране, он је и симбол оног одређеног друштва које се назива кланом. Он је његова застава, знак којим се сваки клан разликује од других кланова, видљиви белег његове особености, белег који носи све што, ма по којем основу, чини део клана – људи, звери и ствари. Ако је, дакле, у исти мах симбол и бога и друштва, није ли то зато што *бог и друштво чине једно?* (...) Уопште говорећи, нема сумње да друштво садржи све што је потребно да у духовима, самим деловањем које на њих врши, пробуди осећај божанског; јер оно је својим члановима оно што је бог својим верницима. Наиме, бог је пре свега биће које човек замишља као у понечем више од самога себе и верује да од њега зависи” (Диркем 1982: 192; курзив М. Ј.).

¹⁶⁹ Захваљујем Александри Срдановић на помоћи око превода са француског језика.

¹⁷⁰ Религија је постала „ствар личног избора која више није очигледна на колективном нивоу” (“une affaire d’option individuelle et non plus évidence collective” – Hervieu-Léger [1986], у: Dobbelaere & Voyé 1990: S5).

¹⁷¹ Грејс Дејви је елаборирала наведену идеју у чувеној студији: *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging* (1994). Данијел Ервје-Леже нуди своје варијанте *believing-without-belonging*: “découplage de la croyance et de la pratique” (распаривање веровања и праксе) и “désempolement de la croyance, de l’appartenance et de la référence identitaire” (растављање веровања, припадања и идентитетских референци) (Hervieu-Léger, у: Тејлор 2011: 515)

¹⁷² Rodney Stark & William Sims Bainbridge: *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (1985).

религију” (Epstein¹⁷³, према Sutton 2006), „уради-сам (*do-it-yourself* или *DIY*) религију” (Baerveldt¹⁷⁴, према: Aupers & Houtman 2006: 201), „одабери-и-смути (*pick-and-mix*) религију” (Hamilton 2000), „коктел религиозност” (Borowik 2002), „скрпљену (*patchwork*) религију” (Wuthnow¹⁷⁵, према: Mathewes/Berger 2006: 156), „религију као домаћу мајсторију” (*bricolage*)¹⁷⁶ (Hervieu-Léger 2005), „религије избора“, „синкретичку религиозност“, „комбинативну религиозност“, „религијско и религиозно трагалаштво” (Ђорђевић 2005а), „сурогат религије” (Hervieu-Léger 2008b)¹⁷⁷, „доживљајну¹⁷⁸ (*experiential*) димензију религије” (Aupers & Houtman 2008: 798) односно „религиозно искуство/доживљај“ (*religious experience*) (Neitz & Spickard 1990; Proudfoot 2004; Spickard 1992), „експресивистичку револуцију” (*the expressive revolution*) (Parsons 1978)¹⁷⁹, „постдиркемизам” (Тејлор 2011), „популарну религију”¹⁸⁰ (Knoblauch 2003;

¹⁷³ Mikhail Epstein (Эпштейн): “Minimal Religion” (1982), “Post-Atheism: From Apophatic Theology to ‘Minimal Religion’” (1999).

¹⁷⁴ Cor Baerveldt: “New Age-religiositeit als individueel constructieproces” (1996).

¹⁷⁵ Robert Wuthnow: *The Restructuring of American Religion* (1988); *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s* (1998).

¹⁷⁶ „Првобитно значење глагола *bricoler* везано је за игру лоптом, билијар, лов и јахање, у чему је овај глагол увек означавао неко споредно кретање; кретање одбијене лопте, пса који лута, коња који скреће с правог пута да би избегао неку препреку. А данас је *bricoleur* особа која се бави ручним радом користећи се средствима заобилазним у односу на средства којима се служи човек од заната” (Леви-Строс 1966: 53).

¹⁷⁷ Питер Бергер у тексту “Religion in a revolutionary society” помиње “*ersatz religions*” (супституте за религије; према: Hervieu-Léger 2001: 116).

¹⁷⁸ „Религиозни доживљај је као такав, наравно, ирационалан, као и сваки доживљај. У својем највишем, мистичном облику, он је доживљај *κατ’ ἐξοχήν* и он се – као што је Џејмс (James) врло лепо изложио – одликује својим апсолутним инкомуникабилитетом: он има *специфичан* карактер и иступа као *спознање*, али се не да средствима нашег језичког и појмовног апарата адекватно репродуцирати” (Weber 1989b: 98 n67), видети: James 2004: 295; Hood 2005.

¹⁷⁹ „[И]скључиво наглашавање чисте изражајности и чисте љубави и величање потпуно аутономног сопства ми се чини дефинитивно неодрживим као културни и друштвени феномен. (...) Очекујем да ће нова религија љубави испољавати јак индивидуалистички акценат, да ће људи волети као индивидуе и да ће обликовати љубавне везе према другим објектима такође са врло високом валенцом везаном за индивидуалност објекта” (Parsons 1978: 320; 322; видети и: Heelas 2000; Turner 2005). Слично Парсонсу, Чарлс Тејлор пише о „експресивистичком обрту” (Taylor 2000; 2003: 63-107; 2008: 550-586), односно о „темељном субјективном преокрету модерне културе, новом облику окренутости-ка-унутра (*inwardness*), када почињемо да размишљамо о себи као о бићима са унутарњом дубином” (Taylor 1991: 26). Упоредити са ставом Стива Бруса о неодрживости њу-ејца/спиритуалности као друштвеног феномена: „Ново доба је еклектично у до сада невиђеној размери и (...) руководи се принципом да ће суверени потрошач одлучити у шта ће да верује (...) Ја не видим како заједничка вера може да буде створена из слабо видљивог (*low-salience*) света одабери-и-смути религије” (Bruce 2002: 105). За преглед и оцену (врло живе) дебате о „слабости”, односно „виталности” спиритуалности, видети: Bruce 2000; 2006; Heelas 2006a; 2006b; Heelas & Seel 2003, као и: Flere & Kirbiš 2009a; 2009b; Houtman, Aupers & Heelas 2009.

¹⁸⁰ „Појам популарне религиозности потјече из романскога подручја (“*religion populaire*”, “*religiosità popolare*”). У њемачком је говорном подручју тај појам познат под именом пучко вјеровање и празновјерје, пучка побожност, пучка религиозност (*Volks- und Aberglaube, Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität*) односно религијско пучко вјеровање, која су се, међутим, показала проблематичнима због раније оптерећенога појма ‘пук’ и ‘пучанство’. Тиме обухваћени феномени односе се на изванкршћанске и изванцрквене изражајне облике религиозности који садржавају облике субјективне вјере, индивидуалне и такођер колективне ритуале и симболе. (...) Популарну би се религиозност могло

2004; 2008; 2010; McGuire 2008; видети и: Бандић 2010¹⁸¹), „(до)живљену религију” (*lived religion / la religion vécue*) (Hall 1997)¹⁸², „вернакуларну религију” (Primiano 1993; 1995; 2001), „прогресивно веровање” (Lynch 2007), „религијско конзумирање *à la carte*” (Possamai 2003), „спиритуални супермаркет” (Lyon¹⁸³, према: Aupers & Houtman 2006: 201), „тржишно оријентисану ’индустрију спиритуалности’” (Roof 2003), „нео-либералну идеологију”, „конзумеристички капитализам” и „комодификацију” (Carrette & King 2005; Dragun 2008; York 2001), „дифузну религију” (Bruce 2002), „епидемиологију представа” (Sperber 2002), „контракултуру” (Höllinger 2004; Roszak 1978), „западњачку езотерију” (Stuckrad 2005), „оријенталну религију на секуларном Западу” (Aupers & Houtman 2003), „постмодерну религију” (Bauman 1997), „религију без сећања/памћења (memory)” (Giordan 2007), „детрадиционализовану религију” (Heelas 2004), „религије без ’религије’” (Jensen 2014).

Учињено је више покушаја дефинисања¹⁸⁴ *спиритуалности*. Према „радној

проматрати као израз религиозности лаика која се ствара против онога што су монополизирани службена црква, клер и религиозне организације” (Knoblauch 2004: 235, 238).

¹⁸¹ „Подразумевам (...) да постоје значајне разлике између оног ’званичног’ православља које прокламује Српска православна црква и оног ’незваничног’ које прихвата народ. Досадашња истраживања то су недвосмислено потврдила. Она показују да је верске истине народ прихватао и прихвата на себи својствен начин, често се ослањајући на идеологију различиту од хришћанске. Ту својеврсну веру то православље у интерпретацији народних маса, односно најширих слојева становништва, условно ћу означити термином ’народно православе’” (Бандић 2010: 57).

¹⁸² Руф разрађује овај концепт и као његов централни елемент наводи „религијску културу на делу” (“religious culture in action”) (Roof 1999: 41).

¹⁸³ David Lyon: *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times* (2000).

¹⁸⁴ „Дефиниције, по својој природи, не могу да буду ни ’истините’ нити ’лажне’, већ само више или мање корисне (...) На дуже стазе, претпостављам да је дефинисање питања укуса, те да дефиниције потпадају под максимум *de gustibus*” (Berger 1990: 175; 177). „Готово да нема сврхе расправљати о дефиницијама. На крају крајева, дефиниције су увек *ad hoc* конструкти. Оне не падају са неба, већ имају одређену сазнајну сврху. У извесној мери, дефиниције се тичу нечијег укуса. Због тога је мој став према различитим дефиницијама религије онај опуштене екуменистичке толеранције” (Berger 1974b: 127). Могуће је, чак, извести обимно истраживање и „остати дужан” дефиницију (религије) – што је случај Макса Вебера: „Дефиницију тога шта ’је’ религија немогућно је дати на почетку, већ, можда тек на крају излагања какво је ово. Само, нас не интересује ’суштина’ религије, већ услови и ефекти једне одређене врсте заједничког делања, које се може разумети само ако се пође од субјективних доживљаја, представа, циљева појединца – од ’смисла’, пошто су спољни токови тог делања веома различити” (Вебер 1976: 339). Вебер је слично третирао и „дух капитализма”: „Али се такав један историјски појам, пошто се садржајно односи на једну, у својој индивидуалној *особености* врло значајну појаву, не може дефинирати (њемачки »ограничити«) по схеми: »genus proximum, differentia specifica«, него он мора да се поступно *компоује* од својих појединих саставних дијелова, који треба да се узму из повјесне стварности. Стога коначна појмовна дефиниција не може да стоји на почетку, него мора да стоји на *крају* овог испитивања; имаће, другим ријечима, тек у току претресања, и као његов битан резултат, да се покаже како да се оно што ми овдје под »духом« капитализма разумијемо *формулира* најбоље, тј. за аспекте који нас овдје интересују најадекватније. Ови, пак, аспекти (...) нису једино могући аспекти под којима се оне историјске појаве које посматрамо могу анализирати. Други аспекти посматрања овдје би, као и при свакој историјској појави, дали друге црте као »битне« - из чега одмах слиједи да се под »духом« капитализма не може и не мора нужно да разумије *само* оно што би *нам* се показало као за наше схватање у томе битно. То управо лежи у бити »историјског стварања појмова«, које за своје методске сврхе не настоји да стварност уклопи у аспектне родне појмове, него да је уврсти

дефиницији” коју дају Патрик Лав и сарадници, спиритуалност укључује

порив за смислом, аутентичношћу, сврхом, целовитошћу и самопревазилажењем. Укључује нашу самосвест и жељу да се повежемо са другима. (Love et al. 2005: 197)

Роберт Вутноу је нагласио моменат превазилажења овосветовног и формулисао дефиницију по којој се спиритуалност односи на

стање повезаности са божанским, натприродним или трансцендентним поретком стварности или, другачије, као осећај или свест о надреалности која превазилази живот како је он обично доживљен. (Wuthnow 2003: 307)

Линда Вудхед је идентификовала заједничке елементе који садрже модерне форме спиритуалности – субјективизам и холизам:

оно што одликује савремене облике спиритуалности и уједињује их упркос њиховим све значајнијим разликама је придавање већег значаја унутрашњем, субјективном животу него спољашњим ауторитетима – било друштвеним или симболичким. Ова субјективна заинтересованост се доследно артикулише у смислу ‘холистичког’ бављења (а) телом, умом (mind) и духом (spirit) као целином и (б) сопством у односу на веће целине, које се налазе у распону од интимних других до целог универзума. (Woodhead 2010: 38)

Мерedit МекГвајер је при одређивању садржаја појма спиритуалности утврдила четири карактеристике: 1) Религијски *еклектицизам* (слободан избор и комбиновање елемената из етаблираних верских традиција, источњачких религија, популарне психологије, феминистичких и еколошких доктрина, естетских сензибилитета, фолклора, ...), 2) *Материјалност* („унутарсветовност”, поклањање пажње телу, чулност/путеност, позитивно вредновање свакодневних кућних активности – као што је, на пример, спремање и конзумирање хране), 3) *Прагматична усмереност* (нпр. на решавање здравствених или финансијских проблема) и 4) *Брисање границе између светог и световног* (McGuire 2008: 223-227).

Вутер Ханеграф је, пошавши од чувеног Герцовог (Geertz) одређења религије¹⁸⁵, дао одређење *Религије* (као општег појма), *посебне религије* (везане за одређену институцију) и *спиритуалности* (као праксе¹⁸⁶):

у конкретне генетичке везе одувијек и неизбјеживо специфично *индивидуалне* обојености” (Weber 1989b: 18).

¹⁸⁵ „[Р]елигија је: (1) систем симбола који делује тако да (2) у људима успостави снажна прожимајућа и дуготрајна расположења и мотивације (3) тиме што формулише појмове о општем поретку егзистенције и (4) обавија ове појмове таквом ауром фактуалности да се (5) расположења и мотивације чине јединствено реалистичним” (Герц 1998: 124).

¹⁸⁶ „Под ‘праксом’ подразумевам било коју кохерентну и сложену форму друштвено установљене кооперативне људске делатности којом се остварују добра која се налазе у унутрашњем односу са том активностима током покушаја да се постигну они стандарди изврности који одговарају и који делимично дефинишу тај облик делатности са резултатом систематског проширивања људских моћи да остваре ту изврност и људских схватања обухваћених циљева и добара” (Макингајер 2006: 240). Праксе

Религија (Religion) = било који симболички систем који врши утицај на људско делање тако што пружа могућности за ритуално одржавање везе између свакодневног света и једног општијег надискуственог значењског оквира.

Посебна религија (A religion) = било који симболички систем, отелотворен у једној друштвеној установи, који врши утицај на људско делање тако што пружа могућности за ритуално одржавање везе између свакодневног света и једног општијег надискуственог значењског оквира.

Спиритуалност (A spirituality) = било која људска пракса која одржава контакт између свакодневног света и једног општијег надискуственог значењског оквира кроз индивидуалну манипулацију симболичким системима.

(Hanegraaf 1999a: 147)

Зорица Ивановић и Лидија Радуловић (2014: 176) преузимају схватање духовности (спиритуалности) Ханса Стифос-Хенсена и

по појмом духовности подразумева[ју] концепт који је шири од религије (Stiffos-Hensen 1999, 28, 29); [који се схвата] као „субјективни доживљај света“; као потрага за искуством успостављања везе са „богом“ у себи, са свеприступном неодређеном силом и енергијом, као потрагу за значењем и одговорима на суштинска егзистенцијална питања.

Контрастирање спиритуалности и религије, као комплементарних појмова, може да буде корисно при покушају одређивања њиховог садржаја. Тако је Ајлин Баркер конструисала идеалне типове¹⁸⁷ *религиозности и спиритуалности*, као супротности које се узајамно успостављају:

произлазе из друштвеног контекста. Поменути „добра“, по Макинтајеру (MacIntyre), треба бранити од коруптивног дејства које „институције“ имају на њих, пошто се установе „карактеристично и нужно“ баве „спољашњим добрима“: „Оне обезбеђују стицање новца и других материјалних добара; оне су структурисане у смислу моћи и статуса и оне дистрибуирају новац, моћ и статус као награде (...) ниједна пракса не може да опстане током било ког времена ако је не подржавају институције. (...) [И]нституције и праксе карактеристично формирају један јединствени каузални поредак у којем су идеали и креативност праксе увек рањиви на грамзивост институције, у којем је кооперативна брига за заједничка добра праксе увек рањива на компетитивни карактер институције” (248-249).

¹⁸⁷ Идеални тип се добија „једностраним *истицањем једног или појединих стајалишта* и уједињењем читавог низа дифузних, дискретних, овдје више, тамо мање присутних, мјестимице одсутних *појединачних* појава, које се, у складу с једнострано истакнутим стајалиштима, склапају у *појмовну слику (Gedankenbild)*; аналитички конструкт – М. Ј.) која је у себи јединствена. У својој појмовној чистоћи та се појмовна слика не може наћи нигдје у збиљи” (Weber 1989a: 62).

Табела 7: Идеалнотипско разликовање библијске религиозности и спиритуалности које указује на супротности у теолошким и друштвеним усмерењима (Barker 2004: 26)

| | Религиозност (Светог Писма) | Спиритуалност |
|-------------------------------|---|--|
| <i>Божанско</i> | Трансцендентно и посебно | Иманентно и космичко |
| <i>Извор</i> | Изван | Изнутра |
| <i>Корени</i> | Творевина | Стварање |
| <i>Извор знања</i> | Свети списи/откровење | Доживљај/мистицизам |
| <i>Ауторитет</i> | Догма/свештенство/традиција | Лично искуство |
| <i>Теодицеја</i> | Зло/грех/Сатана | Одсуство склада, равнотеже и/ли свести |
| <i>Живот после смрти</i> | Спасење/васкрсење/ проклетство | Реинкарнација/сеоба (душе)/ Мокша* |
| <i>Време</i> | Темпорално/историјско | Вечно/а-историјско |
| <i>Промена</i> | Линеарна: прошлост/садашњост/ будућност | Циклична: некада/сада/некада |
| <i>Перспектива</i> | Аналитичка | Холистичка/синкретистичка |
| <i>Антропологија</i> | Човек по лику Божијем | Људи као део Природе |
| <i>Разликовање</i> | Дихотомно: Они/ми | Комплементарно: Ми (они=они/ми) |
| <i>Пол/род</i> | Мушко/(женско) | Женски~(мушки) |
| <i>Односи</i> | Контролисање | Везивање („дељење”) |
| <i>Друштвени идентитет</i> | Група (чланство на основу традиције) | Унутрашње „ја” / „истинско сопство” |
| <i>Контрола</i> | Спољашњи ауторитет | Унутрашња одговорност |
| <i>Организациона јединица</i> | Установа/породица | Индивидуа |
| <i>Место богослужења</i> | Синагога; црква; џамија | Неформална грађевина; храм; светилиште; отворени простор |
| <i>Комуникација</i> | Вертикална хијерархија | Хоризонтално умрежавање |

* Мокша – санскритска реч која значи „ослобађање или пуштање”. Термин се односио на стање просветљења које је циљ свих индијских религија. (Риз 2004: 557). Ради се о „искакању” из вечног тока рађања, умирања и поновног рађања (*самсара*) – свеколике патње и ограничености постојања у свету. Иначе, *самсара* – од санскритског *sat* – („заједно”) и *sr* („ићи”, „трчати”, „тећи”) (Риз 2004: 746).

Наведена листа одлика би, након увида у додатну релевантну литературу, могла да буде допуњена следећим:

Табела 7а: Допунске одлике идеалнотипског пара религија-спиритуалност

(на основу: Boy 2012a; 2012b; Dillon & Wink 2003; Giordan 2007; Giordan & Pace 2012; Giordan & Swatos 2012; Heelas 2000; 2002; 2004; Heelas & Woodhead 2001; Hunt 2003; Knoblauch 2008: 145-146; Knoblauch 2010; Лакроа 2001; Marler & Hadaway 2002; McGuire 2008; Ondrašínova 2011; Roof 1999; 2003; Taylor 2000; 2003; Тејлор 2011: 506-537; Woodhead 2010; Zinnbauer *et al.* 1997)

| Религија | Спиритуалност |
|--|---|
| живот вођен надличним (<i>supra-self</i>) | сакрализација живота сâмог |
| ослањање на традицију | иновација/креација/избор и детрадиционализација |
| борављење на једном месту/настањивање (<i>dwelling</i>) | трагање (<i>seeking</i>) ¹⁸⁸ |
| институција и формална организација (као посредници спасења – <i>extra ecclesiam nulla salus</i>) | дифузна заједница индивидуа (лично искуство трансцендентног) |
| религија у „својој” сфери/пољу (сакрално одвојено од профаног) | холизам (прожимање светог и световног) |
| харизма ограничена на виртуозе (које легитимише религијска организација) | харизма: генерализована и субјективизована ¹⁸⁹ |
| ауторитативно наметање начина живљења (кроз прописану догму и ритуале) | (релативно) неауторитативно упућивање („пут самопомоћи”) |
| спољашњи ауторитет и прихватање хијерархије | унутрашњи ауторитет ¹⁹⁰ и антихијерархијски став |
| одложено задовољење – припрема за „прави” онострани живот | задовољавање непосредних потреба живота овде-и-сада (тренутачност искуства) |
| живот вођен улогама, дужностима и обавезама (<i>life as ...</i>) | живот – суштински лична ствар (<i>life</i>) |

Језиком „обичног” човека¹⁹¹ – једног од учесника истраживања спиритуалности

¹⁸⁸ Роберт Вутноу, који је иначе „сковао” термине *седеоци* (*dwellers*) и *трагачи* (*seekers*) у *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s* (1998), наводи да је разлика између њих лирски приказана у *Пјесми над пјесмама*, у причи о Суламки, која најпре ужива у сигурности свог духовног дома (... *постеља наша зелени се. Греде су нам у кућама кедрове, даске су нам јелове*), да би касније лутала и неуморно тражила топлину коју је изгубила (*Сада ћу устати, на идем по граду, по трговима и по улицама тражићу онога кога љуби душа моја...*) (према: Roof 2003: 139). Нобутака Иноуе пише о „путовању ка унутрашњем светом простору“ (“*journeying to inner sacred space*”; Inoue 2000: 24).

¹⁸⁹ Врло слично Трелчовом (Troeltsch) трећем типу религијске организације/религиозности: „мистицизму” (*Mystik*) (поред „цркве” [*Kirche*] и „секте” [*Sekte*]). Мистицизам представља реакцију на постварење религијског живота у култовима, ритуалима, митовима и догмама. Увек је, као један облик радикалног индивидуализма, супротстављен масама. Стоји у односу изборне сродности/афинитета (*Wahlverwandtschaft*; о овом концепту видети: Howe 1978) са аутономијом науке и, као такав, пружа „азил” за религиозност научно образованих слојева. Трелч, у *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, мистицизам описује као „тајну религију образованих класа” (цитирано према: Besecke 2005: 187). Мистицизам је усмерен ка унутрашњем и емотивном, и „живи” у слободи духа и савести. Видети: Adair-Totteff 2002; Daiber 2002; Hervieu-Léger 2003: 170-172; Robertson 1975; Rendtorff 2004; Zachhuber 2013.

¹⁹⁰ „[О]но што човек не сазна у самом себи, то уопште не може сазнати” (Фојербах 1974: 88).

америчких бејби-бумера¹⁹² – разлика између *религије* и *спиритуалности* може да се изрази овако:

Па, религија је, по мени, учење и традиција, клањање, и мораш тако да радиш ствари. Спиритуалност је унутрашњи осећај, трпеливост за какво год схватање имаш у свом свету, у свом уму, и како год ти се чини да је добро. Ово би могао да буде неуобичајен пример, али традиционална слика Исуса, човека са брадом. Па ако га замислиш на другачији начин, то је у реду. Ту нема тих ограничења. Да мораш да верујеш у то тако и само тако. Спиритуалност је, мислим, оно што те прожима и подиже и тера те да будеш боља особа, отворенија особа. Не мислим да религија то ради. Религија ти каже шта да радиш и кад да радиш, кад да клечиш, кад да се усправиш, све те ствари. Пуно правила. (Roof 1999: 137)

Руф је, на основу података о спиритуалности и религиозности добијених у наведеном истраживању, утврдио постојање четири типа идентитета:

Табела 8: Упоредни приказ „унутрашњих” и „спољашњих” идентитета (Roof 1999: 178)

| | | Спиритуални идентитет | |
|----------------------|----|---|--|
| | | Да | Не |
| Религијски идентитет | Да | 1а. Поново-рођени (Born-again) хришћани, укључујући евангелисте, пентакосталце, нео-пентакосталце, харизматике 1б. Већински (Mainstream) верници | 3. Догматисти, укључујући фундаменталисте, институционалисте, моралисте и неотрадиционалисте |
| | Не | 2. Метафизички верници Спиритуални трагаоци | 4. Секуларисти |

Друштвени услови који су омогућили испољавање спиритуалности као „социјалног облика” религије би, према Томасу Лукману требало да се траже у променама у: привреди, односима државе и цркве, породичне структуре, процесима урбанизације, итд, које су се десиле у последња два века. На повећавање значаја личне религиозности је свакако утицао свеопшти процес модернизације, но две основне компоненте тог процеса су најдиректније везане за тај облик веровања:

¹⁹¹ Феномен бивања *спиритуалним/-ом, али не и религиозним/-ом* је постао толико видљив да је већ прихваћен акроним “SBNR” за “Spiritual-but-not-religious”. На Википедији постоји страница/одредница „Спиритуална/-ан, али не и религиозна/-ан” (http://en.wikipedia.org/wiki/Spiritual_but_not_religious), креиран је Фејсбук профил (<https://www.facebook.com/SBNR.org>) и интернет сајт (<http://www.sbnr.org/>) у чијем опису стоји: “SBNR.org serves the global population of individuals who walk a spiritual path outside traditional religion. This is your home for open source spirituality”.

¹⁹² Бејби-бум генерација: рођени у периоду од 1946. до 1964. године, у време „експлозије” наталитета после завршетка Другог светског рата.

1) функционална специјализација главних јавних подручја, која више нису регулисана традиционалним религијским нормама (Luckmann 1979)¹⁹³ и

2) модерна врста плурализма, у коме су различити погледи на свет (барем у начелу) доступни свима (Luckmann 2003: 280)¹⁹⁴.

Приватизација религије је централни део опште приватизације личног живота у модерним друштвима, што је, дакако, директни корелат високог степена функционалне диференцијације друштвене структуре¹⁹⁵. Таква функционална сегментација се показала веома ненаклоњеном социјалној конструкцији мандаторних модела трансценденталне реалности, који се „аутоматски“ узимају-здро-за-готово (Luckmann 1990: 132-133). Суштинско је укидање монопола на производњу и дистрибуцију симболичких система трансцендентних стварности (Berger & Luckmann 1995) и пратеће „бујање“ светих космоса (Luckmann 1991: 176), дакле стварање њиховог (релативно) слободног тржишта. Симболичке творевине су „појединачни комади“ који чине културу као „комплет алата“ (toolbox) из које, кроз различите „стратегије делања“ (Swidler 1986), људи селективно извлаче материјал за своје „свете симболичке грађевине“. „За појединца, поглед на свет тежи да постане робна кућа значења, идеолошки асортиман из кога бира као квазиаутономна личност“ (Luckmann 1963: 158), а не обавезна и обавезујућа структура. Индивиде, тако, реинтерпретирају (апокрифне) елементе традиционалних религија на, не само неправоверне, већ врло слободне начине, сакупљају материјал из психолошке, терапеутске, магијске, маргинализоване научне праксе и старих езотеричних учења, и (пре)пакују их у приватне идиосинкратичне конструкције (Luckmann 1991: 178).

Понуђени избор религијских представа – један свети космос у слободнијем смислу те речи – потенцијални потрошачи не интернализују као целину. „Аутономни“ потрошач, уместо тога, бира одређене религијске теме из доступног асортимана и од њих прави несигуран приватни систем „ултимативних“ значења. Индивидуална религиозност тако више није реплика или приближна копија „званичног“ модела. (...) Чини се да постоји јака

¹⁹³ „[3]а индивидуално вођење живота институционална религија губи све више на плазубилности. Истина, њу се још навијешта, њезин смисао остаје, међутим, веома често само ‘реторика’, јер се предност мора дати захтјевима других институционалних подручја. У том се слиједу службени модел религије – ако уопће – преузима још само као усмена исповијед вјере” (Knoblauch 2004: 159).

¹⁹⁴ У тој ситуацији израженог (религијског) плурализма „проблем сакрализоване идентитета” је, према Хансу Мољу, „додатно закомпликован” (Mol 1976: 81).

¹⁹⁵ „Оно што се често назива ‘потребом за приватношћу’ – т. ј. ослобађање делања и веровања од надзора других – је индивидуални пандан функционалног захтева друштвене структуре за обезбеђивањем одређене мере изузимања из могућности потпуне видљивости. ‘Приватност’ није само лична склоност, мада може да буде и то. У питању је захтев друштвених система који се односи на обезбеђивање извесне мере, како то кажу у Француској, *quant-à-soi*, једног дела сопства које се држи одвојено, имуно на посматрање других” (Merton 1957: 115).

„изборна сродност” између структуралне приватизације индивидуалног живота и „сакрализације” субјективности која се слави у великом делу модерне свести. (Luckmann 1990: 134, 135; видети и: Luckmann 1967: 102)

[С]ве више људи усваја оно што би раније било сматрано неодрживим позицијама; на пример, они себе сматрају католицима док при том не прихватају многе од кључних догми, или комбинују хришћанство са будизмом, или се моле иако нису сигурни да верују. Ово не значи да људи у прошлости нису заузимали овакве позиције; данас само изгледа да је лакше бити искрен у вези тога. (Taylor 2003: 107)

Субјективно конструисани системи „ултимативних” значења су нестабилнији и мање ригидни од оних традиционалних, односно институционалних (Luckmann 1967: 105). Садржај приватизоване социјалне форме религије је хетероген, посредован медијима масовног комуницирања који изазивају емоције и тренутне сензације, а све то са врло ниским степеном конзистенције елемената који га чине (Luckmann 2003: 281). Пошто изостаје подршка и потврда примарних јавних институција, ти системи налазе привремену и пролазну „структуру плаузибилитета” у другим „аутономним” индивидуама – друштвени „носиоци”¹⁹⁶ индивидуалне религиозности су друге особе, које се налазе у приватној сфери (Luckmann 1967: 106).

Треба поменути да наведени друштвени услови представљају „плодно тло” за још једну холистичку религијску опцију: фундаментализам или нео-традиционализам, који је дијаметрално супротан описаној индивидуалној религиозности. „Изгледа да релативно нагли нестанак религијских легитимација свакодневног живота узрокује антимодернистичке реакције значајних сегмената популација земаља у процесу модернизације” (Luckmann 1996: 76), односно становништва „традиционалних друштава у транзицији” (Luckmann 2003: 282).

„Бити религиозан”, у време брзих друштвених и културних промена, почиње да значи држати се спољашњих облика доктрине, морала и институције до тачке одсуства било каквог озбиљног бављења вером, или осећања вере као животне стварности. Стратегије делања су ригидне и буквално наметнуте. (Roof 2003: 146)

Ситуација земаља југоисточне Европе/западног Балкана, где постоји јако блиска веза религијског и етничког¹⁹⁷, погодује даљем учвршћивању традиционалистичке

¹⁹⁶ Термин који употребљава Вебер да би нагласио повезаност одређених идеја са одређеним друштвеним групама које су њихови „носиоци/носачи” (нем. *Träger*, енг. *carrier*). На пример, аскетски протестантизам је имао четири главна носиоца: калвинисте (одређене врсте), пијетисте, методисте и одређене секте које укључују баптисте, меноните и квекере (Weber 1989b: 136-137).

¹⁹⁷ „[П]остоји веза између религије и сексуалности (и нације) која потребује даље испитивање, не зато што су религијско и еротско супротстављени појмови, већ зато што су религиозни национализми организовани око еротског дискурса, хетеронормативности, патријархалне (често милитаризоване)

религиозности (Перица 2006; Friedland 2011; Gavrilović, Jovanović & Todorović, у штампи).

Специфичност наше ситуације у погледу промена у структури религиозности лежи у томе што је рецепција промена на религијском плану виђена увек, мање или више у контексту опстанка нације. То једноставно значи да је свака промена схваћена као манипулација и завера, да је за све што се догађа крив именовани кривац. Природа етничке религије какво је српско православље налаже да сваки политички притисак, национални губитак истовремено представља и атак на религију. И обрнуто. (Ђорђевић 2001: 56)

Од не малог значаја је и чињеница да друштво у Србији на религијском плану карактерише „ограничени плурализам”¹⁹⁸. Наиме, Република Србија у Закону о црквама и верским заједницама (Члан 10) признаје и изричито наводи седам „традиционалних“ верских заједница (оних које су могле да докажу своје присуство у Србији у периоду од 1836. до 1930. године [Buchenu 2014: 77]):

Традиционалне цркве су оне које у Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона, и то: Српска Православна Црква, Римокатоличка Црква, Словачка Евангеличка Црква а. в., Реформатска Хришћанска Црква и Евангеличка Хришћанска Црква а. в. Традиционалне верске заједнице су оне које у Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона, и то Исламска верска заједница и Јеврејска верска заједница.

Поред ових верских заједница, којима је омогућен аутоматски упис у Регистар цркава и верских заједница, Министарство вера је овај статус дало и Епархији Румунске православне цркве Дакија Феликс (Daciei Felix), са седиштем у Румунији и административним седиштем у Вршцу, фактички ограниченом на подручје Баната. До 2010. године у регистар је уписано још 16 конфесионалних заједница (Кубурић 2010: 144), а након тога, до фебруара 2015. године још једна.¹⁹⁹

У вези са оваквим стањем ствари *Европска комисија против расизма и нетолеранције (European Commission against Racism and Intolerance – ECRI)* у свом извештају о Србији из 2011. године, под ставком 117. наводи²⁰⁰:

мушкости, и родне хијерархије друштва. (...) [Р]елигиозни национализам се може схватити као сексуални национализам који одбацује не-нормативне сексуалности” (Sremac 2014). „[Ш]то су религије више заинтересоване за сакрализоване друштвеног или групног идентитета, више ће се залагати за сексуалну уздржаност. С друге стране, што више наглашавају лични идентитет, више ће наглашавати светост сексуалног задовољења” (Mol 1976: 155-156).

¹⁹⁸ Православље је, иначе, без историјског искуства (религијског) плурализма, те се, у великој мери неприпремљено, „хвата у коштац” са истим (Berger 2005; видети и: Tomka 1995: 23-24).

¹⁹⁹ Списак цркава и верских заједница у Србији може да се нађе на интернет страници Министарства правде, на веб-адреси: <http://www.mpravde.gov.rs/registar.php?id=1138> (последња посета: 26.2.2015).

²⁰⁰ Захваљујем Драгољубу Б. Ђорђевићу за упућивање на овај документ.

Српска православна црква наставља да игра доминантну улогу у српском друштву. На пример, румунска православна епархија Дакија Феликс регистрована је у априлу 2000. године и додељена јој је једнакост са „традиционалним“ црквама и верским заједницама. Пре тога, члан 2. релевантних прописа предвиђао је да се „уз сагласност Српске православне цркве, организациона јединица Румунске православне цркве у Банату уписује у регистар“. У вези с тим, специјални извештај УН за слободу вероисповести или уверења нагласио је да држава не сме условљавати давање одређених права, укључујући регистрацију верске заједнице и признавање њеног правног статуса, пристанком неке друге верске заједнице. Специјални извештај је приметио да је то стандардни приступ који примењује Министарство вера. (ECRI 2011: 33)

Иначе, регистрација верских заједница није обавезна, али оне које се не региструју наилазе на тешкоће када покушају да отворе рачун у банци, да се баве купопродајом имовине или да објављују различите врсте публикација. Закон о имовини и порезу ослобађа од плаћања пореза на имовину и додату вредност (ПДВ) само „традиционалне“ верске заједнице, то јест само њима омогућује тражење повраћаја пореза. Оваква државна политика не даје „ветар у леђа“ плурализацији, већ „цементира“ монополистичку позицију доминантне конфесије, а „традиционалне“ верске заједнице чини „једнакијим“ од оних које нису „традиционалне“²⁰¹. Држава се поставила као крајњи арбитар по питању одређења „правих“ или „истинских“ (genuine) религија, којима је, узевши „традицију“ као главни критеријум, дала предност у односу на оне које, *per definitionem*, то нису – што је еклатантан пример случаја у којима дефиниције религије имају политички значај – представљају средство у борбама за моћ/власт (Barker 1994; Beckford 1999).

С друге стране, у „немирна времена“ сећање/памћење (memory), па тиме и традиција, постају проблематични (Hervieu-Léger 2008b), што „отвара пут“ за осмишљавање нових облика вере и религиозности, из потребе

да се постулати, догме и конфесије хришћанства преиспитају према потребама новог времена, а са циљем да се стигне до религијског промишљања и осмишљавања света према захтевима једне посве нове реалности, много другачије од оне која је те постулате, догме и конфесије изнедрила и подржавала. (Ђорђевић 2001: 51)

Незадрживи процеси модернизације, од којих су најбитнији диференцијација и плурализација, доносе промене у „религијско поље“ (Bourdieu 1991) у коме се актери престојавају, регрупишу и мењају стратегије и улоге:

Управо је ова тенденција ка *функционалној диференцијацији, културној*

²⁰¹ Занимљиво је да је Србија још 1878. године, на Берлинском конгресу, прихватила обавезу гарантовања права верским мањинама (Ђорђевић 2005а: 195 п4).

плурализацији и индивидуализацији оно са чиме цркве у земљама централне и источне Европе често имају проблема. Неретко, оне желе да имају *водећи морални утицај на цело друштво*, да легитимишу политички поредак на религијској основи, те да друштву пруже духовне (mental) основе. Због ове намере, међутим, оне све више наилазе на социјални отпор што се друштва европског Истока више модернизују. Док су, у почетним фазама преврата, цркве често биле виђене као заговорнице модернизације и отварања ка Западу, оне су, у међувремену, постале *критичне према западњачким тенденцијама* у земљама централне и источне Европе. Ово се, наравно, посебно односи на православне земље. (Pollack 2001: 158-159)

Грчки филозоф и православни теолог Христо Јанарас (Γιανναράς), са нескривеним жаљењем, такође констатује пораст, чак превагу, религијског индивидуализма у земљама посткомунистичке Европе:

Морамо да признамо да је улога хришћанских цркава и вероисповести у посткомунистичкој Европи маргинална. Чак и међу активним верницима, њихова религиозност је ограничена на врло приватне животне аспекте. Они из религије извлаче индивидуална „верења” и моралност у индивидуалном понашању, али не и давање смисла и рангирање својих потреба. (...) Сви смо ми, усуђујем се да генерализујем, конзументи света и живота, а не *учесници у односима заједништва* живота и света. Чак је и сама религиозност понуђена за потрошњу – конзумација осећања, емоција, убеђења, психолошког хвалисања и моралне исправности. (Јанарас 2014: 33)

Док српски социолог религије Драгољуб Ђорђевић предвиђа „светлу будућност” источног хришћанства управо као, на један посебан начин, индивидуализоване религије:

Социолози веле да такво конфесионално православље, налик католичанству и протестантизму, не може рачунати на надоласеће време и успех – очекујући да у једном тренутку васколика васељена буде православна. И савремени православни богослови признају да више не може опстати идеја о свеобухватној хришћанској цивилизацији. Значајнији од ове идеје јесте став о хришћанству као и надаље пресудном фактору у човечанству: и даље ће оно бити најживотнија духовна сила на планети, биће главни чувар цивилизације док нације долазе и одлазе; пружиће свету везу са историјом; његова вера даће „милионима људи осећај равнотеже постојаности и смисла усред све опаснијег и тежег света“ (Robert Linder, *Religije svijeta*, 1987). У том контексту, супротно од претходних нада, изгледи православља су више него повољни ако се не своди искључиво на хришћанство закона и обичаја, масовну социолошку религиозност спољашњег типа, него и на истрајно „ослобођење унутарњег човека у православној духовности“ (Ђорђевић, у: Мимица и Богдановић 2007: 437)²⁰²

²⁰² Навод је из одреднице „Православље“ из *Социолошког речника*, која је заједно са већином одредница из социологије религије најпре објављена 2003. године у часопису *Теме* 27(3), стр. 372-375. (видети: Ђорђевић 2003). Мирко Благојевић, у складу са Ђорђевићем, износи општију тврдњу о месту религије у постсоцијалистичким друштвима: „Успон конвенционалне религије у постсоцијализму је привремене нарави и она се мора распасти кад се распадне друштвена заједница као њен социјални основ у процесу

Православље је, иначе, „плодно тло” за оне облике религиозности које бисмо, сходно раније наведеном, могли да подведемо под концепт спиритуалности. Особености ове хришћанске конфесије због којих се јавља поменута „изборна сродност” су следећи:

1) *Синкретички, или еклектички, карактер* православља, посебно изражен у његовој српској варијанти кроз мноштво „покрштених” паганских елемената (Бандић 2004), попут славе или светосавског култа. Култура на „православним просторима” од верника „просто захтева да у нешто верује” (Babosov, у: Borowik 2002: 501) и то веровање нема традиционално религијски карактер, већ је пре „мистични елемент погледа на свет”.

[Н]ародна религија [се] не може назвати ни хришћанском, бар не у дословном значењу. Срби нису једноставно напустили своју паганску веру и заменили је новом. Хришћанска религија је врло тешко и врло споро продирала у народне масе, тако да процес християнизације никад и није у потпуности довршен. Српски сељаци су, на пример, веровали у хришћанског Бога, али је тај њихов бог личио на неко паганско божанство; поштовали су црквене [празнике] али су их празновали тако што су приносили одређене жртве и упражњавали магију. Уважавали су хришћанског свештеника, али су очекивали од њега да – попут каквог паганског врача – изазива кишу, прави хамајлије или суделује у „убијању” повампиреног покојника. Другим речима, народ је прихватио хришћанство, али га је често интерпретирао на нехришћански начин. (Бандић 2010: 72)

2) *Одсуство јединствене, ригидне и рационалне догме* (каква постоји у католицизму). Тако, на пример, Сергиј Булгаков пише о „духовном естетизму” – о основном идеалу православља као „религијско-естетском”, те о „равнодушности према захтевима практичности и, нарочито према методичком васпитању религијске воље” (Булгаков 1991: 227)²⁰³. „Православље, пре свега, васпитава *срце*, и у томе је његово главно обележје” (228). У питању је, дакле, један дифузан и холистички идејни склоп са наглашеном емотивном и афективном компонентом.

[А]ко православље себе не види као вероисповест, као складиште догми које је прописала православна црква, већ као тип културе који укључује „обичаје, животне склоности и вредности (...), карактер заједнице, (...) однос са природом, светом, поезију, начин бивствовања” – онда има смисла издавати се

стварања нових партикуларних социјалних група које ће имати своје посебне трансцендентне светове а заједничке, тоталне, надсвојујуће вредности ће све више еродирати пошто неће бити ‘глобалне заједнице’” (Благојевић 2004: 392).

²⁰³ О одсуству социјалног учења у православљу и новијим покушајима његовог утемељивања и развијања, видети: Ђорђевић и Јовановић 2010.

за „православца/неверника”²⁰⁴ (...). Такво схватање православља је уписано дубоко у национални дух, чији главни део чини оно што украјински научници зову *менталитет*, појам који може да се дефинише као свеобухватна спиритуалност. (Borowik 2002: 504)

3) *Слабо развијена сазнајна компонента* православне религијске културе која се огледа у генералном непознавању богословских поставки међу верницима.

Очигледно је (...) да необавезујући карактер народног православља омогућава вернику, појединцу, да интерпретира православну веру на свој начин, без бојазни да ће његова „јерес” изазвати одијум код његових ближњих. (Бандић 2010: 59)

На искуственом социолошком пољу се (...) показује да познавање догматског језгра властите вере није кључан чинилац религиозности. (...) Когнитивна скала религиозности (...) је у слабој корелацији са осталим скалама религиозности као и са укупном религиозношћу. Из ове чињенице (...) [следе – М. Ј.] два закључка: прво, да не постоји директна повезаност између познавања теолошке доктрине религије и религиозности, и друго, да познавање властите религије није кључан чинилац религиозности: веза може да постоји, али није нужна. (Благојевић 2004: 298)

Антиверска социјализација становништва можда није увек производила заклете атеисте (у ствари, постоји мало тога, што би се могло сматрати успешно укоренењем антагонизмом против опијума за масе – много мање од антиклерикализма који се може срести у појединим деловима Француске или Италије, на пример); али је државни социјализам произвео генерације лица неупућених у основне поставке Библије, са мало, или без икаквог, знања о властитим верским традицијама и ритуалима, и без познавања верских или духовних концепата за истраживање трансцендентног. (Баркер 1998:128)

Људима у Србији су, углавном, непознате и историјске чињеница које се тичу историје хришћанства и православне цркве, па Радмила Радић, парафразирајући Грејс Дејви као доминантан облик религиозности наводи „припадање без веровања и познавања”²⁰⁵:

повећана религиозност грађана Србије која је регистрована у истраживањима и званичној статистици, не значи ипак много више од етно-националне идентификације и више је последица идеолошко-политичке климе и конформизма него што је одраз дубљих и трајнијих личних уверења и

²⁰⁴ Као, на пример, наш социолог Драгољуб Б. Ђорђевић: „Када бисте ме сада анкетирали, мада ја то најчешће радим са другима, ја бих слободно рекао да признајем конфесионални *background*, а у ствари нисам религиозна особа; артикулисано знам да моја *својта* вековима припада православљу и да сам ја више или мање обојен културним и духовним православним одликама; јесам православцац – нисам актуелно религиозан” (Ђорђевић 2005б: 133). Нешто су мање елаборирани били црногорски политичари Момир Булатовић, који је изјавио: „Ја сам православни атеиста”, и његов колега Светозар Маровић који се изјашњавао као „православни комуниста” (Ђорђевић 2011).

²⁰⁵ Слична је ситуација и у Русији: „[Р]елигиозност већине Руса је еклектична, њихова повезаност са православном црквом је донекле теоријска и њихово религијско знање је површно. Тек незнатна мањина руског становништва може да се опише као религиозна у традиционалном смислу” (Borowik 2002: 500).

вредности, тј. да „нова религиозност остаје углавном нетакнута од хришћанског учења“ али и познавања историје хришћанства и православља. (Радић 2010: 126; видети и Бандић 2010: 13-14)

Чини се корисним упоредити „степен спиритуалности” у земљама (постмодерног) Запада са оним у (транзиционој) Србији, као својеврсна емпиријска илустрација горе наведеног.

Два холандска социолога, Дик Хаутман и Стеф Ауперс, су на основу питања из упитника коришћеног у *Светској студији вредности (World Values Survey)*, конструисали 5 индикатора на основу којих су измерили²⁰⁶ степен „наклоности постхришћанској спиритуалности” (Houtman & Aupers 2007: 311). С обзиром да потпуно иста питања постоје и у упитнику који је био инструмент у *Европском истраживању вредности (European Values Study)* спроведеног у Србији 2008. године, могуће је упоредити налазе:

Табела 9: Показатељи склоности постхришћанској спиритуалности
(Houtman & Aupers 2007: 312; учесталости за Србију израчунате на основу података: European Values Study 2008: Serbia [EVS 2008])

| Показатељи | 14 западних земаља* | | | Србија** | | |
|---|---------------------|----------------|------------|-----------------|----------------|------------|
| | % без склоности | % са склоношћу | % валидних | % без склоности | % са склоношћу | % валидних |
| 1. Верује у постојање неке врсте духа или животне силе | 68,0 | 32,0 | 90,3 | 37,9 | 56,7 | 94,7 |
| 2. Верује у живот после смрти, али мисли да цркве не одговарају адекватно на духовне потребе људи | 83,7 | 16,3 | 69,9 | 70,0 | 5,2 | 84,1 |
| 3. Верује у реинкарнацију, али не верује у Бога | 97,0 | 3,0 | 69,9 | 78,7 | 0,3 | 85,2 |

²⁰⁶ Више о мерењу спиритуалности видети у: Houtman & Mascini 2002; Houtman, Heelas & Achterberg 2012; Ketola 2007.

* Подаци *World Values Survey* за три спроведена таласа: 1981, 1990 и 2000. године. Обухваћено је укупно 61352 испитаника из: Француске, Велике Британије, Западне Немачке, Италије, Холандије, Данске, Белгије, Шпаније, Ирске, Сједињених Америчких Држава, Канаде, Норвешке, Шведске и Исланда.

** База са подацима је доступна за преузимање на сајту: www.europeanvaluesstudy.eu Узорак је чинило 1512 испитаника. Показатељи су изведени из одговарајућих променљивих, на исти начин као што је наведено у: Houtman & Aupers 2007: 311.

| | | | | | | |
|--|------|------|------|------|------|------|
| 4. Не припада верској заједници, али се не сматра убеђеним/-ом атеистом/-кињом | 85,0 | 15,0 | 92,3 | 67,6 | 25,7 | 94,5 |
| 5. Не сматра се убеђеном/-им атеисткињом/-ом, али има не баш велико или никакво поверење у цркву | 58,9 | 41,1 | 89,7 | 63,9 | 33,6 | 94,5 |
| 6. Има сопствени начин повезивања с божанским светом без посредовања цркве или верских обреда (потпуно или делимично слагање) ^{***} | - | - | - | 54,9 | 34,2 | 89,2 |
| 7. Сматра се духовним/-ом, тј. веома је или донекле заинтересован/-а за свето или натприродно ^{***} | - | - | - | 39,3 | 58,0 | 97,2 |

Оно што може да буде примећено је сличност готово занемарљиве учесталости трећег индикатора (вера у реинкарнацију, без веровања у бога) и приближних процентуалних вредности за пети показатељ (одсуство поверења у цркву, али не и атеизам) на Западу и у Србији²⁰⁷. Док се, с једне стране, у Србији бележи слабије присуство трећег показатеља (веровање у загробни живот уз став да цркве не одговарају на духовне потребе људи – 5,2%) у односу на западне земље (16,3%), на другој страни четврти (неприпадање верској заједници, али не и атеизам – 25,7% : 15%) и посебно први показатељ (веровање у постојање неке врсте духа или животне силе – 56,7%²⁰⁸ : 32%) показују видно већу учесталост у Србији у односу на западноевропске земље и северну Америку.

Иако се, према признању самих аутора, ради о прилично грубим индикаторима спиритуалности²⁰⁹, ипак је спроведена анализа линеарне регресије²¹⁰. Изведен показатељи (дихотомне варијабле) су стандардизоване и резултујући *z*-скорови су комбиновани (сабрани и трансформисани), тако да је добијена скала са вредностима од 0 до 10 – *индекс постхришћанске спиритуалности*, која је анализи третирана као зависна варијабла.

Као независне варијабле узети су старост испитаника, пол, образовање, ниво прихода и величина насеља. Анализа варијансе указује на значајност *F* статистике, за

^{***} Два последња показатеља (6. и 7.) не постоје код Хаутмана и Ауперса, али их има у EVS упитнику, тако да су укључени као додатни индикатори учесталости спиритуалности у Србији.

²⁰⁷ Петом је врло блиска процентуална вредност додатног шестог показатеља.

²⁰⁸ Упоредити са учесталошћу седмог, последњег показатеља у Табели 9.

²⁰⁹ Док су Хаутман и Ауперс на тесту поузданости пет индикатора (Кронбах алфа) добили ниску вредност (0,42; вредност мања од 0,5 упућује на незадовољавајући ниво интерне конзистенције), исти тест поузданости индикатора, примењен на податке из Српског узорка даје још нижи резултат (0,15).

²¹⁰ Захваљујем Стеви Лукићу за помоћ око статистичке анализе.

све моделе, што значи да је коришћење модела боље од случајног погађања:

Табела 10: Анализа варијансе

ANOVA^a

| | Model | Sum of Squares | df | Mean Square | F | Sig. |
|---|------------|----------------|------|-------------|--------|-------------------|
| 1 | Regression | 14.276 | 5 | 2.855 | 3.386 | .005 ^b |
| | Residual | 996.644 | 1182 | .843 | | |
| | Total | 1010.920 | 1187 | | | |
| 2 | Regression | 14.248 | 4 | 3.562 | 4.228 | .002 ^c |
| | Residual | 996.673 | 1183 | .842 | | |
| | Total | 1010.920 | 1187 | | | |
| 3 | Regression | 14.210 | 3 | 4.737 | 5.627 | .001 ^d |
| | Residual | 996.711 | 1184 | .842 | | |
| | Total | 1010.920 | 1187 | | | |
| 4 | Regression | 12.909 | 2 | 6.455 | 7.664 | .000 ^e |
| | Residual | 998.011 | 1185 | .842 | | |
| | Total | 1010.920 | 1187 | | | |
| 5 | Regression | 11.738 | 1 | 11.738 | 13.933 | .000 ^f |
| | Residual | 999.182 | 1186 | .842 | | |
| | Total | 1010.920 | 1187 | | | |

a. Зависна променљива: Трансформација Индекса постхришћанске спиритуалности на скалу од 0 до 10

b. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи, образовање

c. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи

d. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост, Приходи

e. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост

f. Предиктори: (Constant), Насеље

Међутим, модели објашњавају само 1.2 – 1.4% варијабилитета:

Табела 11: Преглед модела

| Model | R | R Square | Adjusted R Square | Std. Error of the Estimate |
|-------|-------------------|----------|-------------------|----------------------------|
| 1 | .119 ^a | .014 | .010 | .91825 |
| 2 | .119 ^b | .014 | .011 | .91788 |
| 3 | .119 ^c | .014 | .012 | .91751 |
| 4 | .113 ^d | .013 | .011 | .91772 |
| 5 | .108 ^e | .012 | .011 | .91787 |

a. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи, образовање

b. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи

c. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост, Приходи

d. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост

e. Предиктори: (Constant), Насеље

Од потенцијалних предиктора само је варијабла која се односи на величину насеља значајна за исход, па је модел (5) који садржи само ту променљиву најбољи. Пошто је коефицијент позитиван, очекује се да у већим насељима у Србији нађемо већи индекс пост-хришћанске спиритуалности:

Табела 12: Линеарна регресија

Коефицијенти^а

| Model | | Unstandardized Coefficients | | Standardized Coefficients | t | Sig. |
|-------|------------|-----------------------------|------------|---------------------------|--------|------|
| | | B | Std. Error | Beta | | |
| 1 | (Constant) | 1.050 | .137 | | 7.652 | .000 |
| | Старост | -.002 | .002 | -.041 | -1.375 | .169 |
| | Пол | .011 | .053 | .006 | .209 | .835 |
| | Образовање | -.002 | .010 | -.006 | -.184 | .854 |
| | Приходи | -.011 | .010 | -.036 | -1.077 | .281 |
| | Насеље | .044 | .012 | .120 | 3.765 | .000 |
| 2 | (Constant) | 1.043 | .132 | | 7.908 | .000 |
| | Старост | -.002 | .002 | -.040 | -1.363 | .173 |
| | Пол | .011 | .053 | .006 | .212 | .832 |
| | Приходи | -.012 | .009 | -.038 | -1.229 | .219 |
| | Насеље | .044 | .011 | .118 | 3.908 | .000 |
| 3 | (Constant) | 1.061 | .101 | | 10.473 | .000 |
| | Старост | -.002 | .002 | -.040 | -1.366 | .172 |
| | Приходи | -.012 | .009 | -.038 | -1.243 | .214 |
| | Насеље | .044 | .011 | .119 | 3.918 | .000 |
| 4 | (Constant) | .997 | .087 | | 11.408 | .000 |
| | Старост | -.002 | .002 | -.034 | -1.179 | .239 |
| | Насеље | .040 | .011 | .107 | 3.716 | .000 |
| 5 | (Constant) | .911 | .048 | | 18.992 | .000 |
| | Насеље | .040 | .011 | .108 | 3.733 | .000 |

а. Зависна варијабла: Трансформација Индекса постхришћанске спиритуалности на скалу од 0 до 10

Анализом (логичка регресија) сваке од компоненти индекса постхришћанске спиритуалности (5 бинарних варијабли) посебно, у неким случајевима су добијени значајни односи.

За свако повећање за 1 на скали насељеног места (од мањег ка већем месту), однос шанси да ће испитаник веровати да постоји нека врста духа или животне силе је већа 1,09 пута. Варијабла пол овде није достигла значајност, као у другим моделима (в. доле), али постоји тенденција (за сада статистички незначајна) да жене имају већу шансу (1,23 пута) да верују да постоји нека врста духа или животне силе.

За други и трећи показатељ нису добијени значајни односи.

Жене имају 1,38 пута већу шансу да нису убеђени атеисти и да истовремено не припадају религиозној заједници у односу на мушкарце, а свако повећање за 1 на скали прихода смањује шансу да испитаник није убеђени атеиста и истовремено не припада религиозној заједници за 0,93 пута.

Код петог индикатора, логистичка анализа показује значај пола – ако је

испитаник жена, онда је 0,73 пута мања шанса да није убеђени атеиста и да истовремено нема поверења у цркву. Нађен је значај величине насеља, па свако повећање за 1 на скали насељеног месту (од мањег ка већем), шанса да испитаник није убеђени атеиста и да истовремено нема поверења у цркву расте 1,09 пута.

Детлеф Полак је, кроз анализу црквене и ванцрквене религиозности у земљама централне и источне Европе²¹¹ (Pollack 2003), понудио неколико теза које би могле да даље помогну у тумачењу горе наведених података учесталости постхришћанске спиритуалности.

Подаци које је он анализирао сведоче о изузетно високој заступљености ванцрквене религије у наведеним земљама (Pollack 2003: 324). Утврђена је негативна корелација између степена модернизације, који је мерен на основу нивоа *per capita* друштвеног производа, и традиционалних облика религиозности (веровање у бога) ($R^2 = 0,4082$; Pollack 2003: 326), као и вере у пророке/исцелитеље (faith healers), као индикатора старих облика ванцрквене религиозности ($R^2 = 0,2858$; Pollack 2003: 328). С друге стране, нађена је блага позитивна корелација између степена модернизације и веровања у ефекте Зен медитације и јоге, као индикатора нових ванцрквених облика религиозности ($R^2 = 0,0316$; Pollack 2003: 330). Даља анализа је показала да

У претежно католичким земљама, пораст нових облика религиозности, по свему судећи, прати другачији образац од традиционалних облика религије. У овим земљама, нови облици религиозности стоје на супрот цркви. У секуларизованим земљама [каква је и Србија – М. Ј.] они не представљају алтернативу институционализованим облицима религије или су чак укључени у њих. Ово значи да што се више смањује степен учествовања у цркви, то у већем степену долази до мешања ванцрквене религиозности са еклезијалним облицима религије и стварања синкретичке целине. (Pollack 2003: 333)

Тако, нови облици религије нису независни од религијског образовања, постају ближе везани за традиционалне облике религије и у мањем степену су засновани на последицама индивидуализације. Спиритуалност у секуларизованим делу источне и централне Европе не „отима“ вернике традиционалним црквама, али, у исто време, не доприноси компензацији губитака који су изазвани процесима секуларизације и индивидуализације. Полак, као узрок наведеној тенденцији, предлаже обухватнији феномен „закасне модернизације“ (Pollack 2003: 333). Религијска ситуација у Србији

²¹¹ Подаци су били сакупљени током јесени 2000. године у оквиру пројекта *Политичка култура у централној и источној Европи (Political Culture in Central and Eastern Europe)*, кроз испитивање репрезентативних делова популације 11 земаља: Русије, Бугарске, Румуније, Естоније, Пољске, Чешке, Словачке, Словеније, Источне Немачке, Мађарске и Албаније (Pollack 2003: 322).

би, вероватно, могла бити најуспешније тумачена и објашњена кроз тај аналитички оквир²¹².

У складу са Полаковим налазима је и тврдња Сергеја Флереа и Андреја Кирбиша о позитивној вези њу-ејца, како са религиозношћу уопште, тако и са традиционализмом:

Чини се да је њу-ејц појава која је повезана и са религиозношћу и са традиционализмом. Штавише, наши налази нас наводе на размишљање о томе како сва три конструкта – њу-ејц, религиозност, традиционализам – теже ка истом погледу на свет, који стоји у супротности са светоназором који одликује безверје, емпиризам и рационализам. (...) Може бити спекулисано да је њу-ејц облик савремене популарне религије који допуњује званичну религију гледиштима која се добро уклапају у постојећу емпиријску културу и тако формира једну еклектичку парадигму или мешавину која стоји уз званична становишта и религијска учења. (...) Наши налази сугеришу да се феномен њу-ејца може боље објаснити у оквиру, а не одвојено од, традиционалне религије и традиционализма. (Flere & Kirbiš 2009a: 167; видети и: Flere & Kirbiš 2009b)

После ових квантитативних анализа, прелазимо на излагање квалитативних метода које су коришћене у нашем истраживању проблема идентитета религиозних ЛГБТ особа у Србији.

3.3 · Методологија

Предмет истраживања – конструкција идентитета верујућих нехетеросексуалаца – је условио употребу квалитативних метода²¹³. Додатни разлог за прибегавање овим врстама метода је мањински и маргинални статус учесника истраживања. Као што пише Грејс Дејви:

Истраживања на великим узорцима становништва (...) ће пружити мало података о мањинама, сем потврде њиховог постојања. Да би се детаљније истражила мањинска група неопходно је да се примени прилично другачија

²¹² За социјалноисторијско разматрање „успорене модернизације” у Србији од 1815. до 1941, видети: Чалић 2004.

²¹³ Консултовани су следећи методолошки приручници и текстови: Бо и Вебер 2005; Стојнов 2008; Bourdieu 1996 (ово је енглески превод [прет]последњег поглавља – “Comprendre” – зборника *La Misère du monde* [Sous la direction de Pierre Bourdieu, 1993]); Bryman 2012; Bryman & Burgess 1994; Edenborough 2002; Halmi 2005; Holstein & Gubrium 2008; Hollway & Jefferson 2000; Kaufmann 1958; Kohler Riessman 2005; Münz & Pelz 1986; Philips & Hardy 2002; Primiano 1995; Ragin & Becker 1992; Ragin & Amoroso 2011; Schostak 2006; Seidman 2006; Spickard 2007; Stausberg & Engler 2011; Warren & Karner 2005; Weiss 1994; Yin 2011.

врста испитивања, што најчешће значи комбиновање истраживања ограниченијег обухвата са квалитативном методологијом. (Davie 2007: 13)

Подаци су прикупљани кроз полуструктурисане интервјуе, који су били комбинација проблемски усмереног (дубинског) и наративног интервјуа (Halmi 2005: 319-326). Пре самог разговора, тражени су општи социо-демографски подаци: старост, ниво образовања, занимање, месту рођења (село, варош, град, велики град) и, коначно место тренутно боравишта учесника истраживања.

Интервјуи су вођени на основу питања која су пружала тематске оквире за приче/нарative испитаника, који су током разговора били подстицани да елаборирају епизоде које су биле процењене као значајне за тему истраживања. „Употребна вредност” нарative у друштвено-хуманистичким дисциплинама је већ апсолвирана²¹⁴, где се провизорно дефинишу као „дискурси са јасним секвенцијалним редоследом који повезује догађаје на смислен начин за одређену публику и на тако нуде увиде о свету и/или људским искуствима о њему” (Hinchman & Hinchman, у: Elliott 2005: 3).

Наративи смештају саморазумевања и групне припадности актера у време када је сâмо делање доживљено. Наративи објашавају делања кроз специфичне језичке конвенције које актери користе да дају смисао, или причају приче о сопственим изборима и понашањима. Наративна објашњења наглашавају културне оквире који омеђују понашање, док стављају у други план различите структурне узрочне факторе. (Sam Binkley, у: Ritzer 2007: 3141)

Чарлс Тејлор као нужан услов осмишљавања нашег живота наводи његово схватање као перманентно динамичног нарative/приповести (2008: 82; видети и: Calhoun 1991). Пол Рикер, такође, сматра да „живот није више него биолошки феномен ако му није дат смисао”²¹⁵ (Ricoeur 1991a: 27), а смисао настаје кроз интерпретацију у којој нарative има привилеговану посредујућу улогу (Ricoeur 1991b: 188). Композиција заплета нарative омогућава саглашавање несагласности – разлика, променљивости, дисконтинуитета биографских случајности које кроз тај процес постају „судбина” (Рикер 2004: 154-155; видети и: Brnčić 2008). Идентитет *није у причи* која може да се исприча, већ *у нарativeној способности причања*, те он може увек да се изнова тумачи, али само у светлу приповести („културних симбола”) које нам нуди култура из које их

²¹⁴ Видети: Бер 2001: 175-182; Сремац 2012; Chase 2003; Czarniawska 2004; Elliott 2005; Franzosi 1998; Gergen 2002: 68-72; Gergen & Gergen 1983; Giddens 1991: 53-54, 76, 81, 199, 215; Gubrium & Holstein 1999; Linde 1986; Maines 1993; Mitchell 1981; Plummer 1995; 2001: 185-203; Ponticelli 1999; Sewell 1992; Wortham 2001; Yamane 2000. Класичан пример социолошког приказа људског живота као упрозореног драмског нарativeа је *Осамнаести бример Луја Бонапарте* (Маркс 1949).

²¹⁵ Упоредити са Сократовом максимом: „баш то [је] највећа срећа за човека да сваки дан води разговор о врлини и о осталим питањима о којима ви чујете да се ја разговарам и испитујем сама себе и друге, и да живот без таквога испитивања није вредан да се живи” (Платон 2004: 55; курзив М. Ј.).

црпимо. „У том смислу литература се показује као једна огромна лабораторија за мисаоне експерименте у којима су могућности варирања наративног идентитета стављене на пробу” (Рикер 2004: 155). Јединство идентитета није супстантивно, већ наративно (Ricœur 1991a: 33).

Аластер Макинтајер је на истом фону када пише да јединство појма сопства почива у јединству приповести, те да је сасвим природно замислити сопство као један наратив и, коначно, да је „[j]единство људског живота (...) јединство приповедног трагања” (Макинтајер 2006: 263; видети и: Bruner 1987; White 2008: 12, 17). Идентитет је једна еминентно наративна конструкција:

Приповјетке не само да уносе ред и смисао у наш свакодневни живот, већ чисто рефлексивно нуде грађу за наш особни идентитет. Причамо приче о својем животу себи самима и другима. Кроз ту функцију стварамо својеврстан приповједачки идентитет. Субјекти се препознају у причама које причају о себи. Постоји онолико приповједачких идентитета колико има различитих социјалних односа. Сваки приповједачки идентитет не само да нас повезује са скупом социјалних односа, већ нас такођер опскрбљује осјећајем кохерентности и стабилности. Кроз приповијетку се почињемо дефинирати, разјашњавати и стварати континуитет у нашем животу, и то представљати другима. Ми смо активни судионици друштвених акција које смо покренули ми или нетко други. Приповијетка нам омогућује да упишемо та искуства и дефинирамо сами себе. (Halmi 2005: 417)²¹⁶

Посебна пажња је била посвећена биографским епизодама релевантним за тему истраживања с обзиром на велики значај субјективних интерпретација које „животне приче” (*life stories*) садрже, а које су „градивни блокови” идентитетских конструкција. Након завршених разговора, од учесника је било затражено да напишу краћи „састав”/„исповест”/причу о евентуалним променама које су доживљавали и проблемима на које су наилазили у сфери религијских веровања и/ли пракси, те о начинима на које су покушавали да их превазиђу. На жалост, релативно мали број њих је тражени текст касније и приложио. Срећна околност је да је један блогер из Србије који је „доживео истовремено аутовање два своја идентитета: религијског и сексуалног”, на мрежу поставио своју исповест/причу/наратив „Православни педер” (Jaril 2014) која обилује материјалом корисним за ово истраживање.

[А]нализирајући сложен процес наратије у посебним случајевима, сазнајемо нешто о врстама наратива који су могући за одређене групе људи, сазнајемо о културном свету који чини њихове посебне наративе могућним – и проблематичним – на одређене начине. (Chase 2003: 290)

²¹⁶ Више о вези идентитета и наратива: Chase 2005; Ezzy 1998; Holstein & Gubrium 2000; Jonson 2005; Kohler Riessman 2002; Loseke 2007; Martin 1995; McAdams 1996; Ricœur 1991a; Ricœur 1991b; Somers 1994; White 2008.

Полуструктурисани интервјуи су вођени на основу питања која су, уз одређене модификације, преузета из истраживања о утицају Православне цркве на хомосексуалност у Србији (s.n. 2003). Следећа питања су служила као оквир за покретање и вођење разговора:

1. *Како бисте описали себе?*

Овим питањем је од учесника било тражено да се(бе) одреде/дефинишу, да пруже увид у категорије кроз које сагледавају себе. У случају, када идентитетски маркер који се тиче стигматизоване сексуалности не би био стављен у први план, био би добијен први наговештај имплицитног одбијања снажног диктата хетеронормативног поретка да се првенствено одређују, „категоришу” на основу своје сексуалне оријентације ²¹⁷. Овакав отклон од бивања дефинисаном/-им хетеронормативним институционалним поретком је касније упоређивано са одбијањем/пристанком да се религиозност дефинише у складу са догмом, односно по диктату религијске институције (видети питања 2, 4. и 5. доле). Ако, дакле, у иницијалном одговору не би биле наведене одреднице које се тичу хомо/бисексуалности, следило би подпитање: *Како се у то уклапа ваша сексуалност?* које је требало да пружи информације о томе како испитаници схватају своју сексуалност – за којим дискурсима посежу у њеном интерпретирању.

2. *Да ли се сматрате религиозном/им? У ком смислу?*

Одговор на ово питање је требало да пружи податке о карактеру религиозности испитаника и начину на који схватају религију, насупрот, на пример, некој другој духовној дисциплини (уметности, филозофији, науци, ...).

3. *Да ли су Ваши родитељи били религиозни и да ли сте били васпитавани у складу са/били изложени религијској традицији?*

Значај и улога религијске социјализације у обликовању веровања не може бити довољно наглашена, како у случају „репродукције” родитељског модела практиковања религије, тако и у случају побуне против истог. Узевши у обзир период државно диктиране секуларизације у којој су одрастале генерације родитеља учесника истраживања, подаци о религијским праксама и њиховом преношењу у оквиру секвенцијалних генерација у породици доприносе бољем разумевању процеса

²¹⁷ О одбијању идентификације кроз дате субкултурне категорије видети Drew, Raymond & Weinberg 2006: 45-47.

десекуларизације и деатеизације у нашем друштву²¹⁸ (посебно видљивом код млађих генерација, барем на појавном и реторичком нивоу).

4. Како бисте дефинисали религију, духовност и веру?

Ово питање је обавезно пратила напомена да се не траже научна или теолошка одређења наведених појмова, већ то како их сами испитаници разумеју. Одговори су пружали увид у степен диференцираности религијске свести (примера ради, ако би добијени одговор био: „Ма све је то мени исто”, свакако да не би могло бити речи о неком облику „нијансиранијег” приступа религијским феноменима, већ о слабије развијеној когнитивној компоненти религиозности, што би могло бити тумачено као индикатор мање спремности за један креативан дијалог са религијском традицијом).

5. Да ли се сматрате хришћанином/хришћанком (муслиманом/-ком, ...)?

Одговори су садржали податке о томе да ли је, и у којој мери, задржано или одбачено идентификовање са религијском традицијом. У случају да је напуштено, од испитаника је био затражен опис биографске епизоде која је претходила прекиду (осећања) припадности религијској заједници.

6. Да ли знате какав је став Српске православне цркве (Исламске верске заједнице, ...) према хомосексуалности / ЛГБТ особама?

7. Да ли знате шта Црква износи као разлог за осуду хомосексуалности? Шта мислите о томе?

Овим питањем се, заједно са претходним, испитивао ниво информисаности учесника истраживања о оним аспектима деловања религијских институција који се тичу ЛГБТ питања, као и ставова учесника о тим аспектима (који су се кретали од беспоговорног прихватања до потпуног неслагања са институционалним назорима).

8. Да ли знате у којим се деловима Библије (Курана, ...) помиње истополна наклоност?

9. Шта Ви мислите о тим деловима?

Преко осмог и деветог питања је утврђиван обим познавања светих списа религијских традиција и однос испитаника према њима, што је, посредно, пружало податке о типу религиозности, те спремности на „рвање са анђелом супротности” (O’Brien 2004), односно са канонским схватањима кроз алтернативна тумачења.

²¹⁸ „Можда можемо рећи да је православље савремених Срба превасходно вера оних који настоје да ‘обнове’ или, штавише, стекну верски идентитет” (Бандић 2010: 58).

10. *Да ли осећате притисак да прихватите одређени скуп веровања или догми?*

Ово питање је требало да пружи увид у доживљај конкретних пракси које чине свакодневни садржај одређених религијских традиција, директно кроз деловање свештених лица, а посредно кроз понашања лаика. Добијани су подаци о типу непосредног социјалног окружења (његовим традиционално-ауторитарним, односно либералним елементима) и утицају које оно врши на учеснике истраживања.

11. *Како Ваша веровања утичу на односе са другим људима?*

Зависно од врсте веровања конкретног испитаника, овде су пружане информације о (не)постојању групе која би имала функцију подршке и учвршћивања религијских уверења („структуре плаузибилитета” - Бергер и Лукман) и начинима одржавања или преображаја одређених верских убеђења у датим околностима (у зависности од којих су била постављана нека од подпитања: *Да ли постоје блиски људи који су у сличној позицији као Ви? Да ли имате контакт са неким људима од поверења из религијске институције са којима можете да разговарате?*).

Разговори са испитаницима су били снимани диктафоном. Већина интервјуа је дословце транскрибована ради олакшавања анализе и интерпретације²¹⁹, док је у шест случајева, после увида у *Водич кроз теренску анкету* и прихватања става Стефана Боа (Baud) и Флоранс Вебер (Weber) о одсуству потребе дословне транскрипције²²⁰, та пракса изостала. У случајевима немогућности личног сусрета (због физичке удаљености или недостатка слободног времена), интервју је био обављан преко интернет чета²²¹.

Интервју је обављен са 17 саговорника из Ниша, Београда, Новог Сада и Новог Пазара. Разговори су са различитим учесницима вођени у неколико таласа: први – септембра 2005. године, други – јула 2009, трећи – јануара 2012, четврти – крајем фебруара и почетком марта исте године, пети – крајем децембра 2013. и почетком јануара 2014, шести – марта 2014. и последњи децембра исте године. Интервјуи су трајали између 25 минута и сат времена и четрдесет минута. Марта месеца 2014.

²¹⁹ За примере ранијих тумачења и анализа видети: Јовановић 2008; 2009; 2010.

²²⁰ „[С]матрамо да је непотребна дословна транскрипција која је што је могуће ближа говором језику јер се тако производи текст ‘тежак’ за читање. Не само што нам се тај начин рада чини ‘фетишистичким’ већ и – ето врло доброг практичног разлога да му се успротивите – он ће вам одузети много времена (које можете да употребите за рад на анализи и кретање између емпиријског и теоријског нивоа)” (Бо и Вебер 2005: 184-185).

²²¹ Да није било могућности комуникације преко интернета, готово је сигурно да контакт са овим учесницима истраживања не би био успостављен. Да се не помињу и знатне уштеде новца и времена. О дилемама везаним за интервјуисање преко интернета видети: James & Busher 2006.

године, четворо људи из Босне и Херцеговине је пристало да учествује у истраживању и са њима је разговор обављен преко интернета. Географска и културна блискост, као и социјално-структурне сличности босанско-херцеговачког друштва са српским су утицале на заједничка искуства која пружају могућност упоређивања са ситуацијом у којој се налазе испитаници из Србије, наравно, уз узимање у обзир постојећих разлика и специфичности друштвеног контекста. Све у свему, истраживањем је обухваћена 21 особа.

Табела 13: Вероисповест/религиозност и сексуална оријентација/идентитет учесника истраживања

| Учесница/-ик истраживања | Вероисповест / религиозност | Сексуална оријентација / Идентитет |
|--------------------------|--------------------------------|--|
| 1 | православље | геј |
| 2 | православље | геј |
| 3 | православље | геј / бисексуалац |
| 4 | јудаизам | геј |
| 5 | православље | квир |
| 6 | православље | лезбејка |
| 7 | спиритуалност | лезбејка |
| 8 | православље | лезбејка / пансексуалност |
| 9 | хришћанство (као начин живота) | недефинисана / трансродна особа |
| 10 | православље | лезбејка |
| 11 | духовност | не идентификује се / квир |
| 12 | хришћанство | бисексуална |
| 13 | православље | геј |
| 14 | духовност | веома ЛГБТИQ |
| 15 | ислам | бисексуалка |
| 16 | (не)хришћанство / (не)њу-ејц | без оријентације / са бисексуалном праксом |
| 17 | ислам | лезбејка |
| 18 | ислам / атеизам | лезбејка / недефинисана |
| 19 | духовност | геј |
| 20 | православље / спиритуалност | лезбејка |
| 21 | католички атеизам | геј |

Преовлађујући негативан став према религији у оквиру ЛГБТ популације (као реакција на стигматизацију и осуду која долази од стране верских организација и црквених званичника) је религиозне нехетеросексуалце чинио скрајнутима „међу својима”, дакле двоструко маргинализованима и најчешће социјално невидљивима. Због тога је до учесника истраживања долажено техником „снежне грудве” (*snowballing*)²²², и то преко: личних контаката и познанстава, постојећих ЛГБТ интернет

²²² Такозвана „техника снежне грудве” (*snowball sampling* или *chain-referral sampling*) је техника узорковања код које постојећи учесници истраживања „врбују” нове испитанике међу својим познаницима. Узорак расте слично грудви која се котрља по снегу, па отуда назив ове технике, која се, иначе, често користи код истраживања скривених популација којима је приступ отежан.

мејлинг листа, али и уз помоћ организација *Ламбда* из Ниша и *Геј-стрепт алијанса* из Београда. По сваком обављеном разговору, покретан је „принцип разгранавња”: „упитајте интервјуисану особу познаје ли неког с ким би могао да вас споји и кога бисте могли да интервјуишете” (Бо и Вебер 2005: 142).

При интервјуисању је у више наврата је долазило до својеврсног процеса спознаје или „осветљавања” когнитивне дисонанце у идентитетским конструкцијама учесника. Питање је да ли би се неки од њих икада запитали о проблематичности односа њихове сексуалности и религиозности да их истраживач на то није подстакао. Иако нико од испитаника није показао жаљење или кајање због разговора, нити показао било какав облик непријатељства²²³, немогуће је не довести у питање позваност истраживача да „отвара очи” учесницима истраживања. Да ли је показана научничка ароганција и донекле непромишљено извршен упад у нечију интиму и изазван немир и несигурност? Оно што може да се постави као начелно питање је: да ли је трагање за „граничним ситуацијама” које су биле од значаја за изградњу кохерентног идентитета, и тиме увид у његову конструкцију, могуће без изазивања нових некохеренција? (Wilcox 2003a: 31) Или још општије, на трагу Хајзенберговог принципа: да ли је могуће истраживати (људске односе) без икаквог утицаја на учеснике истраживања? Можда је, из аспекта професионалне етике социолога, занимљиво и питање изазивања промене код самог истраживача (за пример нарочито напорног истраживачког искуства видети: Ponticelli 1996).

Код једног саговорника, који се декларисао као јудаиста, пронађена је изразита подељеност идентитета. Он је у више наврата наглашавао колико је за њега хомосексуалност велики проблем, за који решење не налази чак ни у знацима. Предочена су му алтернативна тумачења светих списа која проблематизују осуду која,

Respondent driven sampling („узорковање које воде испитаници”), или скраћено RSD, је новији приступ код проучавања скривених популација. Користи се да се избегне пристрасност (bias) *snowballing*-а. RSD укључује технику за узорковање на терену и одговарајуће процедуре за процену популације које коригују ефекте тенденције људи да се друже и везују за оне који су им слични. Ова техника се, као и *snowballing*, базира на претпоставци да најбољи приступ скривеним популацијама имају управо њихови припадници. Добијени узорак се применом математичког модела пондерише да би се превазишли недостаци узорковања које није случајно. Више о овом приступу може да се нађе на интернет адреси: <http://www.respondentdrivensampling.org>; видети и: Gile & Handcock 2010; Heckathorn 1997, 2002; Johnston & Sabin 2010; Salganik & Heckathorn 2004.

²²³ Штавише, саговорници су најчешће били врло расположени за разговор, након кога су често изражавали захвалност и знатижељу у вези са финалним резултатима истраживања. Слути се да је могући разлог за то одсуство прилика за отворене разговоре на тему односа њихових религијских веровања и сексуалности. Требало би поменути да је почетна бојазан истраживача, као двоструког аутсајдера (нерелигиозног и хетеросексуалног) у односу на на учеснике истраживања, везана за евентуално дистанцирање, неповерење и затвореност, у потпуности демантована кроз истраживачки процес.

на први поглед, недвосмислено следи из Старозаветних књига (посебно приче о Содоми и Гомори). Иако је код испитаника примећено видно олакшање и појава ентузијазма, остаје упитна исправност наведене интервенције. Јер, шта даје право истраживачу да некога усмерава или обликује његова схватања на одређени начин, који би неки (у овом случају традиционални јудаисти) означили као врло проблематичан, чак погубан за његов живот и могућност спасења?

Истраживач је настојао да сачува анонимност учесника истраживања. Пракса за то је била следећа: аудио записи интервјуа су резани на дискове и чувани (и даље се чувају) ван било чијег домашаја, транскрипти интервјуа, као и сви електронски документи са контактима учесника истраживања се такође чувају као фајлови са заштићеним приступом (за њихово отварање је потребна лозинка). При позивању на испитанике или цитирању њихових речи, они су означавани као „учесник/-ца ___”, сходно томе који су по реду интервјуисани од почетка истраживања. Дакле, идентификовање испитаника је практично немогуће.²²⁴

Но, и тајност идентитета може да се појави као етичка дилема. Мелиса Вилкокс је у презентацији налаза користила псеудониме испитаника које би они сам изабрали. Један мушкарац је на то имао примедбу. Он јој је објаснио да је уложио доста труда у свој *coming out* – разоткривање, јавно и отворено иступање и афирмисање властите хомосексуалне оријентације – и питао је зашто она жели „да га врати у орман (closet)” (Wilcox 2012a: 36). Након ове ситуације, сви учесници истраживања су замољени да се изјасне о томе да ли желе да се њихове речи појављују под псеудонимом или правим именом.

²²⁴ Навођењем ових мера предострожности на почетку разговора код саговорника је стицано поверење без кога, највероватније, не би могло да се дође до података који се тичу најдубљих веровања и интимних пракси. За најважнија деонтолошка правила која се односе на истраживача видети: Бо и Вебер 2005: 89.

3.4 · Напуштање једне од сфера и преграђивање

Или не знате да неправедници неће наслиједити Царства Божијега? Не варајте се: ни блудници, ни идолопоклоници, ни прељубници, ни рукоблудници, ни мужеложници, ни лакомци, ни лопови, ни пијанице, ни опадачи, ни отимачи, неће наслиједити Царство Божије
(Прва посланица светог апостола Павла Коринћанима 6: 9-10²²⁵)

[Q]uestion of identity is of paramount importance: a Christian may certainly have homosexual desires, but a Christian cannot identify himself as "gay" and remain Christian.
(Carlton 2004: 150)

Resolving and identity conflict (...) essentially calls for subtracting (ridding oneself of) commitments
(Baumeister et al. 1985: 422)

Those living in the lifestyle were derided because of their presumably promiscuous, unhappy, and sick lives. They assumed that all gays and lesbians were the same: sick, pathetic sinners.
(Ponticelli 1996: 211)

И видех мужеве и жене уцрвљане. И беху крвави у провалији смолавој и умазани смрдљивим каменом. И течаше огњена река. И упитах: „Ко су ови господару?“ И рече ми: „Ови учинише блуд у Содоми и Гомори са мужевима злообразним. Зато испаштају муке ове“.
Откровење апостола Павла (из: *Апокрифи новозаветни: према српским преписима*)
(Јовановић 2005б: 431)

Када је притисак сукобљених сфера идентитета постајао превелики, неки од религиозних хомосексуалаца су прибегавали „одстрањивању” једне од њих. У случајевима где интензитет и квалитет пресије, из различитих разлога, није био катализатор за покушај „ампутације“ сексуалности или религиозности, људи су, уз мањи или већи напор, настављали да живе „двоструки живот“²²⁶. У неким случајевима, парадоксално, притисак може да буде толико велики да паралише сваку акцију – као у случају једног јеховиног сведока након првог сексуалног искуства са другим мушкарцем:

Тако сам месецима био у дилеми, док ми је савест трулила, ја сам се жив јео. Једноставно нисам могао да натерам себе да одговорам за оно што сам урадио. Плашио сам се тоталног слома. Тако да сам остао непомичан“. (Lalich & McLaren 2010: 1322)

²²⁵ Превод Комисије Светог архијерејског синода Српске Православне цркве. Вуков превод: „Или не знате да неправедници не ће наслиједити царства Божијега? Не варајте се: ни курвари, ни идолопоклоници, ни прељубочинци, ни аџувани, ни мужеложници, ни лупежи, ни лакомци, ни пијанице, ни кавгаџије, ни хајдуци, царства Божијега не ће наслиједити“.

²²⁶ Гофман пише о „подвојености“ (ambivalence) када особа „не може да прихвати своју групу, нити да је одбаци“ (Goffman 1990: 132).

У овом одељку рада, пажња ће најпре бити посвећена покушајима „лечења (од) греха хомосексуалности”, затим случајевима ЛГБТ особа које су под пресијом религијске осуде „изгубиле веру” и, на крају, о случајевима где су оба идентитета задржана, али као мање-више одељени, без покушаја њихове интеграције.

Седамдесетих година XX века у Сједињеним Америчким Државама се, као нека врста пандана покретима за „ослобођење“ гејева и лезбејки, појавио покрет *бивших-гејева* (*ex-gay*). Добио је највише следбеника у оквиру евангелистичких деноминација, мада се доста њих појавило и међу другим религијским групацијама. Често су у питању биле пара-црквене организације које организују програме „репаративне терапије“ у циљу буђења „успаване хетеросексуалне жеље“ (Ивановић и Радуловић 2014: 168 n12) код хомосексуалаца који су решили да прекину са „грешним животом“ и „врате се на прави пут“.

Неке од тих организација су: *Homosexuals Anonymous*, *Sexaholics Anonymous*²²⁷, *JONAH (Jews Offering New Alternatives to Homosexuality)*, *Courage, Parents and Friends of Ex-Gays*, *National Association for the Research and Treatment of Homosexuality* (Erzen 2006: 46), *Regeneration*, *Day One*, *Desert Stream*, *Liberation in Jesus Christ* (Comstock 1996: 19).

Представници покрета *бивших-гејева* су уверени да је (психолошко) саветовање уз постојање групе за подршку неделотворно ако потенцијални „преобраћеници“, а актуални „грешници“, не „приме Исуса у свој живот“, т.ј. ако цео процес, као централну, нема религијско-духовну димензију. Ово је од суштинског значаја, с обзиром да полазишно схватање истополне наклоности као последице пада човека и

²²⁷ Називи по узору на *Alcoholics Anonymous* (*Анонимни алкохоличари*), удружење бивших алкохоличара које у Америци постоји од 1935. године и које је познато по свом програму од дванаест корака, по којима се судбина (бивших алкохоличара), слично као код бивших-гејева, потпуно предаје у божије руке: „1. Признали смо да смо немоћни пред алкохолом - да не можемо да управљамо својим животима; 2. Поверовали смо да Моћ јача од нас самих може да нам врати душевно здравље. 3. Одлучили смо да предамо своју вољу и живот на бригу Богу, *како га ми разумемо*. 4. Без страха смо обавили темељно морално преиспитивање. 5. Признали смо Богу, себи самима и неком другом људском бићу праву природу наших грешака. 6. Били смо потпуно спремни да дозволимо Богу да уклони све наше карактерне недостатке. 7. Понизно смо Га замолили да уклони наше мане. 8. Начинили смо листу свих особа којима смо наудили и онда смо постали вољни да им свима то надокнадимо. 9. Директно смо исправљали своје грешке учињене тим људима, кад год је то било могуће, осим у случајевима када би тиме њима или другима учинили нажао. 10. Непрестано смо преиспитивали себе и када бисмо погрешили одмах би то признали. 11. Трагали смо путем молитве и медитације како да побољшамо свој свесни контакт с Богом, *како га ми разумемо*, молећи се за спознају Његове воље за нас, као и за снагу да то све остваримо. 12. Након што смо, као резултат подузимања ових корака, доживели духовно буђење, покушали смо да пренесемо ову поруку алкохоличарима и да примењујемо ове принципе у свим животним ситуацијама“ (*Twelve Steps and Twelve Traditions*, доступно на интернет адреси: http://www.aa.org/pages/en_US/twelve-steps-and-twelve-traditions).

његовог предавања страстима²²⁸, управо у хомосексуалности види препреку која онемогућава заједницу љубави човека и бога.

Кларк Карлтон, разматрајући православно гледиште о сексуално-реоријентационој терапији, наглашава овај моменат када истиче да „грех није баријера између Бога и човека зато што вређа Бога, већ зато што обогаљује човекову способност да ступи у однос са Богом“ (Carlton 2004: 147)²²⁹.

Пре него што наставимо са разматрањем пракси и идентитетске политике покрета бивших-гејева, треба поменути да таква врста покрета, још увек, не постоји у Србији. Могуће је предложити неколико разлога за то. Понајпре, неразвијено социјално учење/социјална етика у православљу као традиционално доминантној конфесији у Србији. Одсуство иоле разрађенијег погледа на друштвени живот, са упутствима за његово усмеравање и корективну праксу, значи и недостатак идеолошког основа за конкретне акције клера и цркве блиских група, којима обилује посебно протестантски, али и католички, свет. На православним просторима може бити речи о нешто развијенијој каритативној пракси (Вранић Митрић и Јанковић 2010) и организованим програмима за лечење од болести зависности²³⁰. На жалост, последње поменуто је већ изашло на лош глас 2009. године након обелодањивања немилих догађаја у православно мисионарском духовно рехабилитационом центру *Црна река* у близини Новог Пазара, где су штићеници били изложени физичком насиљу особља и управника – свештеника Бранислава Перановића, који је три године касније осуђен на 20 година

²²⁸ Патријарх српски, тако, хомосексуалце помиње као „лица са којима се поиграла пала адамовска природа, која је оно што је Створитељем створено као природно и нормално, неком чудном девијацијом претворено у неприродно и неморално“ (Иринеј 2011).

²²⁹ „Грех није *легална* препрека између човека и Бога; то је болест која чини човека неспособним да прими Божију љубав као светлост и живот“ (Carlton 2004: 151). „У православном учењу, грех није толико кршење правила – мада је, наравно, и то. Уместо тога, грех је увек нарушавање личног односа са Богом – неверство и побуна против њега, окретање од њега. У православном схватању сагрешења Бог остаје у жижи и притисак људске одговорности је због тога много већи“ (Rayton 2007: 119). „[Г]рех не представља преступљење неког безличног закона, ‘већ промашај циља’, неуспех самоостварења“ (Епископ Калист Диоклијски [Тимоти Вер], у: Јанарас 2007: 13). „Страст је погрешно усмерење човековог срца и отуда погрешна ‘употреба’ људи и ствари. Уместо љубави према своме Творцу и брату, човеково срце је почело да има пристрашће према храни, новцу, материјалним стварима, а природни нагон за рађање потомства је извргнут у задовољавање противприродне блудне страсти. Другим речима, сваки однос човека према другом човеку и стварима, који је водио преко и кроз однос са Богом, доносио је његово бестрасно, што ће рећи слободно и љубеће-саможртвено-одговорно опхођење према осталој Божјој творевини. Насупрот овоме, када је посредник између људи и ствари постао ђаво, у срцима људи се стварала страст која је рађала ропски, неслободан однос човека према другим људима и стварима, при чему је друга особа или ствар служила као објекат за задовољавање противприродне жеље“ (Богосављевић 2005: 16).

²³⁰ 2011. године Министарство здравља Републике Србије и Српска православна црква су потписали Меморандум о лечењу особа зависних од наркотика, што је представљало друштвену легитимацију досадашњих активности цркве започетих 2005. године кроз пројекат „Земља живих“, који је подразумевао делатност седам кампова у којима би се пружала духовна помоћ и лечење почивало на принципу рада и молитве.

затвора због свирепог убиства штићеника центра за одвикавање од болести зависности *Сретење* у Јадранској Лешници код Лознице где је такође био управник.

Друго, Српска православна црква држи тему хомосексуалности за „отужну“ и „суштински ирелевантну“ (Иринеј 2010: 5), „наметнуту од ‘декадентног запада’“ (Туцић 2011: 45) са циљем да се покрије и засени „трагично стање српског народа на тужном Косову и Метохији“ (Иринеј 2011). Православље, у целини гледано, за разлику од католицизма, „не расправља о овом питању, нити се осећа да је неопходно његово помињање, тако да се заузима став да је ћутање боље него осуда“ (Brown & Anatolios 2009: 132).

Још један разлог за одсуство *ex-gay* и, по циљној групи сличних, али идеолошки различитих, покрета у Србији треба тражити у неразвијеној склоности за оснивање добровољних удружења (*voluntary associations*), по којој су Сједињене Америчке Државе биле познате²³¹. Ову одлику америчке (демократске) културе уочио је још Алексис де Токвил (*Tocqueville*) и о њој писао у одељку „О томе како Американци користе удруживање у животу грађанства“ у оквиру својих разматрања о демократији у Америци (де Токвил 1990: 464-467).

Непостојање религијских организација за подршку и промоцију геј и лезбејских верских права које би се у својим активностима залагале за њихов равноправан положај у оквиру различитих конфесија, истовремено значи да усаглашавање и преговарање око геј/лезбејског и верског аспекта идентитета најчешће остаје лично питање чије разрешење зависи од искуства, доживљаја и стратегија које особе развијају у настојању да себе дефинишу као религиозног/духовног геј мушкарца или религиозну/духовну лезбејку. (Ивановић и Радуловић 2014: 169)

Кровна организација различитих *ex-gay* црквених заједница (*ministries*) – *Exodus International* (основана 1976. у Америци, престала са радом 2013. године) названа је по Другој књизи Мојсијевој – *Излазак*, што би попут ослобађања Јевреја од египатског ропства, требало да упућује на „ослобађање“ гејева и лезбејки од „робовања својим палим страстима“ и „грешном животном стилу“.

Делатношћу и идеологијом *Exodus*-а се бавило више аутора. Једна од њих је Мишел Волкомир (Wolkomir 2001; 2006), која је за наслов своје монографије о борби геј и бивших-геј хришћана са светим и сексуалним узела стихове из Прве Павлове посланице Коринћанима: *Be Not Deceived (Не varaјте се)* – пошто живот уз потпуно предавање Исусу Христу није могућ ако се неко „прља“ грехом хомосексуалности.

²³¹ Све док Роберт Патнам (Putnam) није проблематизовао њено постојање.

За разлику од традиционално-конзервативних хришћанских конгрегација које одбацују хомосексуалце, *Exodus* их прихвата и нуди им помоћ у превазилажењу хомосексуалности, коју разуме као грех који је исти као и било који други – ни на који начин гори од осталих (Wolkomir 2006: 31).

Кроз близак и исправан однос са Богом хомосексуалци могу да осете Божију спасоносну љубав и исцељење које ослобађа појединце од хомосексуалности и допушта им да поново преузму њихове истинске хетеросексуалне идентитете. Управо је ова идеја – да појединци могу да се ослободе робовања њиховим сексуалним греховима – садржана у имену организације. (Wolkomir 2006: 32)

Exodus одбацује схватање по коме је хомосексуалност урођена или плод свесног избора, те не може да се каже да се сврстава уз есенцијализам или конструкционизам²³². Као и сваки други грех, хомосексуалност је, према овој организацији, последица изгнанства из раја које је резултирало човековим палим стањем – постајањем отвореним за зло. Дакле, као грех, хомосексуалност следи из других грехова – које је починила особа сама или грехова које су други починили против ње.

[Г]овори се да хомосексуалност потиче од неке емоционалне или психичке трауме која „изврће“ прикладна сексуална осећања и понашања која би иначе требало да се појаве природно из одговарајућег родног идентитета. Такво извртање и искривљавање се држи као последица неког облика греха, који су починили значајни други, према детету. У овом смислу, поборници *ex-gay* покрета виде као корен хомосексуалности људски пркос у односу на Божије законе, али не, као што то конзервативци главног тока често истичу, кроз свестан избор хомосексуалних индивидуа да имају грешни стил живота (Wolkomir 2006: 35).

Занимљиво је, са управо наведеним, упоредити речи православног јеромонаха Никодима (Богослављевића) када у тексту „О мужелаштву и другим врстама блуда“ коментарише навод из Друге књиге Мојсијеве²³³:

Ове речи, исписане на страницама Старог завета, недвосмислено говоре о томе да је греховна природа човекова пре свега духовно наслеђе које он добија од својих предака, а не неки телесни поремећај или болест. Не улазећи у то који све узроци могу довести до стварања греха мужелаштва у једној особи, рећи ћемо само то да ово у највећој мери зависи од честитости живота родитеља, којом они свом потомству обезбеђују покров благослова или јарам проклетства. Нашем народу је познато да деца страдају (испаштају) због грехова својих родитеља и предака. Тако и деца родитеља који су живели распусно, још дубље тону у живо бласто блуда, тј. уобичајено је да деца родитеља блудника буду још већи развратници. У доба пубертета, када се буди и обликује полност детета,

²³² О дебати есенцијалиста и конструкциониста о „природи“ људске сексуалности видети: Delamater & Hyde 1998; Stein 1992.

²³³ „Јер сам ја Господ Бог твој, Бог ревнитељ, који походим грехе отачке на синовима до трећег и до четвртог колена, оних који мрзе на мене“ (2. Мој. 20:5).

пресудан је родитељски покров, који свом породицу обезбеђује чедност или развратност. Код блудника демони добијају власт над њиховим породом, и у време када се буде природне страсти, они децу распаљују маштањима и наговарањима, тако да она, често и пре полне, психичке и телесне зрелости, отпочињу са блудничењем које њихов анђелски и боголики лик унакажује и оскрнављује. Тако се у доба пубертета код деце ствара полна наклоност, која у зависности од (не)чистоте родитеља (предака), може бити природна или противприродна, и коју деца са собом носе у своја зрела доба. Ово наслеђе обременује, али не оправдава новостасале личности, које су дужне да својим разумом расуђују о својим природама, и да се уздржањем боре против своје, у мањој или већој мери, пале природе. (Богослављевић 2005: 18)

У питању је једна специфична мешавина моралног атавизма и (назовимо га тако) религиозно-педагошког оптимизма. Неретко се, при покушајима промене сексуалне оријентације користе и психоаналитички концепти и технике²³⁴, које је од краја шездесетих година XX века развијао амерички психоаналитичар и психијатар Чарлс Сокаридес (Charles W. Socarides, 1922-2005)²³⁵.

Коначни циљ „излечења”, по *Exodus*-у, није престанак хомосексуалног понашања (практиковања истополних сексуалних односа), хетеросексуални брак, нити промена свести (у смислу другачијих мисли и жеља/жудњи). Све наведено су само нуспродукти постајања све више „саобличеним лику Исуса Христа“. Пут сваког појединца до саображења је, сходно јединствености сваке личности, посебан, али циљ је исти за све: постајање што је могуће више налик идеалном оцу – помагачу на путу покорности и праведности.

Да би стигао до циља, грешник мора најпре да буде духовно убеђен у то да је хомосексуалност супротстављена божијој вољи. Затим мора да буде убеђен да бог може да излечи, те да буде спреман да уради било шта и све што је потребно да би следио реч божију и постао што је могуће више христолитик. Грешник мора да препозна и призна да је сва моћ и ауторитет у рукама бога, без кога, ако се ослони на себе самог, нема

²³⁴ Неки гејеви психоаналитичку логику окрећу у своју корист када тврде да Исус „мора да је био геј пошто се уклапа у психолошки модел предуслова за настанак хомосексуалности, т.ј. недостајала му је очинска фигура, путовао је са дванаест мушкараца и никада се није женио“ (Bauer 1976: 122). У француском аргоу „Исус“ (“Jésus”) означава феминизирани геј адолесцент (Colin, Mével & Leclère 2001: 444), односно термин којим лопови зову дечаке који се проституишу и уче крађи и разврату (Vidocq 2002: 80).

²³⁵ Сокаридес је сматрао да је уклањање хомосексуалности са листе обољења грешка која је допринела ширењу сиде. Он је помогао у оснивању, и једно време био председник, *NARTH-a* (*National Association for Research & Therapy of Homosexuality* – Националног удружења за истраживање и терапијско лечење хомосексуалности). Објавио бројне публикације на тему психоаналитичког схватања и „лечења“ хомосексуалности (*The Overt Homosexual* [1968], *Beyond Sexual Freedom* [1975], *Preoedipal Origin and Psychoanalytic Therapy of Sexual Perversions* [1988], *Homosexuality: Psychoanalytic Therapy* [1989], *Sexual Politics and Scientific Logic: The Issue of Homosexuality* [1992], *Homosexuality: A Freedom Too Far. A Psychoanalyst Answers 1000 Questions About Causes and Cure and the Impact of the Gay Rights Movement on American Society* [1995]).

исцељења. Према *Exodus*-у, ово је најтежи корак, јер од индивидуе тражи истинско и безусловно предавање богу, потпуно веровање у њега и његову милост.

Преображавање геја у бившег-геј хришћанина је изнад свега религиозни чин. Да би он био могућ, конкретне акције које је *Exodus* спроводио су у многоне наликотале праксама *тоталних институција* које описује Ервинг Гофман (Goffman 1961 / Гофман 2011).

Сопства штићеника поменутих установа су у потпуности обухватена институционалним праксама. Не постоји ништа што се може сматрати интимом и простором слободним од деловања датог окружења. Долази до *умртвљавања сопства* (*mortification of the self*) – група људи се третира као маса, подразумева се да бар у некој мери они морају да буду лишени идентитета, интегритета и контроле над самим собом и својим поступцима (Спасић 1996: 87). Иако се дају различити разлози за то, оваква пракса постоји у врло сличном облику у манастирима, психијатријским болницама и касарнама.

Гофман идентификује процес који назива *stripping* – од енглеског “to strip” – оголити, одузети, лишити, (о)черупати. Синиша Божовић и Наташа Мрдак израз “stripping” преводе као *лишавање* (Гофман 2011: 59, 69, 73, 114, 132), док Ивана Спасић у монографији о Гофману пише о обележавању живота штићеника *вишеструком прикраћеношћу*: „одузете су му готово све друштвене улоге (грађанина, привређивача, родитеља, супружника), и пратеће одговорности, обавезе и задовољства” (Спасић 1996: 88).

Штићеници никада нису сами и Гофман то зове „социјалним загађивањем” (“contamination”) појединчевог Ја:

Не само да није сам: подвргнут је сталном надзору од стране особља, јер се претпоставља да у његовим активностима нема ничега што би било његова приватна ствар, која се институције не тиче: и најситнији поступци, најскривеније мисли, лична пошта и преписка, успутне конверзације. (Спасић 1996: 88)

Једна од могућих реакција је *преобраћење* (“conversion”): „појединац као да преузима званично виђење себе самог и покушава да се понаша као ‘савршени штићеник’” (Спасић 1996: 89), што се, према схватању *Exodus*-а сматра и коначним успехом.

Истражујући процес конструкције идентитета у оквиру *Exodus*-а, социолошкиња Криси Понтичели (Ponticelli 1996; 1999; 2005), између осталог, описује своју нелагоду, психичке тешкоће и кризе идентитета које је проживљавала када је као инкогнито

истраживач, а отворена лезбејка, учествовала на две конференције на којима је била изложена разним врстама притисака који су за циљ имали њено преобраћење, као што су: целодневно ангажовање без много времена за одмор и без простора за осамљивање, стално надгледање кроз наизглед необавезне и успутне интеракције, систематско идејно усмеравање и неуморно, чак агресивно, побијање другачијих ставова, потпуно одсуство слуха и затвореност за алтернативна тумачења „догми“, неупитно етикетирање учесника као грешника до нивоа који се граничи са отвореним вређањем.

Током неколико наредних дана, моја осећања су улетела у вртлог такве јачине да нисам била сигурна да ћу икада бити иста као пре. Једног тренутка сам осећала страх, већ следећег бес. Осећала сам топлину и љубав на сваком кораку, чак и када сам „кршила правила“. Физичка, емоционална и интелектуална исцрпљеност ме је савладала првог дана. У неким тренуцима, осећала сам да могу да се контролишем, да одржавам темељну равнотежу између учеснице и оне која посматра, али, неретко, обузимала ме је збуњеност. Ко сам била ја? Шта сам радила тамо? Да ли стварно верујем у Бога? Ако да, мој Бог сигурно није могао бити исти онај кога су они обожавали? Да ли ћу заиста отићи у пакао зато што сам лезбејка? Можда то што они говоре има смисла? (Ponticelli 1996: 207)

Овој истраживачици је било потребно два месеца да поврати део свог „старог сопства“ које је (о)трпело промене на конференцији која је трајала (свега) четири дана (Ponticelli 1996: 215), а на коју *није* отишла са намером да буде преобраћена, већ да буде (у највећој мери у којој је то могуће) непристрасни посматрач и пажљиви истраживач – што јој је обезбеђивало „већи степен заштите“ од дејства *Exodus*-а. Чини се да њен случај указује на велику моћ непосредног друштвеног окружења да у, релативно кратком временском периоду, пресудно утиче на одржавање и промену идентитета.

До занимљивих налаза везаних за идентитет у контексту бивших-геј хришћана је дошла још једна америчка научница. Тања Ерзен је спровела етнолошко-антрополошку студију случаја *ex-gay* црквене заједнице (ministry) *New Hope* (*Нова нада*) (Erzen 2006). Према њеним налазима и тумачењима, „животи бивших-геј мушкараца и жена показују да сексуални и религијски идентитети нису никад статични или стални“ (Erzen 2006: 230).

Уместо дефинитивне промене, бивши-гејеви пролазе кроз процес преобраћења који нема завршну тачку и они прихватају да промена обухвата жеље, понашање и идентитете који не постају заувек уредно усклађени или не остају фиксирани. Чак и етикета „бивши-гејеви“ (“*ex-gay*”) упућује на њихов осећај да их струја стално носи између идентитета. (Erzen 2006: 3)

На црквену заједницу се гледа као на место које омогућује привремену компатибилност идентитета, растрзаног између конзервативних хришћанских веровања (и пратећих дубоких моралних уверења) и истополне пожуде. Чак ако се деси да жеље

и наклоности остану исте након борављења у *Новој нади*, њихов однос са богом и Исусом остаје нетакнут, што се сматра највећим добитком. По речима оснивача *Нове наде*, жустрог седамдесети-и-кусур годишњег бившег-геја Френка: „Наш проблем са идентитетом је решен. Имамо нови чврсти идентитет са Христом који ништа не може да пољуља“ (Frank, у: Erzen 2006: 220).

Уместо постајања хетеросексуалцима, мушкарци и жене постају део нове идентитетске групе у којој је правило предати се искушењу и стално се изнова враћати у црквену заједницу бивших-гејева. Докле год се прекршилац/грешник јавно покаје и потврди своју приврженост Исусу, све је опроштено. (Erzen 2006: 14)

При крају одељка 3.1 овог рада, речено је да четири могућа типска решења проблемске ситуације везане за идентитет религиозних нехетеросексуалаца у стварности нису строго одељена. Бивши-гејеви код којих су сексуалност и религиозност у сталној и акутној борби, или они код којих долази до повратка хомосексуалних жудњи након привременог смираја, управо представљају случај прелаза између првог и трећег типа – напуштања сексуалности због религије и суживота те две сфере у оквиру идентитета индивидуе.

Вероватно зато што су препознали растрзаност верујућих хомосексуалаца, у покрету бивших-хомосексуалаца преобраћенике које прихватају зову „сломењеним“ (“broken”) појединцима, за које се труде да створе друштвене мреже бивших-гејева и ново окружење које има одлике породичног и сродничког, чиме се надомешћују изворне (конзервативне хришћанске) цркве које су их екскомуницирале и породице од којих су се отуђили (и које су их се, у неким случајевима, одрекле). Није чудо што бивши-гејеви остају привржени покрету по више године будући да су ту нашли осећај религијске припадности, те прихватање и разумевање других, за чиме су очајнички трагали. Смештање у културни свет пун подршке обезбеђује непосредну благодат за бивше-гејеве (ублажавање психичких патњи), а заједница и религијски аспекти програма конверзије, на више начина, постају важнији од било каквих промена у сексуалности које могу да уследе (Erzen 2006: 17), не најмање и због тога што омогућавају конструисање позитивних моралних идентитета и пораст самопоштовања.



Слика 5: Сцена из филма Бруно (Bruno, 2009, Larry Charles) комичар Саша Барон Коен (Sacha Baron Cohen), лево, разговара са Џодијем Траутвајном (Jody Trautwein), пастором за младе Point of Grace Ministries, који у овој сцени покушава да преобрати Бруна у хетеросексуалца

Као да у ех-гау покрету долази до деконструкције модерног „хомосексуалца“ као врсте. За разлику од дискурса, које је идентификовао и анализирао Мишел Фуко, „одговорних“ за стварање „хомосексуалца“ као перманентног идентитета, у покрету бивших-хомосексуалаца људи „уче да мисле о њиховим истополним осећањима и жељама само као о греховима (темпоралним аберацијама – М. Ј.), не као о сталним идентитетима“ (Erzen 2006: 70). Зато се наглашава да стална борба, а не постизања крајњег циља, има вредност по себи. Стремљење ка „крајњем циљу“ се, заправо, показује као још једна грешна, можда и најпогубнија, страст: сујета, која рађа охолост.

Готово рутинско позивање на пример Исусове борбе (са демонима искушења) треба да потврди вредност борбе по себи, где њена вредност постаје још већа пошто се ради о нарочито тешкој борби са сексуалним страстима, што чак имплицира моралну супериорност у односу на хришћане који воде мање интензивне борбе (Wolkomir 2001: 420). Стигматизована искушења тако могу да се схвате и као благослов (Goffman 1990: 21).

Ригидно инсистирање на савршенству или безгрешности води, како то зове Николај Берђајев (Бердяев), „спарушеној врлини закона“, где се не рачуна на божију помоћ и етика гради као да бог не постоји (Берђајев 2000: 105). Нови завет је предност дао милости над законом, односно духу закона над дословним држањем слова закона.

[В]ажно је не дозволити заблудама да уђу у хришћански живот, а такође и избећи једнако погубан проблем кривице која проистиче из сујете због тога што се не може постићи савршенство хришћанске верности у сваком тренутку живота. Христови ученици, у свим временима, су они који знају како да се

окрену Господу у редовном покајању (*metanoia*) и вери, а не они који се поносе тиме што никада нису пали. (McGuckin 2008: 423)

„Православни педер“ из Србије, у својој исповести, пише о погубности те тежње ка савршенству и безгрешности:

Моје понашање је у том периоду сасвим потпадало под назив „верски смарач“. Ишао сам редом и покушавао људима да утерам пост, молитве, Литургију, до те мере да ме рођени брат умало једном није пребио. Срећом све се завршило на дрању. А у ствари сам само хтео да *свој грех* компензујем спољним наметањем безгрешности и себи и другима (на шта ми је сасвим ишло на руку посматрање *себе као мученика*). (...) Већ сам био подоста начитан православне литературе. Већ само почео и да разумевам шта је био проблем прошлог пута. Прелест - духовна самообмана (народски речено: кад се натрипујеш да си нешто много велико). Прелест повлачи најгори пад. Код мене је све тако било првог пута. Знао сам да овога пута не смем да летим. И једино што је целу ствар могло да разреши јесте Божија Милост... коју је требало заслужити. (Jaril 2014)

Још једна „олакшавајућа околност“ коју доноси етикета бившег-геја, као обећавајући оквир за самокатегоризацију, је смештање сексуалности у област религијског и натприродног, што скида тешко бреме одговорности за конверзију са плећа самих људи и ставља га у руке Исуса (Erzen 2006: 71).

Иако све наведено може да изгледа као пример потчињавања, заправо се ради о једном облику „идеолошког маневрисања“ које стигматизованима омогућава подривање или заобилажење доминантне (у овом случају хришћанске) идеологије и поновно стварање/измишљање себе као „позитивног“ кроз идеолошке преправке. Ревизионистички идеолошки подухват бивших-гејева се састојао из три фазе (Wolkomir 2001: 408):

- 1) селективног „расклапања“ постојеће идеологије у циљу отварања нових интерпретативних простора (редефинисање значења „бивања хришћанином/хришћанком“; редефинисање хомосексуалности као греха који није гори од других грехова),
- 2) изграђивања нове афирмативне идеологије (хомосексуалност као емоционална болест уместо инхерентног зла – ослањање на секуларне или модерне ресурсе, као што је савремена психологија, у дефинисању и потврђивању „истине“), и
- 3) потврђивања нових схватања сопства (*self-meanings*) (усидравање нових идентитета у шире прихваћене религијске принципе – „сакрализовање” нових значења; тражење легитимације у божанском ауторитету).

Разматрање овог процеса пружа важне увиде у друштвену динамику неједнакости и њеног потенцијалног превазилажења, као и у стварање нових симболичких ресурса (реторике, слика, идеја, тумачења) који могу да буду употребљени за преобликовање и обогаћивање културног простора.

Најтежи проблем за све маргинализоване који се упуштају у идеолошку ревизију остају сопствена веровања у владајуће идеолошке постулате (Wolkomir 2001: 421), сходно песимистичкој тврдњи Силије Кицингер да су „потлачени активно подстицани да конструишу своје идентитете тако да они изнова потврђују основну вредност тог доминантног моралног поретка“ (Kitzinger, у: Бер 2001: 114). Као што Гофман пише о „главној одлици (central feature) животне ситуације стигматизоване особе“:

У питању је нешто шта се често, иако нејасно, назива „прихватањем“ (“*asserpance*”). Они који долазе у додир са њим (*sic*) не указују му поштовање и пажњу чије им пружање незагађени (*un-contaminated*) аспекти његовог друштвеног идентитета налажу да припреме, и њега наводе да очекује њихово примање; *он потврђује (echoes) ово ускраћивање тако што открива да га неке од његових одлика оправдавају.* (Goffman 1990: 19; курзив М. Ј.)

Чешће се дешава да стигматизоване особе не прихвате категоризацију коју им религија намеће, те је *en bloc* одбацују, како у случају када она делује са институционално-организационог нивоа, тако и када је, кроз интернализовану доктрину, самонаметнута.

Није тешко разумети овакав чин када се узму у обзир, најпре, вербалне осуде верских званичника (које прекорачују ниво јавне критике и претварају се отворено вређање), а онда и насилно понашање²³⁶ хулиганских група, најчешће инспирисано и легитимисано тим истим осудама „моралних пастира“ које доприносе репродуковању дискриминаторног понашања према ЛГБТ популацији (Ивановић и Радуловић 2014: 174).

За ово су илустративни извештаји о покушају одржавања прве геј параде у Београду 2001. године:

Урлало се и порука је била јасна: „Нећемо педере у Србији“, „Убиј, убиј педера“, „Србија Србима, напоље са педерима“ и сличне варијације на исту тему. (...) Навијао је и протојереј Жарко Гавриловић, председник Светосавске странке док је његова свештеничка одежда пркосно вијорила. Он је координисао

²³⁶ „Подаци сугеришу да су премлаћивања гејева, укључујући и она на смрт, често у ствари ‘рекреативна’: групе мушких адолесцената, којима је досадно и који су под дејством алкохола, траже хомосексуалце не толико због тога што они гаје дубоко укоревену мржњу према њима, колико зато што препознају да су они група коју је друштво пристало да не воли и којој не пружа потпуну заштиту“ (Nussbaum 1999: 190).

акције својих чланова и давао изјаве новинарима у стилу „треба спречити сатанисте, ово су перверзне оргије“. (...) Били су ту још и скинхедси, радикали, четници, љотићевци, припадници Отачаственог покрета „Образ“, студенти Богословског факултета и остала православна омладина. Да је читава акција била добро организована и вођена доказују и плакати против званично најављене геј параде којима је град данима уназад, облепљен и на којима пише: „Православни на окуп за духовно здраву Србију. Спречимо антихришћански хомосексуални неморал и перверзњачку оргију“. (Милосављевић 2001: 24-25)

У десетоминутном прилогу телевизије Б92 о неуспелој паради у Београду 30. јуна 2001. године²³⁷, почев од другог минута и педесет треће секунде може да се види и чује младић који физички насрће на девојку уз узвике:

Ђаволе! Ђаволе један! Ти си ђаво! Ти си непријатељ Бога! Боже опрости ми за ово! Ти си Божији непријатељ, Сатана!

Када га репортерка касније пита да ли мисли да је у реду тући девојку²³⁸ без обзира да ли је хомосексуалне оријентације, он, уз подражавање свештеничких паузи у говору и одговарајуће гестикалације, одговара:

Слушајте, ми испраћамо својим дужницима. Непријатељима Бога, непријатељима отачаства, ми не смемо да испраћамо. Бог нам је сведок!

Девет година касније, после прве успеле параде у Београду, митрополит црногорско-приморски Амфилохије у храму преподобног Харитона Исповједника у селу Клинци на Луштици 11. октобра 2010. године држи незаборавну беседу у којој између осталог каже:

Ево, гледате јуче какав је смрад отровао и загадио престони град Београд. Највећи смрад који је содомски смрад, који је ова савремена цивилизација уздигла на пиједестал божанства, загадио је јуче град Београд, град који је град Пресвете Богородице Целомудрене и Чедне. То је Београд био кроз вјекове и то је његов смисао. Дакле, град Оне која је Христа Бога родила, град хришћански, а ево у име некаквих такозваних људских права, ево загађен је јуче, видите. Једно насиље, насиље тих обезбожених и настраних људи, оно је изазвало друго насиље. Па се сад питају ко је сада крив, па називају ту дјецу хулиганима, а не питају се они који су дозволили да се загади град Београд тим смрадом, да нијесу они допринијели тиме што су дозволили да се та куга, та пошаст содомска, да она оскрнави светињу града престонога као што је оскрнавела и многе друге европске градове. И будите увјерени да је то предуказање пропасти хришћанских народа. Бог ће знати кад ће ударити својим бичем и својом опоменом, али већ се то припрема. Не могу се градити градови, културе, народи,

²³⁷ Доступан на интернет адреси: <http://www.youtube.com/watch?v=nUOH7nrVfys> (последња посета: 27.12.2013).

²³⁸ Новинарка је, поставивши ово питање акцентуирала напад на женску особу, највероватније с циљем да унапред дисквалификује и испровоцира изгредника, с обзиром да се физичко обрачунавање са женама ни у ком случају не сматра **витешким** поступањем, које, у немањићку Србију загледи клеронационалисти необично штудују, позитивно вреднују и у небеса уздижу.

државе на гадости, на нечистоти, на смраду, на безбожништву. (Амфилохије 2010: 16)²³⁹

Овакав религијско-моралистички дискурс који карактерише један, у најмању руку, неблагонаклон став позиционира ЛГБТ популацију насупрот „правоверних“ и креира и присваја део друштвеног простора (који му у секуларном друштву не припада [Ивановић и Радуловић 2014: 174]) у којем онда постаје „некако природно“ да нехетеросексуалци „узвраћају комплимент“ и практикују политику „контраодбацивања“, као једну од могућих техника ношења са стигмом (Yip 1999a), која се најчешће манифестује кроз атеистичко уверење. Како иронично пише Џоуди О’Брајен: „Добри квирови нису религиозни“ (O’Brien 2004: 181). Тако се, на пример

У упитнику (анкети? – М. Ј.) на форуму *gay-serbia.com* у којој је учествовало 185 форумаша **47 одсто се изјаснило као атеисти**, 26 одсто као верници, 27 одсто је прихватило опцију остало (алтернативна, нека врста спиритуалности, вера у природу, окултизам...) (Ивановић и Радуловић 2014: 176; подебљано М. Ј.)

Учесници 4, 8 и 10 у нашем истраживању износе своје искуство са негативним ставом према религији у ЛГБТ заједници, где се у прва два навода види и незадовољство тим преовладавајућим ставом:

Учесница 10: Оно што ми највише смета и зато ме, некако (...) ужасно ме нервира та потреба за стављањем у оквире, у категорије, та одређена детерминисаност, значи *наравно ако сам ја припадница ЛГБТ популације то аутоматски значи да ја не треба да будем религиозна и то аутоматски*, поготову то што ЛГБТ заједница критички се односи према таквим особама и онда је повезују са институцијом овдашње цркве. (...) То ме ужасно нервира, као *ако ја радим у НВО сектору онда то аутоматски опет значи да ја нисам религиозна* и пре кад сам радила имала сам прилику да присуствујем неком састанку и као „да наравно“, једна особа је рекла „*да наравно сви ми који овде седимо наравно да не верујемо*“ и онда сам се ја... Али нисам рекла, непријатно је и опет из неког страха да останем без посла и ја хоћу да носим крст, али није ми пријатно, не могу то. Океј, ја се слажем да је религија врло интимна ствар и тако даље, пошто не морам да вичем „да ја јесам“, ја бих само волела да могу да кажем „е, моја девојка и ја смо планирале то“ (курзив М. Ј.)

Учесник 4: Ни ЛГБТ организације у овој земљи (...) се, знаш, нису потрудиле да толико говоре о религији и, мислим, мени је као уау, чудно, типа дош’о неко са, твој пример конкретни, зато што већина гејева и лезбејки на које сам ја наишао јесу атеисти, јесу, нема потребе да ти кажем, богохулници, знаш у суштини исмејава се религија и тако даље. По мени свако има право на свој избор у животу, али опет не постоји ни та спремност хомосексуалаца, лезбејки,

²³⁹ Овде су дати неки од нарочито агресивних „испада“. За више примера видети: Јовановић 2011: 705-707; Јовановић 2013: 84-88.

уопште припадника ЛГБТ популације, да седну, да размисле, да уопште покрену неку такву тему.

Учесница 8: Ја сам окружена атеистима. Сви око мене су атеисти и сви исмевају то (религију – М. Ј.). Мени то заиста не смета, али живимо у средини која је атеистичка у потпуности.

Зорица Ивановић и Лидија Радуловић су анализирале „битку“ на интернет форуму *gay-serbia.com* између верујућих и неверујућих:

Иако је ова тема на форуму била отворена за искуства геј православних форумаша, међусобна искључивост између форумаша атеиста и верника била је доминантна тема тако да се мало могло сазнати о аутентичним искуствима православних гејева и лезбејки. Сматрајући да су религијски (хришћански) идентитет и геј идентитет непомирљиви, атеисти и неверујући су свој однос према православно верујућим гејевима неретко испољавали кроз дискриминаторну и увредљиву реторику. „*Ви хомосексуални верници сте ми као цигани нацисти*“. Аналогије и увреде за геј вернике су различите, углавном се свODE на неразумевање како је могуће да се, због негативног става хришћанства према истополној сексуалној оријентацији, изјашњавају као религиозни. (2014: 181)

Испитаници у њиховом истраживању сведоче нетрпељивости (једног дела) геј и лезбејске заједнице:

Најдискриминисанији сам у геј заједници, од групе која трпи дискриминацију у друштву, што сам стално објашњавао на тим радионицама и скуповима. На неком предавању на квир студијама тема је била геј верници, тамо су причали неки људи да су то две различите фиоке. Али ја сам рекао да нису, ја сам ја, па ја не могу то што сам геј да оделим од тога што сам православац и што сам људско биће. Сви забораве да тим поделама да смо ми у ствари људи. То је мода, већ сад је супер ако је геј да је и атеиста тај атеизам прераста у неку секту тако делују... та дискриминација од самих дискриминисаних је фасцинантна, они су сами себи казна што су нетолерантни (Лука, 31г.)

Вјерујем да је могуће бити вјерник и назвати се православцем. Такође мислим да је мало гејева хришћана који у својој глави могу имати парадигме тако уредно сложене да се не распадне послје прве ‘кризе вјере’. Свака част коме то устијева, а да остане... хмм... човјек? Мало их је.

Јесам верник и имам утисак да је бити верник поприлично непопуламо међу гејевима, али ме заболе шта ко мисли. Ма колико мислили да се вера и Црква с једне стране и хомосексуализам с друге, међусобно искључују ја сам успео да своје две љубави, према типовима и Цркви спојим и мање више одлично функционишем. (Лука 31г.) (Ивановић и Радуловић 2014: 181-182)

„Бег“ у атеизам се, код учесника у нашем истраживању, показује као нарочито болан, али вероватно у мањој мери у односу на снагу негативних осећања која су последица идентитетског несклада, услед религијске ригидности. У таквим случајевима се реакција „одстрањивања“ религиозног може тумачити као рационална стратегија:

Учесник 13: Себе (сам) сврставао једно време у атеисте (...) могу да кажем да сам се осећао јако празно у периоду прве године средње баш зато што сам себе називао атеистом и зато што себе нисам сматрао религиозним.

Учесница 18: Одрасла сам у јако религиозној породици, али ту су религију пласирали, и пласирају на један врло ружан начин и некако ме то све одбило од тога. Да се не лажемо, покушала сам и ја, прочитала сам Кур'ан, Библију, истраживала спиритуалне неке ствари, али ништа ме није привукло, ништа нисам осјетила онако како то осјећају ти људи који вјерују. Тако да сам атеисткиња. (...) Није ту никада било баш разговора о религији. Знаш, увијек се зна, Ислам је једина религија и некако ми је наметнута, као и у већини случајева. Али са шест година сам морала ићи у џамију, учити Кур'ан и суре напамет, била сам на такмичењима из тога. И тада је то било океј, јер ја тада нисам размишљала, нити сам могла. Али и дан данас, моја мама мене тјера да постим мјесец рамазана. Ја то не желим, заиста. Не видим ништа у изгладњивању себе цијели дан, поготово љети. Али она инсистира на томе, и ја то морам радити јер су родитељи „главни“. Још увијек ме испитује суре, и још увијек некада тјера да учим из Кур'ана. Чак и некада, ријетко, да клањам. Рамазан је некако тај преломни мјесец, јер цијелу годину је све некако, знаш, „под тепихом“ та религија и све, као сви смо ми муслимани, велики Бошњаци, али тек ту и тамо то заправо и упражњавамо. А онда када дође рамазан, одједном сви морамо бити прави муслимани. Такође, доста се правдају том религијом, коју они, по мом мишљењу, не разумију. Моја мама је националиста, расисткиња, ма све. ЛГБТ особе би побила, дословно, тако каже. И онда када питам зашто, каже да по Кур'ану то није дозвољено. А не каже да је по том истом Кур'ану толеранција основна и да треба другом указати на оно у чему мислимо да гријеши али га оставити да гријеши и никакво насиље се не смије примјењивати. Она то не схваћа.

Посебно интересантан је, у вези са атеизмом био случај једног од учесника истраживања. Наиме, он је, кроз веома инвентиван дискурзивни обрт, прихватио званичну религијску институцију (католичку цркву), а одбацио класичну религиозност (веровање у бога). Заправо, присвојио је секуларне аспекте деловања институције на макро плану (и то оне блиске левичарској идеологији), уз анулирање „реакционарних застрањивања“ на микро, односно, локалном нивоу:

Учесник 21: *(Да ли се сматраш религиозним?)* У смислу тога да ли верујем у Бога НЕ. У смислу тога да ми је блиска Католичка црква ДА. Дакле, био бих католик атеиста. *(У ком смислу ти је блиска Католичка црква?)* У политичком, научном и уметничком. Подржавам њихов антирасизам и универзализам који видим као основу леве политике и комунистичке идеје, а Католичка црква је једна од најзначајнијих институција када је у питању уметност коју је обилато култивисала, као и један од центара просвећености током целе историје, пре свега у „мрачном“ средњем веку. *(Да ли узимаш учешћа у свакодневном животу Цркве? Идеш на мисе, узимаш причест, ...)* Понекад на поноћну мису о Божићу, углавном их посећујем да бих се смирио – тишина и мир тих простора делује психотерапеутски на мене – и уживао у њиховој архитектонској лепоти *(Да ли*

имаш сталан контакт са неким из цркве, свештеником, духовником, ...?) Са актуелним папом Фрањом имам једнострани контакт: пратим помно његову политичку делатност и сматрам да је то најпрогресивнији папа у XX веку (А са неким на grassroots нивоу? Локални парох?) Не, та ситна католичка боранија која је пуна предрасуда ме не занима ☺. Само Ватикан.

Својеврсна „заробљеност“ у двојном идентитету, и пратећа психичка нелагода, евидентирани су код учесника 4 и 8. Занимљива ситуација постоји и код учеснице 9. У првом случају, упада у очи то да је сам учесник изабрао религију (јудаизам) и пратећи идентитет, те да је, да се тако изразимо, самом себи наметнуо идентитетску дилему:

Учесник 4: Религиозан сам, јако пуно (...) религија је мени једна од најбитнијих ствари у животу, ствара ми велики проблем зато што бити религиозан и бити хомосексуалац је некако крајње несхватљиво за многе, па чак и за мене на неки начин. Овај, ја сам по вероисповести јудеиста (*sic*) (...) чак ми јако и смета зато што не могу да повежем неке ствари, типа хоћу да будем религиозан, да будем јако добар верник, апсолутно с друге стране имам нешто што не смем да кажем, рецимо, на пример, људима који су такође верници моје религије, па и други уопште, значи, то је генерално.

И код њега налазимо на, готово код свих учесника истраживања присутно, неповерење у конкретну религијску институцију:

Учесник 4: Религија, духовност и вера. Па, прво морам да кажем да је то по мени јако повезано, значи религија, духовност и вера. Кад би, рецимо, рекли неку институцију, на пример синагога и црква, то би било нешто сасвим друго, јер ја не мешам религију и институцију, да се разумемо. Свака је институција иста, да не кажем, немам баш много добро, позитивно мишљење о тим институцијама.

А ту је и стратегија културно-историјске релативизације „речи Божије“, с тим што се она овде примењује на хришћанске, али не и на јеврејске, свете списе – што је, вероватно, последица потребе за потврдом личног религијског избора (насупротив избору конфесије који је очекиван, односно који се у Србији подразумева):

Учесник 4: Види, ја то пре свега схватам као мишљење одређених људи који су библијске личности, не као реч Божија, ту правим велику разлику. Ја нисам од оних људи који ће, овај, прогутати смисао „то је Божија реч“, а реко један јеванђелиста који се зове Матеј, Лука, Марко, Јован, ја нисам такав, и хвала Богу отиш'о сам мало даље, ово, ако разумеш шта хоћу да ти кажем, да не упијам сваку реч и, овај, то је мишљење једног човека и, овај, што су, што се толико схвата, то што свештеници и остали то величају, преувеличавају у смислу „Божија реч“ ја то не прихватам и не верујем у то, значи, мој став је да то није истина и да то што црква, знаш, тако прича, и опет оно као... Мислим, знаш шта, ја, то није лепо да кажем, али мени је хришћанство смешна религија, ја се извињавам опет неког вређам, али просто ја толико неких ствари које прочитам, мени делују смешно да ја стварно не могу да, не да у то поверујем,

него не могу да то прихватим као реч Божју, него чисто је то за мене неки начин који црква искористила да, овај, да управља људима. Да не залазимо у та јеванђеља која су одбачена, која се и дан данас крију. Ко зна шта у њима пише и ко зна шта је ту истина, него су прихваћена само она јеванђеља и стављена у тај нови завет оно што одговара цркви, ако знаш шта хоћу да ти кажем. На пример јеврејска религија је таква да ти имаш Тору и Талмуд и то не постоји неко да је нешто сакрио то су проширене, проширена, то је заправо догма јеврејске религије, јеврејског народа, истовремено историја, религија и све остало, али то није ништа сакривено, типа „ово нећемо да ставимо у Тору, ово нећемо да ставимо у Талмуд“ као што је урађено са Библијом. Стари завет и сам знаш од кога потиче, Нови завет (...) ја обично кажем „Давинчијев код“ (...) мени то делује некако логичније него оно што пише Библија, разумеш.

Но, у исто време је уочљиво и покоравање владајућем поретку (својеврсни конформизам), то јест интернализована хомофобија, која, по свему судећи, није мога да буде избегнута преласком у јудаизам:

Учесник 4: Види, притисак осећам у смислу... да, осећам. Зашто? Зато што не могу да променим неке законе религије. Нисам их ја написао, наравно, ја верујем да су написани Божјом речју и, овај, просто ја... Осећам понекад то, осећам неку одговорност, осећам неки притисак, у смислу постављам стално себи питање „да ли је добро то што ја радим?“ и ја сам себе фактички заустављао на сваки могући начин. значи, од једног обичног живота једног геја, на пример, зато што опет, религија је та која мене кочи. С једне стране сам јако срећан, а с друге стране сам јако несрећан, јако пуно патим због религије пре свега, зато што се плашим, зато што имам страх да једнога дана нећу да, овај, будем осуђен због свог начина живота. Ипак је тај притисак у мени јако велики, и осећам то заиста, да. (*Унутрашњи притисак, не нешто споља?*) Унутрашњи, да. Знаш шта је најгоре, кад те савест гризе, кад знаш да ниси урадио ништа лоше, кад покушаш да живиш, ово, један нормалан живот, да будеш истовремено и Јеврејин, и јудеиста (*sic*), и Србин на крају крајева, и хомосексуалац, пре свега човек и онда просто видиш да ту нешто не функционише (...) Опет је то питање, „верници“, да ли су они верници зато што верују... види, религија је једно, вера је друго, у ком смислу – ти можеш да кажеш да си религиозан, а да не живиш по оним правилима религије, можеш сада да, не знам, имаш оргије са 500 људи, да украдеш нешто у продавници, да убијеш човека, да изговориш најпростије и најружније речи, а да сутра кажеш ја сам религиозан, да ли ме разумеш? Ако кажеш да си религиозан, онда се подразумева под тим да живиш неки начин живота који религија прописује, заправо закони религије. Знаш они не осећају грижу савести због тога што легну у кревет са мушкарцем или да, зато што су они створили неку своју, да тако кажем, религију, у смислу „ја ћу да верујем и да радим то и то, и да славим неку славу, није битно, а с друге стране ја ћу да створим себи један живот, типа, да имам дечка, девојку, није битно“, а видиш то је мени проблем, ја имам унутрашњи немир зато што то не могу да повежем, зато што моја религија не каже да је нормално лећи са мушкарцем у кревет, значи са особом истог пола и истовремено бити верник. Рецимо, јудеизам (*sic*), два дана у недељи каже да ти можеш да се посветиш физичком задовољавању тела, мисли се на секс

конкретно, значи двапут недељно, то религија, јудеизам (*sic*), једноставно прописује, значи океј, али не са особом истог пола, него са особом супротног пола.

Случај учеснице 9, такође, може бити узет као пример за компартиментализацију религијског и сексуалног. Као неко са јаким протестантским *background*-ом (баптистичку цркву је посећивала „од малих ногу“ и временом развијала своју религиозност: „моје веровање у Бога је био процес, ишло је корак по корак“), она констатује: „Јако је тешко бити хришћанин и бити геј“, с тим што под тим, заправо, подразумева одсуство неупитног хетеросексуалног идентитета – она наводи да јој је психотерапеут рекао да има “*gender identity disorder*“ (поремећај родног идентитета, родна дисфорија, родни несклад) и каже: „Ја сам као неки аутсајдер. (...) Мада ја стварно не знам шта сам“.

Сексуални аспект њеног идентитета је остао упитан и нејасан, с обзиром да нема никаквог сексуалног искуства (у 31. години је и даље *virgo intacta*), нити искуство заљубљивања у другу особу, сем у Исуса, коме је у потпуности и безусловно предана (попут бивших-гејева о којима је раније у овом одељку било речи). За њу „хришћанство није религија, хришћанство је *way of life* (начин живота)”. Заљубљеност у Исуса, код ње, не значи и припадање религији:

Учесница 9: Не могу да кажем да сам религиозна, могу да кажем да сам верник. (...) Религију не волим, али волим (...) Исуса. Исус је мој спаситељ, и твој, и спаситељ свих људи.

Уместо негде на Земљи и са/у другом људском бићу, попут неког *Jesus Freak*-а²⁴⁰, нашла је љубав у Богу и путпуно је урођена у „луду љубав Божију“ (Евдокимов), и усхићено наводи познато место из Прва саборне посланица светога апостола Јована богослова, глава 4 стих 16: „Бог је љубав“ и као да се води стихом 15 из друге главе ове посланице: „Не љубите свијета ни што је на свијету. Ако ко љуби свијет, нема љубави очине у њему“.

Као горљива верница и говорљива саговорница (готово да није престајала са причом током 53 минута и 54 секунде разговора), „из рукава“ је избацивала референце које је сматрала неупитном потврдом њених религијских веровања (поменула је књигу

²⁴⁰ *Jesus Freaks* је организација младих хришћанских еванђелиста из Немачке, настала почетком деведесетих година прошлог века, за коју се сматра да наставља традицију америчког покрета *Jesus People* из шездесетих година. “Jesus freak” је током шездесетих и седамдесетих био пежоративан назив за чланове *Jesus People*, а иначе “freak” значи „наказа“, „чудак“, с тим што је у оквиру различитих контракултурних покрета из тог периода синтагма која би садржала “freak” заједно са неким квалификативом имала неутрално значење и упућивала на постојање јаког интереса за специфичну тему или предмет (нпр. “acid freak” за некога ко је доста упућен у, и заинтересован за халуциногене дроге).

“Heaven is for Real”²⁴¹, телевизијску мини-серију „Исус из Назарета“²⁴², бројне цитате из Новог Завета са све називом одељка, главом и бројем стиха) уз напомену „Знам све о Библији, све о Богу“. Посебно се задржала на песми “Why I Hate Religion, But Love Jesus” коју је написао и на јутјуб поставио Џеферсон Бетке (Jefferson Bethke)²⁴³. Одушевљена песмом, чије је речи писала у свеску гледајући и слушајући Беткеов клип, целу је прочитала, на почетку навевши место из Посланице св. апостола Павла Римљанима, глава 4, стих 5: „Ономе пак који не ради, а вјерује у Онога који оправдава грјешника, рачуна се вјера његова у праведност“. Једна строфа посебно добро илуструје став учеснице 9 према религији:

*... Jesus and religion are on opposite spectrums
See, one's the work of God, but one's a man-made invention
See, one is the cure, but the other's the infection
See, because religion says “do”; Jesus says “done”
Religion says “slave”; Jesus says “son”
Religion puts you in bondage, while Jesus sets you free
Religion makes you blind, but Jesus makes you see
And that's why religion and Jesus are two different clans
Religion is man searching for God; Christianity is God searching for man ...*

*(...Исус и религија су на супротним странама
Једно је Божје дело, а друго је човеков изум
Једно је лек, а друго је инфекција
Религија каже „уради“, Исус каже „учињено је“
Религија каже „роб“, Исус каже „син“
Религија те везује, Исус ослобађа
Религија те ослепљује, Исус ти отвара очи
И због тога су религија и Исус два различита клана
Религија је човек у потрази за Богом; Хришћанство је Бог у потрази за човеком...)*

Вероватно ће у случају овоземаљске нехетеросексуалне љубави код учеснице доћи до актуелизације идентитетског конфликта. Њено завидно познавање Светих списа и отклон од организоване религије чине моћне ресурсе које би могла да употреби у разрешавању потенцијалног сукоба.

О бивању „на ничијој земљи“ сведочи Бери, (бивши) припадник Руске православне цркве из Америке, који је одбацивање доживео као тежак емоционални ударац:

²⁴¹ <http://heavenisforreal.net/>

²⁴² *Gesù di Nazareth* (Franco Zeffirelli, 1977).

²⁴³ Клип „Зашто мрзим религију, али волим Исуса“ (доступан на интернет адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=IIAhDGYlpqY>; текст песме је такође доступан: <http://genius.com/Jefferson-bethke-why-i-hate-religion-but-love-jesus-annotated>) је до 28. марта 2015. године имао укупно 29.167.386 прегледа на јутјубу!

Схватам да постављам превише питања. Можда је то показатељ мог тренутног несређеног стања свести. Ово је један од разлога због кога су ми ова дешавања тако тешко пала, пошто сам нашао смирај у дубоким истинама и тајни литургије и бденија. Црква је била место где сам одлазио да бих умирио потребу за преиспитивањем и допустио лепоти тајне да кроз богато стилизован језик литургије изговори лековити мелем дубоко у моју душу. Дошли смо до противречја, запали у ћорсокак – у коме за сада остајемо – колико дуго, заиста не могу да кажем. (Barry, у: Cannon 2011: 27)

Док учесник 4 не показује било какву иницијативу да разреши унутрашњи идентитетски сукоб, а учесница 9 још није у потпуности „закорачила“ у конфликт, учесница 8, која попут учесника 4 јасно констатује проблем, показује решеност да се ухвати у коштац са „наметнутим идентитетом који је жуља“ јер осећа да „негде искаче“ и „вири са стране“:

Учесница 8: Објективно имам проблем са својим односом према цркви и са неким аспектима, тако да могу да кажем да сам преузела оно што ми одговара и оно што ми је блиско и оно што ми је важно, али нисам, нисам у потпуности, просто, сагласна и негде у хармонији и са религиозношћу и са својом вером и где се ја ту налазим. (...) Можда ћу да одустанем од називања себе религиозном, али у овом тренутку – то сам. Али заиста мислим да треба да се позабавим тим питањем.

Она је већ направила неке од почетних корака ка једном могућем разрешењу дисонанце, те полако чини прелаз из „преграђивања“ ка интегрисаном идентитету верујуће лезбејке: не верује у бога, али верује (у нешто), уз одређено уздржавање („ако се смем осмелити“) назива себе „духовном особом“, говори да цркви припада на „алтернативни начин“ и наглашава естетску димензију религијског искуства, констатује моменте за које каже да је „шутирају из система“ и, на крају, није сигурна да ли ће фатално „узвратити ударац“ и скроз избацити религију „из свог система“²⁴⁴ или ће „задржати нешто што је њој важно, због породице“. У овом случају је на делу снага религијског васпитања, породичне традиције и оданости примарној групи, које чине прилично јаку брану за једно индивидуалистичко третирање религије, о чему ће бити речи у следећем одељку рада.

²⁴⁴ У једном тренутку се нашалила са чињеницом да јој је скоро спао крстић који је дуго носила око врата и да нигде не може да га нађе, уз опаску да „о томе вреди размислити“.

3.5 · У себи пронађена вера

Религиозни гејеви, мора да се шалите, па то је ендемска врста.
(Испитаник у: Ивановић и Радуловић 2014: 181)

I chose to feel accepted rather than rejected by God even though my teachings did not [accept me].
(Латино жена у раним педесетим годинама старости, у: Wilcox 2003а: 51)

To proscribe activity is to prescribe a world; to dodge a prescription can be to dodge an identity.
(Goffman 1961: 187)

Један од услова интегрисања нехетеросексуалног идентитета са религијским код учесника нашег истраживања је „рашчишћен“ терен сопствене сексуалности, у том смислу да су тек они који су „у миру са самима собом“ по питању свог сексуалног „одскакања“ од већине били спремни да крену у уклапање религије у „своје ја“, или, пак, они којима је „смештање у фиоке“ идентитета одбојна пракса.

О својој сексуалности они који су „без проблема“ кажу:

Учесник 1: Гледам на то као што ме занима кошарка, тотално ми је то нормално... као што ти гледаш на твоју хетеросексуалност.

Учесник 2: Па она је део мене, знаш, као... то сам ја, никако не могу да се уклоп... она се не уклапа, једноставно је део мене... као раније док нисам прихватао своју сексуалност, био сам издељен, буквално сам био издељен, а сад, оно, потпуна особа, као ја, један ја, ништа друго.

Учесник 3: Што се тиче моје геј персоне, ја, оно, не сматрам себе различитим од тебе, ни од било кога другог, стрејт, геј, ...

Учесник 13: *(Да ли би радио отприлике исте ствари у животу и да ниси геј?)*
Не. Ја сам иста особа. И био. И остао откад сам се аутовао. И можда бих себе више сврстао у хомосексуалце него у гејеве, зато што је то моја сексуална оријентација, а не животни стил.

Учесник 14: Ја сам свакако веома ЛГБТИQ, али није ми то сада баш ни прва, ни последња, нити како хијерархизована ствар у мом идентитету. Ја сам просто особа као и све друге.

Учесник 21: Сексуалност као део инспирације за стваралаштво, подлога за научно истраживање и једна од темељних тема филозофског промишљања од Платона до данас.

Они који не воле и не осећају се пријатно у оквиру класификације,штују многострукост и вишедимензионалност и, потпуно у духу квир теорије (Seidman 1996, 1997), практикују не-идентификовање са прописаним конструктима:

Учесник 11: Мене нервира што се сексуалност одваја од неких других категорија. Оне су увек у међуигри. (...) Не могу у оквиру ниједног од тих термина да се осетим угодно. Ја нисам особа која се идентификује. Мени једна категорија није довољна... Једино квир.

Учесник 12: Оно што је битно истаћи, ако треба да дам неки опис себе који је релевантан за ово истраживање, јесте то да мени класификације у неке категорије никада нису пријале, а нарочито не када сам ја лично у питању. Да ли сам педер или нисам, да ли сам довољно мушко или нисам, да ли сам довољно зрео или не и слично... као и различите друге поделе, што се занимања тиче итд. Мене занимају комплексни идентитети, и радим на томе (сада већ и по цену брака) да се понашам више онако како се заиста и осећам, а мање онако како различити људи то од мене очекују.

Учесник 16: Немам сексуалну оријентацију, али имам сексуалну праксу.

Учесница 18: Не волим баш да именујем своју сексуалност јер имам осјећај да тако ограничавам себе, и све могућности. (...) не волим да се стављам у неку „кутију“. Имам тих неким... хмммм... момената са трансмушкарцима и genderfluid особама тако да не желим да то баш игноришем. И онда ту настаје сва збрка тако да једноставно не волим то баш именовати.

Јако је занимљиво да оне без проблема са сврставањем у одређену категорију сексуалне оријентације карактерише есенцијалистичко схватање о истој – „то је нешто са чиме се рађаш“, „то је записано у генима“, „нисам одабрао да ли ће ми се свиђати мушкарци или жене“ или, пак, „Бог ме је направио овакву“. „Побуњеници“ против класификаторских система, сасвим логично, остају одани конструкционизму и фукоовском схватању политичке функције *моћи/знања* (pouvoir-savoir) које, заправо, служи манипулацији и контроли или једном речју: владању.

Видно је присутно јасно и разговетно разликовање „религије“ и „нечега другог“ – што називају духовношћу, спиритуалношћу, вером, свесношћу, силом, ... То „нешто другог“ је синкретички и еклектички схваћено, веома индивидуализовано, често секуларизовано (служи срећи, здрављу, смањењу стреса, постизању психичког мира, умањивању неуротичности, осећаја фрустрације и беса/агресивности), није хомогено, нити кохерентно.

Учесник 14: То је било која пракса и систем мишљења итд, који води ка томе да неко буде срећнији, испуњенији, здравији итд. А значи и подразумева неке увиде о животу рецимо, не знам како да артикулишем то потпуно. За мене је то и медитација и психотерапија подједнако, и исхрана и шта мислимо и шта осећамо и како волимо и шта пружамо друштву и да ли рециклирамо, итд. (...) У сваком домену живота долази на видело.

Лако се може препознати сличност са различитим разматрањима *спиритуалности* које су разматране раније, у одељку 3.2 овог рада.

Под „религијом“ се подразумева „постојање строго уређеног система“, „прихватање и слеђење правила“, „извршавање обавеза“, „повиновање верској хијерархији“, „потреба за припадањем и учествовањем у животу верске организације“, „губљење себе у колективу“, „прихватање кривице уз осећање страха“, „компулзија и изопочавање изворне хришћанске доктрине“.

Све наведено у складу са Веберовим одређењем „цркве“:

Једну групу која има власт треба називати *хијерократском* групом ако се у циљу гарантовања њених поредака примењује психичка принуда путем давања или ускраћивања средстава спасења (хијерократска принуда). *Црквом* треба називати хијерократску *организацију са карактером установе* ако њен управни апарат полаже право на монопол легитимне хијерократске принуде. (...)

Одлучујуће својство за појам хијерократске групе не може бити *врста* средстава спасења која су стављена у изглед – била она овоземаљска, оноземаљска, спољна или унутарња –, већ је то чињеница да њихово давање може да представља основу духовне *власти* над људима. Насупрот томе, за појам „цркве“, у уобичајеној (и сврсисходној) језичкој употреби, јесте карактеристично то да је она, по врсти поредака и управног апарата, (релативно) рационална установа и организација и да полаже право на монополску власт. (Вебер 1976: 38, 39)

Савремени италијански филозоф (и отворени геј) сведочи о свом напуштању организоване религије, у његовом случају католичке цркве:

Престао сам ићи у цркву онда када сам, с једне стране, током студија филозофије наилазио на све више разлога за неодрживост „хришћанске“ метафизике и, с друге стране, на личном плану почео да градим сентиментални живот ослобођен неуротског механизма гријеха и исповиједи. Како бих, уосталом, и могао припадати Цркви чије ме јавно учење сматра морално недостојном особом или, у најбољем случају – ако бих прихватио такву квалификацију – болесником кога треба лијечити, монструозним братом кога треба вољети, али и скривати? Истина је да се проблем хомосексуалности тиче само одређене скупине људи и малобројне мањине у Цркви; но, тај је проблем за мене – као и за друге, мислим на то како га је доживљавао Пазолини – постао кључ за читање свих других празновјерја у Цркви и свих облика друштвеног искључивања изван ње. (Ватимо 2009: 65-66)

„Религија“ као таква се одбацује, па се, или креће у стварање „личне теологије“ или врши „просејавање“ (“sifting”, Dufour 2000) – прихватање одређених елемената религијске традиције који се нађу за прикладне.

Удаљавање од религијских традиција и институција и прихватање паганизма, оријенталне религије, западне езотерије, различитих облика духовности или New age духовности може се разумети и као израз потраге за толерантнијим обликом религије и духовности у коме хомосексуална оријентација не представља препреку за испољавање и остваривање религијског и/или духовног израза и искуства. Религијски индивидуализам није, међутим, феномен који је

специфичан само за геј мушкарце и лезбејке, мада је код њих заступљенији. (...) Већа присутност религијског индивидуализма међу геј мушкарцима и лезбејкама који имају потребу за спиритуалним и/или религијским изразом, који је усмерен на нове облике религијских и духовних веровања и пракси, може се тумачити њиховом отвореношћу која овим особама пружа могућност за избегавање конфликта између геј и лезбејског и религијског идентитета који је присутан када су у питању традиционални религијски избори. (Ивановић и Радуловић 2014: 178)

Учесник 19: Сматрам да не морам бити религиозан да бих био добар човјек. Истина, неке своје животне законе темељим на библијским, али реално, то су за мене ипак закони здравог размишљања или боље речено посједовања савјести. Главни закон за мене је настоји бити добар према себи, другима и настоји не чинити зло. Тако сам се из добротe своје душе повинуо и пристао да водим сестру, маму и родицу на пут који је трајао 4,5h, да би стигле на духовну обнову, једног од највећих каризматика у католика на овим просторима. Нисам се изненадио кад сам видио регистарске таблице из три државе бивше Југе. У духу сурадње, пресједио сам пола мисе или како год се то звало. И цијело вријеме сам се опирао сам себи да не помислим који је ово bull shit. И онда сам попустио. Не бих желио никога увриједити, поштујем туђе све. Али исто тако бих волио кад би други људи поштовали моје размишљање да мени то све дјелује некако секташки. Један од врхунаца ми је био кад је прозивао из којих градова су људи дошли и кад је за један посебно рекао да је посао вјерника из тог града, дакле не задаћа (као што би то рецимо за мене било политичко исправно), него баш ПОСАО да, у недостатку боље ријечи, врбују нове вјернике! Е то је један од разлога зашто мислим да је католичка вјера једна од, ако не и најагресивнија у свом науку. Ја сам гау, али желим имати дијете. Ако га икад будем имао, нећу му затајити да постоји религија, нећу му то нити забранити. Напротив, научит ћу га да постоје различите религије и да изабере у шта жели вјеровати, ако жели уопће вјеровати у нешто божанско. Не сматрам да је бити религиозан нужно лоша ствар. Само се ја не проналазим у томе. Ја сам рођени скептик, окорјели аналитичар и моје друго име је сумња. Сумњам у све, све увијек бескрајно сецирам до атома и вјерујем само знанствено доказаним чињеницама. Не нијечем да постоји и нешто духовно, превише необјашњених ствари ми се догодило да не бих вјеровао. Дакле, нисам невјерник, вјерујем да постоји нешто, вјерујем у духовност. Али не вјерујем да је религија пут ка спасењу. Спасити можемо само сами себе, бринући о себи и допуштајући да други брину о нама. Извана и изнутра. За мене је то и више него довољно.

Артикулације „спиритуалности“ (или можда боље „алтернативне религиозности“) које нуде учесници истраживање су мање или више софистициране, у већој или мањој мери обојене личним животним искуством, засноване или супротстављене религијским или филозофским традицијама, али увек инвентивно „склопљене“:

Учесник 3: Знај ја, Бог је у суштини чиста енергија, риге енергу, неки четврти ниво нашег ума, ако си, оно, имаш бета стање, алфа стање, па оно, последње стање ума, кад једва ради, а у том стању смо сви ми повезани, то је оно

колективно несвесно, не знам, сад, разни правци у психологији различито га зову, разне вере га различито означавају, али та енергија постоји, јер, медитацијом, не знам, хипнозом можеш да одеш тамо и сад ако будеш довољно свестан да одржиш свесно стање кад одеш тамо – океј, осетићеш све то што људи осећају, што осећају кроз молитву, кроз медитације. Е, то је за мене Бог, колективно несвесно, одакле ми црпемо и добро и зло.

Учесница 6: Ја за себе пре могу да кажем да сам верник, него религиозна, зато што мени је религиозност превише храпава и груба реч, религиозност мени дође као нека догма, као неко правило, као неко устројство по коме ти мораш да се понашаш и да се равнаш, иако ја, пази, не знам дефиницију религиозности, ја ти кажем како је ја доживљавам. Значи кад мени кажу, оно пусти га, као он је религиозан, знаш кад мени кажеш религија, то је можда моја предрасуда, ја замишљам оне катакомбичаре, знаш као у време, у I веку што су се крили од Римљана да их не убију, знаш као ови савремени катакомбичари који се плаше 2012, крију се по неким ракама, зато што ће судњи дан.

Учесник 19²⁴⁵: Тако сам ја данас провео скоро цијелу смјену са једним задртим кршћанином. Који на моје изненађење, при разилажењу мишљења, није имао агресиван или пасивно агресиван приступ рјешавању „проблема“. Човјек једноставно вјерује у оно што вјерује и покушава ме одвући на своју страну, али на један фин и мирољубив начин, без да ме проглашава бијесним, агресивним и шта већ не. Међутим, кад је рекао да вјерује, човјек од 37г, да је Бог створио све, укључујући Адама и Еву, остадох страшно разочаран. Зашто ја имам потребу сад да пишем о томе? Зато што већину свог живота настојим да критички гледам према свему, почевши од себе. Настојим увијек да све преиспитујем, стално, толико да понекад сам себе живцирам. Дакле... замислимо да сам се родио у Индији. Крава би ми била света животиња, био бих хиндуиста, вјеровао бих да постоје 3 спола међу људима, имао бих неколико Богова итд. А зашто бих то вјеровао? Зато што би ме од малих ногу увјеравали да је тако. Значи, вјера није ствар вјере, него увјеравања. И наравно, тотално овиси од географске ширине и дужине. Само што ето, код мене та увјеравања све мање пале. Баш супротно, све мање имам вјере у вјеру. Волио бих да једног дана живимо у свијету, гдје би људи одгајали дјецу приказујући им различите вјере и на крају „допустили“ да дјеца у зрелијој доби само одлуче да ли и у шта би хтјели вјеровати. Овако, за мене је то само силовање, наметање својих увјерења или оног што су нама наметнули и што нам намећу генерацијама. Па се питам. Које вјере је био Бог? Које вјере су били Адам и Ева? Зашто Исуса сматрамо задњим пророком, кад је иза њега рецимо био и Мухамед? Зашто сматрамо да је наша религија најисправнија, ако је нисмо сами изабрали, него су нас томе научили? И на крају, зашто вјеру у Бога користимо као разлог да мрзимо људе који су на било који начин другачији? Да ли се некад нетко уопће то пита? Јер ја се то питам сваки дан!

Више пута је поменута пракса коју смо већ назвали „просејавањем“. Она се састоји из узимања у обзир историјског и културног контекста при метафоричком

²⁴⁵ Учесник 19 је до августа 2014. године водио блог (<http://gaybosanac.blogger.ba/>). Ово је пост од 13. јуна 2013. године и носи наслов „Убише Бога у мени“.

(не буквалном) разумевању библијских текстова. Тако се „употребљавају“ одређени делови Светог Писма који подупиру конструкцију идентитета религиозне нехетеросексуалне особе, а одбацују, релативизују и/ли реинтерпретирају они који за то могу да чине препреку.

Учесник 3: Библију је писао човек. То је само једно дело руку човека, као што је „Заратустра“, као што је, не знам... (*Значи не узбуђујеш се превише око тога?*) Не, и кад читам Библију немам ја, оно, превише, не вучем превише духовности из саме Библије, а и зашто бих?

Учесница 7: Постоји нешто у религији што се зове god-like болест, кад људи или свештеници умисле да су богови и онда изимишљају своја правила. (*Јел' читаш некад Свето Писмо?*) Понекад кад ме нешто конкретно занима, сад се пуно говори о смаку света... Лично мислим да пуно тога недостаје тамо и да су неке ствари и избрисане. (...) Мислим да је велика разлика кад се говори о љубави и о промискуитету, иако ово друго може да се припише свима, не само геј људима, тако да је у питању само тумачење.

Учесник 12: У Библији постоје многе контрадикторности које је просто тешко превазићи. Или контрадикције Стари Завет-Нови Завет, или у оквиру оног што се приписује истој особи (нарочито Апостол Павле), као и контрадикције Свето Писмо-Црквена традиција. Овде не говорим о решивим контрадикцијама које нестају када је човек ‘у духу’ или које нестају када се мало упореде преводи и сл. Ово су просто контрадикције које се тешко могу помирити и које остају проблематичне за једнозначност Светог Писма као целине. (...) ти делови су ту и не могу се избацити. Па то се мења(ло) током времена. У суштини не мислим ни сада исто у сваком тренутку. (...) иначе у животу се просто не обазирем толико на ове ствари из Библије, знајући да сам свакако и без тога довољно грешан, а исто тако знајући и да су људи који би били у ситуацији да ме осуђују или да ми проповедају нешто на ту тему и сами грешни, ако не по том, оно по неким другим питањима. Просто моја вера базирана је на ономе што је радосно у Христу, ономе што пружа наду у спасење, и то спасење нас грешних, уздам се у искреност своје вере и њу мерим и испитујем, у љубав коју покушавам да имам у срцу, у праштање, то су за мене стубови Новог Завета, и стубови моје вере, а то за шта ће ми се све судити не брине ме толико. У суштини ако бих морао да издвојим суштину моје вере она би стала у ова два реда из Посланице Римљанима 8:38-39: „Јер знам јамачно да ни смрт, ни живот, ни анђели, ни поглаварства, ни силе, ни садашње, ни будуће, ни висина, ни дубина, ни друга каква твар може нас раставити од љубави Божије, која је у Христу Исусу, Господу нашем.“ Поред тога (...) додао бих и овај цитат као стуб моје вере : „Марта, Марта! бринеш се и трудиш за много, а само је једно потребно. Али Марија је добар део изабрала, који се неће одузети од ње“ (Лк. 10, 41-42) и наравно Блаженства у Беседи на Гори.

Учесник 13: Оно што ја мислим јесте да је све што је написано у хришћанству написано од стране људи и као такво наравно да има грешака. Ти људи су живели у другачијем васпитању, другачијем схватању.

Учесник 21: *(Да ли се у Библији помиње истополна сексуална наклоност?)* То зависи од превода и интерпретација. *(Шта ти мислиш?)* У савременом смислу речи не. Мислим да се говори на неким местима о истополним сексуалним односима. *(У смислу осуде?)* Савремени преводи осуђују, али имамо и друге интерпретације, ону Boswellovu, али је то мени потпуно небитно чак и да Свето писмо осуђује хомосексуалност ја га ионако видим као политички манифест који се може мењати, не као финалну божју реч.

Иако на наглашавање одређених места из светих списа и алтернативна тумачења делова која се узимају као потврда за осуду истополне наклоности, може да се гледа са ненаклоношћу, попут једног од форумаша на *gay-serbia.com*:

Мени су геј хришћани 'in general', шизофрене личности. Која је разлика између хришћанских фундаменталиста и геј верника? Сви читају онај део Библије који њима иде у корист, а игноришу оно што се не слаже са њиховим животима, као и животима људи око њих (Ивановић и Радуловић 2014: 181)

Оно може да чини окосницу процеса саглашавања религијског и (хомо)сексуалног. Данас већ класичне студије америчког историчара Џона Бозвела (Boswell 1980, 1994), али и других научника (Булох и Булох 204; Brooten 1996; Brundage 1987; Bullough 1980; Garton 2004; Hunt 2009; Kuefler 2006; Rudy 1997; Siker 2007) пружају довољно материјала за научно, историјски засновано побијање (наводно) анти-хомосексуалних пасажа из Библије.

За подухват „хватања у коштац“ са теолошким аргументима на располагању је и прилично развијена квир теологија (Althaus-Reid 2000; Bardella 2001; Bohache 2003; Boisvert 1999; Cannon 2012; Goss 1999; Jantzen 1995; Krondorfer 2007; Longwood 2007; Loughlin 2007; Musskopf 2007), која нуди нова читања старих места, те премештања нагласка и важности одређених богословских поставки.

О практичним последицама промене фокуса сведочи Метју, припадник Грчке православне цркве у Америци, који је захваљујући свом духовнику престао да се фиксира на своју хомосексуалност – престао да јој даје статус „повлашћеног“ искушења – и окренуо ка сузбијању других грехова и „реалних“ проблема:

После неколико месеци интензивног проучавања (светих списа) и вишесатних разговора са парохијским свештеником, примљен сам у православну цркву. Током прве исповести, када сам признао своју *хомосексуалност*, био сам шокиран када се чинило да је свештеник више забринут око других ствари које сам поменуо и није се освртао на моју хомосексуалну оријентацију. Касније, при другој исповести, подстицао ме је да престанем са усредсређивањем на моју хомосексуалност и да почнем да се бавим таквим греховима као што су похлепа, завист, клеветање, лењост, неумереност у храни и пићу, мржња, итд. Када сам завршио са том исповешћу, осетио сам се као нови човек. Почео сам да схватам да је негативна опсесија мојом хомосексуалношћу запречавала моје духовно

уздицање тако што ме је одвлачила од проблема у мом животу које сам заправо могао да решим. (**Matthew**, у: Cannon 2011: 32)

Поменуто „просејавање“ је, што некога може да изненади, присутно у редовној пракси свештеника аврамовских религија када се, на пример, при осуди хомосексуалности позивају на Трећу књигу Мојсијеу:

18 глава, стих 22: *С мушкарцем не лези као са женом; гадно је.*

20 глава, стих 13: *Ко би мушкарца облежао као жену, учинише гадну ствар обојица; да се погубе; крв њихова на њих.*

али занемарују читав низ правила из те исте Књиге Левитске која санкционишу понашања и праксе које немају баш много везе са људском сексуалношћу, али имају са намерно поцепаним цинсом на коленима, конзумацијом вина и других врста алкохола, прасетине, шкољки, култивисањем баште у којој је засејано више врста поврћа, ношењем памучних и вунених ствари заједно, неким фризурама и тетовирањем:

глава 10, стих 6: *немојте откривати глава својих, ни хаљина својих раздирати, да не изгинете и да се Господ не разгњеви на сав збор;*

глава 10, стих 9: *Вина и силовита пића немој пити ти ни синови твоји с тобом, кад улазите у шатор од састанка да не изгинете. То нека вам је уредба вјечна од кољена на кољено.*

глава 11, стих 4: *Али онијех што само преживају или што само имају папке раздвојене, не једите, као што је камила, јер прежива, али нема папака раздвојених; да вам је нечиста.*

глава 11, стих 10: *А што нема пера и љуске у мору и у ријекама између свега што се миче по води и живи у води, да вам је гадно.*

глава 19, стих 19: *не засијевај њиве своје двојаким сјеменом, и не облачи на се хаљине од двојаким ствари.*

глава 19, стих 27: *Не стрижите косе своје уокруг, ни грдите браде своје.*

глава 19, стих 28: *За мртвацем не режете тијела својега, ни ударајте на се каквих биљега. Ја сам Господ.*

Слично је и са одбацивањем идеје о постојању женског свештенства у католичкој цркви само на основу чињенице да су апостоли били мушкарци, где се не узима у обзир (не пролази „кроз сито“) и то да су били рибари, Јевреји и ожењени – „не би ли и ово требало уважити?“, пита Ђани Ватимо (Vattimo; 2009: 65).

Посебно ефектан ресурс који се користи у супротстављању моралистичкој осуди која долази из цркава, и тиме неутралише њено дејство, су (већ пословични) наративи о постојању хомосексуалности у цркви²⁴⁶. Небитно је да ли су приче о геј поповима истините или не, т.ј. да ли су само део геј фолклора. Последице које оне изазивају су непобитне. Оне се огледају у утицају које имају на губљење кредибилитета цркве, а

²⁴⁶ Мада је педофилија, и то посебно код католичких свештеника, чешћи предмет тематизовања.

тима и њеног капацитета за легитимну осуду. Разлог за губљење легитимитета би, наравно, била хипокризија – осуда другог за „грех“ присутан код (неких) припадника сâме организације.

Учесница 20: У свему прате новитете. Од тâблета, превозних средстава и мобилних телефона. А и модно су освјештени. Само су у тој „стварчици“ остали исти. Иако је то нормално стање у СПЦ. Много је хомосексуалаца на највишим положајима. Зато ваља осудити да се не би сазнало. А онда оргијати. Лажни морал. Као и све њихово реално. Двострука правила и норме.

Учесник 19: Најмањи проблем је то што сам геј (а црква то осуђује), не могу се помирити са тим (црквеним) лицемерјем.

Причао сам са свештеником који је геј и питао га: „То што радиш је грех. Када ви световни (*sic*) људи имате однос с мушкарцем, ко ће вама да опрости?“ Рекао ми је: „Знаш како? После сваког таквог односа уђем у цркву и кажем: ‘Опрости ми, Боже, све моје грехе, опрости моје слабости’. И то је то.” И још се смејао. Искрено се смејао. (Градимира, у: Обрадовић 2009: 185)

„То што неко каже да је помисао на телесно задовољство грех – можда и јесте. Али треба да схватите да и овде живе људи од крви и меса и да они нису кастрирани. Значи, имају потребе као и сваки други мушкарац. Неко ту потребу може да обузда, неко не може”. Да ли намерно или случајно, после овог кратког монолога двојица монаха усташе и одоше, а ја остадох сам са саговорником чије су ме речи изненадиле. Био је то мој први боравак на Светој гори, први сусрети с људима посвећеним само Богу и можда је моја предрасуда било убеђење да су сви од реда истински свеци. Оставши сами, ћутали смо прилично дуго. Монах је седео преко пута мене. Гледао ме је продорним погледом, одмеравао од главе до пете, с времена на време дубоко би уздахнуо полако доливајући манастирско вино у своју и моју чашу. То вино, сумрак који се лагано претварао у ноћ, мириси природе и неки чудан осећај који сам осетио да струји од њега ка мени, учинили су да ми отвори душу. „У праву си, тешко је одолети телесним потребама”, рекао ми је. „И овде има лепоте којој је тешко одупрети се, оне мушке лепоте. Животне околности те натерају да се окренеш томе. Ја нисам хомосексуалац, не, не... Али, има хомосексуалних односа међу монасима. Крије се то, иако се у сваком манастиру добро зна ко је с ким...“ Опет је ућутао и у једном гутљају почео да испија чашу по чашу вина, полако примичући своју столицу на којој је седео мојој. У једном тренутку нашао се тик поред мене, погледао околу да ли нас неко гледа, клекнуо и покушао да ми откопча шлиц... (Ђорђе, у: Обрадовић 2009: 126)

Једном је предложио да одемо у манастир. Стари манастир. Свакако. Отишли смо на пар дана. У питању је био мушки манастир, али је братију чинио само игуман. Човек балканских манира. Јако културан и пажљив, али мало бахат у говору и покретима. Остао ми је у врло лепом сећању. Увек смо се питали како његова храна без ишта (без меса, уља, маслаца) на крају буде толико укусна. Одговарао је са: „Ја то благословим.“ Човек чија је доброта била толика да се преливала на дивље животиње у крајњем изобиљу. Човек са нимало наивним причама.

Био је уморан од педера. Свеједно је имао лепе речи за своје бивше/садашње момке који су му приређивали сцене. Један се, упознајући се са његовом мајком, намерно исфеминизирано представио као Женско. Други је у току манастирске славе спопао његовог брата речима „Јеби ме“. Гадне се ствари дешавају у душама нејаким. Ја, за изненађење, нисам био згрожен тим причама, али сам био збуњен. Монашки свет из сасвим другог угла. Причао ми је и о свом првом сексуалном искуству, врло поодмакло доживљеном. Свеједно сам тих неколико дана био смирен. Нимало ме није уздрмала ни чињеница да смо у недељу на Литургији били само нас тројица. Игуман као служитељ, мој момак као чтец, ја за певницом. Зашто би уздрмала? Па то је 100% гејева на Литургији.

Већ у то време сам знао све локалне трачеве и ко је педер, а ко није. И ко са ким. И ко коме. Коликим. Колико год да се човек склања од тих прича, оне као да не желе да се склоне од њега. Још је мој момак био врло упућен у дешавања у Епархији да сам се за нека имена скроз изненадио. А онда је прича проширена на целу СПЦ. Онда су ствари почеле да долазе на своје место. Ако једном епископу који је много достојнији од мене, не полази за руком да победи хомосексуалност, да ли је мој покушај „очишћења себе“ у ствари исказ самољубља? Ја морам да будем достојан Христа, по сваку цену? Да будем достојнији од оних који живот проведу у молитви и посту? Да се разумемо, имена која су мени била откривена су од стране заједнице (дакле не само гејева) била сматрана за врло духовне људе. Да не кажем, за духовне величине. Делио сам таква мишљења. И питао себе: ко сам ја да се градим достојнијим Господа од њих? Помирење два идентитета још увек није било изгледно, али је њихов сукоб био много блажи.

Убрзо смо посетили и други манастир. Женски. Стигли на Литургију, а онда смо прешли у просторе игумана. Мало је времена протекло док игуман није почео причу о најбољим комадима које је примио. Док није почео о „бабичењу“ (то вам је када се двојица сексају а трећи оном активном намешта пенис „на центар“). Први пут сам за то чуо од њега. Саблазан је слаба реч. Замислите човека који је у епитрахилу малопре служио Литургију. А сад га замислите како се увија на карађорђу „од шаке до лакта“. Момак и ја смо седели на двоседу са тапацираним страницама. Игуман је седео лево од мене. Сасвим идеално да избегавам његов поглед. Пребацио се на тапацирану страницу тик до мене, узео ми руку и почео нешто да чачка по прстима. Жвака која ће постати стална: лепе руке, клавиристичке. У мени се све већ алармирало... газио сам момка... који није реаговао... ја нисам умео... мени су свештена лица увек уливала страхопоштовање... пољубио ме је... без језика... врло кратко... довољно да ме неутралише... момак није реаговао... остао сам сâм. Напуштен. Све што сам умео да урадим, јесте да устанем и да одем до ве-це-а. Да се у њему задржим подуго. Дубоко дисање и молитве.

Када сам изашао, игуман ме је дочекао у ходнику и мало придуватио за међуножје. Измигољио сам се. Сачекали смо минут да сцена бар мало изгуби на драматичности и отишли. (...) Показао ми је поруку која му је стигла. „Мали је нестабилна личност...“ Шизнуо сам. - ТЕ ДУХОВНЕ ВЕЛИЧИНЕ!!! МУКА МИ ЈЕ ОД ЊИХ!!! (Jiril 2014)

Сећам се једног посебног доживљаја што се одиграо у овим несносно врућим сатима, у манастиру Ивирон. Дошао сам из Кареје, одакле сам кренуо око

поднева и око пола три, када сам стигао у манастир, сви су већ били на починку. Празно двориште је бљештало на сунцу, ништа живо се није мицало. Испужио сам се на каменој плочи у хладу трема, у чијој свежини и монаси радо седе. Утом угледах црну сенку на другом крају дворишта која ми даје знак да долази ка мени. То је био монах, постарији и достојанственог наступа. Изгледало је да је био изненађен што је ме је угледао самог. „Уколико нисте уморни“, рече, „могли бисмо заједно да обиђемо манастир до краја поподневног одмора. Можемо кренути од пирга“. Иако сам био прилично уморан, прихватио сам понуду како га не бих увредио, те кренух за њим у правцу дворишта. Испред пирга, застао је и пропустио ме да прођем први. Након бљештавог светла на отвореном, унутра нисам могао да видим ни корак испред. Пипајући нашао сам изузетно стрме, завојите степенице. Почео сам да се пењем, пазећи да се не спотакнем о степенике. Монах ме је следио. Али зашто је тако дахтао? Ускоро је стигао одговор. Нисам био одмакао ни три степеника, када се он дословно бацио на мене, покушавајући да ме пољуби. Дошло је до неме борбе у тами, са стиснутим уснама, без иједне речи. Коначно сам се отргнуо, појурио нагоре и склонио се на полуотворени балкон куле. Пратио ме је, дошао до мене и почео, гласом туристичког водича, да ми прича о историји и лепоти манастира. Јесам ли ја то само сањао? Био је уздисао још и при помисли да ме прибије на степеницама у пиргу, а сада говори озбиљним гласом о једној чудотворној икони која је наводно више пута напуштала манастир, да би се после потпуно сама појављивала на порти манастира! Једном руком ми је показивао то место, другом је хтео изнова да ме обавије. Пошто сам устукнуо, није више инсистирао на својој жељи. На повратку, инсистирао сам да се спушта низ степенице испред мене. Оклевао је, али је на то ипак, резигнирано, пристао. На изласку из куле ставио је руку на срце и церемонијално се поклонио. (...) Један од монаха са којим сам једног дана отворено о овим проблемима разговарао био је култивисан човек, библиотекар у једном од најзначајнијих атоских манастира. Студирао је филозофију у Француској пре него што се вратио у Грчку и тек у касним годинама дошао је на Свету гору. Није изгледао уопште изненађен када сам му препричао своје доживљаје. „Постоји хомосексуалност на Светој гори“, смирено ми је говорио. „Не помаже ништа ако се очи пред тим затварају. Али било би исто тако погрешно да јој се приписује велика важност. Она се тиче мањине и од свих грехова монаха, по мом мишљењу, није најгора. То је грех тела који крши завет девичанства, али који исто тако може бити и извор љубави. Најопаснија искушења која вребају монахе јесу гордост и сумња, јер она разједају и уништавају душу. А душа је та коју ми треба на овом месту да поново пронађемо и спасемо“. (Lacarrière 2005)



Слика 6: Текст Жељке Јевтић из Блица од 20. октобра 2013. године (доступан на интернет адреси: <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/413862/Sedam-gej-vladika-u-Saboru-Srpske-pravoslavne-crkve>)

Кад у игру уђу и скандали око хомосексуалног промискуитета неких од епископа (владика зворничко-тузлански Василије Качавенда²⁴⁷), ефекти „геј фолклора“ добијају на интензитету.

²⁴⁷ „Снимак на коме владика зворничко-тузлански Василије (Качавенда) има сексуални однос са младићима, пуштен је на седници Синода, тако да су и чланови црквене владе могли да се увере да су наводи против епископа истинити, сазнаје *Блиц*“ (Жељка Јевтић „Синод СПЦ анализирао порно снимак владике Качавенде“, 16.4.2013. Доступно на интернет адреси: <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/377857/Sinod-SPC-analizirao-porno-snimak-vladike-Kacavende>, последња посета: 30.3.2015). Треба поменути и скандал везан за владика врањског Пахомија, мада је ту централно места заузела оптужба за педофилију (видети: Николић 2004).

Šta je Sinod SPC zaključio nakon gledanja Kačavendinog porno snimka?



- Svi koji film kritikuju, treba prvo da ga pogledaju
- Kačavenda još uvek nije za penziju
- Definitivno je snimljen pre uskršnjeg posta
- Da je i ta poza moguća
- Muzika u filmu nije bogougodna
- Da bi mogli češće da analiziraju porno snimke
- Mladići su Kačavendu naveli na blud
- Da bi trebalo da uzme neko egzotičnije ime ako želi da se probije u porno industriji
- Jednog od četvorice mladića nepravedno je zapostavio
- U nekim situacijama korišćenje kondoma je poželjno
- Da film ipak ima srećnu završnicu



NJUZ
VESTI I OSUĐENALI

Слика 7: Хумор у функцији умањивања моралног кредибилитета цркве
(извор: <http://www.njuz.net/foto-njuz-sta-je-sinod-spc-zakljucio-nakon-gledanja-kacavendinog-porno-snimka/>)

„Ослобођени“ утицаја цркве и „растеређени“ тежине догме, религиозни нехетеросексуалци крећу у креирање сопствене „теологије“ која тематизује лични однос са богом уз интерпретирање духовности као релационог појма – духовности која има свеобухватну интегративну улогу.

Учесник 11: Ја мислим да је све у некаквој међуигри, заиста. И да свака димензија нашег идентитета, утиче на ону другу (...) Доста је све некако инвестирано у тај интелект, у та нека рационална сагледавања и то ми је временом постало ужасно досадно, јако досадно. Некако најмање, мени је, рецимо, једна од највећих вредности управо то као кад су Далај Ламу питали „Шта је за вас Бог?“, а он каже „Љубав и саосећајност“. Мислим да је једна од

најврхунскијих... заборавити мало на тај филм у сопственој глави који се непрестано бави собом и осетити то друго биће. (...) Ја ћу почети да поштујем можда ону религију или цркву, мислим има их неких као будизам, таоизам, и тако даље, а то је која изразито поштује друге цркве, значи, друге односно религије, и која нема тај став „боље ви код нас, него код њих“.

Наглашавање интимности људске религиозности и њеног суштински приватног карактера директно је супротстављено монополизацији и контролисању значења духовног искуства и могућности „спасења“. Сведочанства учесника нашег истраживања су својеврсна потврда Лукманове тезе о приватизовању религије у модерном друштву.

Учесник 16: На основу свега тога почео сам да градим сопствени систем о свему томе – шта је то, на који начин, делује, ла-ла-ла, и тако даље, до тога да сам сад у стању да кажем: „Да, Бог постоји“, шта је то Бог – то је бесконачна светлост, која је импликација у сфери земаљског, оно што квантна физика зове фотоном или најчистија сам честица светла или у неком смислу оно што се зове тачка у математици, па сад... и тако даље. (...) Ако већ то морам да радим, онда ћу ја томе да дам некакву сопствену интерпретацију из свог корпуса да то за мене може да има некакву симболичку равн, да знам зашто то тачно радим. (...) Чини ми се да људи, кад одаберу некакву врсту духовног пута, па сад, то је за мене, ја сам православац, ја сам протестант, ја сам ово или оно, ја за себе кажем „ја сам одабрао пут који је мало тежи, на своју је руку“, овде, ја контам тако, контам сад да сам мало и у заблуди, ал' нема везе, то је оно: теби је спаковано, јел ти 'оћеш, 'оћеш код Бога? Ово је карта. Значи, пости се, ово, ово, све по протоколу, и у том смислу сам ја врло склон да оправдам оно што се зове верски затуцан човек. Чини ми се да би ми било можда драже, да бих имао више поштовања према том неком, него према неком ко је на пола ту – „православац сам, ал' знаш... јебем се ја, тако... Мало и са стране“ и све то, па „за ово јесам, за ово нисам“. Чини ми се да у вери човек не може да буде „мало трудан“. Ако хоћеш тако нешто, ако ти не одговара тај систем, аман, замени га! Нађи неки свој. Или нађи неки који ти више одговара, просто. Ако смеш.

Учесница 17: Што се тиче појма духовности, тај појам ми је некако најближи, јер за мене је духовност неки мој приватни однос с Богом, у којем мјеста нема нико са стране, било то вјерски учитељи или институције. (*Је ли у исламу могућ такав, како кажеш, приватни однос са Богом?*) Сматрам да јесте, и то не само у исламу већ и у свим религијама, јер у коначници то је оно и најбитније... Људи кажу „ми смо Божији и Богу ћемо се вратити“, па то тако и јесте и зато је и битно како неко доживљава Бога, без да му се наметну туђа мишљења, осјећања вјеровања или нешто томе слично.

Учесник 11: Онда сам почео да градим свет неки свет који мени даје некакав смисао, пошто ми је онај „нечујни вапај за смислом“ предуго трајао.

Учесница 20: Духовност – способност појединца да у себи пронађе мир на себи својствен начин.

Када је у разговорима било речи о генези постојећих веровања, често је био на делу наратив „развојног пута“. Приповести су се одликовале структуром у којој су разликоване фазе, преломни моменти и коначно досезање „платоа“ где је „све добило смисао“ и *post festum* сагледавано као неизбежно и „ту са разлогом“ (у складу са популарном максимом: „ко зна зашто је то добро“). Прогресивни ток наратива сведочи о морално позитивном вредновању постигнутог циља, насупротив институционалном тумачењу „заstraњивања“ геј верника, које би, вероватно, оперисало категоријама јереси и даљег „тоњења“ у грех, дакле, имало би регресивни ток (видети: Хопко 2010).

Учесник 16: Немам никакав дисбаланс око тога у шта верујем и каква је моја сексуалност. (...) Ја то не одвајам. Чак сам можда и дошао дотле да из перспективе, условно речено, духа, могу да разумем своју телесну праксу и зашто је она, у неком смислу, чак, морала да прође све то. Да је то за мене и мој духовни развој било важно. На овај или онај начин. (...) Мислим, сад, још нисам сад не знам како зашо у тантру и, стварно, свако своје јебање не рачунам, значи, у чин Божије воље и као богоугођење.

Учесник 3: Хвала Богу на овоме што јесам и хвала Богу на свим добрим и лошим стварима које су ми се десиле и које ће ми се десити. Верујем у то да је... верујем у судбину, верујем да је мој пут тамо не знам ни ја где већ зацртан и ја само треба да се држим тог пута и то је то. Могу да скренем лево, могу да скренем десно, али оно, тај правац је правац и због тога сам највише и религозан, не у класичном смислу, религиозности.

Вредност „повратка“ богу је утолико већа што је било пређашње заstraњивање, пошто су грешници у искреном покајању Богу најмилији.

Учесник 16: Можда чак из перспективе духовности, властите, можда сам склонији да бих се пре определио за моногамију, него за промискуитет, али опет и до тога сам дошао захваљујући сопственој сексуалној пракси. Јер, да сам можда одмах био притеран да идем у моногамију, онда би вероватно имао фрустрацију на неком подсвесном нивоу.

Учесник 3: Мени је и Цим Морисон био један од најдуховнијих људи, ово, у рок музици, или, не знам овај, Роберт Плант, како се зове из Лед Цепелина што је после заstrанио, мислим „заstrанио“, отиш'о је својим путем, није заstrанио, знаш да је купио Кроулијев замак, и, ово, духовни људи су људи који зраче дубоко. Ја, опет, везујем духовност за доброту, везујем за оно, учиним ја теби, учиним неком другом, учиним оном трећем, не очекујем, али, при томе не очекујући да тај, неко мени, неку противуслугу, већ Онај горе види па ће вратити то.

„Развојни пут“ у неким о наведених случајева добија пун смисао на начин логике коју је одавно, у „Пословицама пакла“, опевао Вилијам Блејк (Blake):

The road of excess leads to the palace of wisdom. (...)

The tygers of wrath are wiser than the horses of instruction

Пут неумерености води у дворац мудрости. (...)

Гневни тигрови су мудрији од обучених коња (Блејк 2007: 162, 163, 164, 165).

Осмишљен је и (себи и другима) презентован наратив у коме су сексуална трагања и експерименти добили духовну димензију и неизбежно, судбинско место у животној историји, тако да су схваћени као нужни за постигнуће својеврсне симбиозе духовности и сексуалности. Девијације су дестигматизоване јер су, заправо, све време биле део божијег промисла.

За крај треба истаћи значај који се даје групи која пружа било какву врсту подршке, чинећи „структуру плаузибилитета“, и тако помаже у стварању и одржавању личних духовних уверења.

Помирење између верских уверења и хомосексуалног идентитета представља процес, у којем је, како је истицано у казивањима, јако важно да особе имају подршку најближих пријатеља и родитеља, да се не осећају одбаченим, да у неком сегменту, било да је то религија или професија, што најчешће наводе, пронађу смисао који им је потребан. (Ивановић и Радуловић 2014: 180-181)

Учесница 6: Кажем ти ја имам тај обичај, ту навик, ту потребу да с времена на време одем у цркву, и сада, тамо у цркви постоји нека екипа, која се тамо скупља, знаш, као екипа из ___*, као са ___* и те форе, и они се тако друже и онда после литургије ја обично тамо налетим на неког мог познаника из града, ___* и тако, па не знам, испушимо цигарету, попричамо се шта има ново (...) тај монах, који је мени био духовник, он је прво отиш'о за Јерусалим, онда је преминуо и од тада ја нисам имала неког кога бих могла да назовем духовником. А пре него што је тај лик отишао (*питала сам га*) „па добро шта ја сад кад имам неку фрку?“, као „с ким да причам?“, и он мени каже „па имаш, јел имаш ти пријатеље?“, знаш, а ја кажем „па имам“, као „који те воле, који те оно као готиве, који хоће да ти помогну“, кажем „имам“ и он мени каже „па причај са њима, причај са њима“ и онда ми је нешто поменуо ако су ту знаш пет људи који се воле, двоје, троје довољно је којих се воле и разумеју заједно, то је већ исповест, као ако ти можеш да имаш неког да ти исприча то што те мучи и тај неко теби да подршку, као то ти је већ, то ти је као суштински исповест. Знаш, тако да је он мени отприлике, како да ти кажем, не бих ти ја рекла да је он то мени свесно иш'о низ длаку, али ми је просто, знаш, некако, много олакшао ствари. Што значи да ја не морам да одем код свештеника и да му испричам „опсовала сам комшику, јела сам свињску кобају пред пост и било ми лепо“, не знам, „спавала сам...“ то. Е, тако да је мени у том, знаш, у том неком смислу, те форе, и просто ми је то... А Богу хвала имам заиста људе који су ми јако блиски, с којима заиста могу врло отворено и врло конструктивно да причам...

Учесница 7: (*Не мислиш о религији као битно колективној ствари?*) Не, не мислим да је колективна ствар, али да је лакше када постоји нека размена и потврда од стране дугих људи, пријатеља. Кад је организовано и кад више људи практикује, може бити да је лакше...

* Изостављени су називи организација, локала и особа које би могле да угрозе анонимност учесника истраживања.

Учесник 13: С обзиром да се дружим са доста хомосексуалаца, шалимо се стално на ту тему – зафркавају ме како сам религиозан, а они су атеисти. Али, не. На наше дружење то никад није утицало, свако има своје мишљење и ја то поштујем. Имам такође и друга који је преесеевише религиозан. Ето, мени се то не свиђа, али поштујем његово мишљење.

Било је занимљиво и узбудљиво пронаћи мрежу за подршку и охрабривање, као и место где разговор може да потврди сексуалну оријентацију и родни идентитет особе у контексту православне вере и традиције. (...) Како сам почела да вежбам своје духовне мишиће, почела сам да читам књиге које су написале Елизабет Бер-Сигел²⁴⁸ и Вирџинија Моленкот²⁴⁹ и други. Наставила сам да урастам у мој идентитет православно хришћанске трансексуалне жене лезбејке и припаднице ЛГБТ заједнице, и као таква преиспитала „осуђујуће одломке“ из Светог писма који се тако често користе да нас изолују, уплаше, понизе и одбаце. Разговори са другим ЛГБТ хришћанима су ми омогућили да видим себе као вољено, прихваћено Божије дете, које више није отуђено и изоловано, већ је припадник заједнице и баштиник традиције. (**Elizabeth**, у: Cannon 2011: 41, 42)

Бивање „странцем“ чини људе осетљивијим за праксе које служе маргинализацији или екскомуникацији, тако да се „природно“ развијају толерантнији ставови, па се смањује шанса за „осветничком“ реакцијом, чиме се прекида зачарани круг одбацивања и контра-одбацивања.

²⁴⁸ Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005) је била православна теолошкиња и велика поборница екуменизма и промоције жена у православној цркви.

²⁴⁹ Virginia Ramey Mollenkott (1932) је позната феминистичка и ЛГБТ теолошкиња.

4

Закључак

[L]a sociologie de la religion était un chapitre, et pas le moindre, de la sociologie du pouvoir (...) L'objet de la science sociale est une réalité qui englobe toutes les luttes, individuelles et collectives, visant à conserver ou à transformer la réalité, et en particulier celles qui ont pour enjeu l'imposition de la définition légitime de la réalité et dont l'efficacité proprement symbolique peut contribuer à la conservation ou à la subversion de l'ordre établi, c'est-à-dire de la réalité.
(Bourdieu 1980b: 243-244)²⁵⁰

A social group can, and indeed must, already exercise "leadership" before winning governmental power (this indeed is one of the principal conditions for the winning of such power)
(Gramsci 1971: 57)²⁵¹

Увид у „креативни подухват” конструкције идентитета религиозних нехетеросексуалаца представља допринос осветљавању динамике симболичких подела и борби које прожимају и обликују савремено друштво у Србији. Лоциране на место додира или пресека „прве“ и „друге“ Србије, религиозне ЛГБТ особе су приморане да „реферирају“ на различите ресурсе. На располагању су, с једне стране: националистички (патриотски у самоидентификацији), традиционални, колективни, конзервативни, ауторитарни и они који величају преткомунистичку прошлост, а са друге: грађански и космополитски, модерни, индивидуалистички, либерални, прогресивни, демократски и критички настројени према прошлости. Кроз различите комбинације и промене значења расположивих ресурса настају идентитети који би могли бити подведени под неку од „трећих“ Србија – мноштву облика који садрже „гомилу дискурзивних конструката“ који као заједнички имају жељу да превазиђу вештачку поделу на две Србије и то на два начина: фузијом, када се у одређивању користи спајање опозитних карактеристика двеју Србија, или двоструким одбацивањем, када се негира реалност и једног и другог концепта (Spasić & Petrović 2013).

Такође, овај рад је прилог сензибилизацији науке о друштву за хибридне (*hybrid; blended*) идентитете у друштвима позне модерности која трпе све јаче утицаје, чини се неизбежних, процеса глобализације. Концептом хибридности у вези са идентитетима су се посебно бавили Стјуарт Хол (Hall 1990; Hall & du Gay 1996) и холандски социолог

²⁵⁰ „[С]оциологија религије чини једно поглавље, и то не најмање битно, социологије власти/моћи (...) Предмет друштвене науке је стварност која обухвата све појединачне и колективне борбе усмерене ка очувању или преображавању стварности, посебно оне које настоје да наметну легитимну дефиницију стварности, чија специфично симболичка ефикасност може да помогне у очувању или подривању успостављеног поретка, то јест, стварности.“

²⁵¹ „Једна друштвена група може, заправо мора, претходно да успостави ‘водећу улогу’ да би освојила власт (то је, заправо, један од основних услова освајања власти)“ (превод Вере Вукелић, у: Ђорђевић 2008: 149).

Јан Недервен Питерсе (Nederveen Pieterse 2009). Хибридним идентитетима је посвећен и цео зборник: *Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations* (Iyall Smith & Leavy 2008), где се у уводном поглављу хибридна одређује као „сусрет, сукоб и(ли) мешање/стапање две етничке или културне категорије које, иако ни у ком смислу чисте и по природи различите, припадници ових категорија схватају и доживљавају као битне идентитетске одреднице” (Iyal Smith 2008: 3-4). Други аутори нешто једноставније одређују хибридна одређују као „креативност у сфери културе, стварање нечега новог кроз комбиновање постојећих ствари и образаца” (Nilan & Feixa 2006: 1)²⁵². Класичан пример заузимања хибридног идентитетског простора је Зимелов „странац” (Зимел 2008а; Simmel 2001c; Simmel 2009: 601-605; Wolff 1950: 402-408).

Коначно, овај рад доприноси већој видљивости истраживане популације²⁵³, те пружа на увид неке од могућих смерница²⁵⁴ за премошћавање противречности везаних за сексуалност и религију, које су пронашли и практиковали сâми учесници истраживања. Амерички историчар Џон Бозвел је 1982. године писао:

Мислим да је најважније питање с којим ће се током следеће деценије сусретати сви хришћани, и то не само геј хришћани, место сексуалности уопште и хомосексуалности посебно у хришћанској етици: како бити сексуална особа и хришћанин. (Boswell 2010: 148)

Религијско поље у Србији карактерише истовремено постојање различитих процеса чије је деловање усмерено у супротним смеровима. Иако су, и даље, највидљивији и мобилизацијски најделотворнији колективистичко-националистички наративи који тематизују континуитет традиције и јединство етничког и религијског (*етноклерикализам* – Перица 2006 II: 196-202), јављају се и нови изрази религиозног и духовног. Овај рад је био покушај да се представи један од тих, мање видљивих израза. Узевши у обзир да је на нашим просторима то један пионирски подухват, трудили смо се да консултујемо што више (научних) извора – најпре, да бисмо омогућили пружање што је могуће обухватније слике тематизоване појаве, али и да би будућим истраживачима умањили посао око потраге за постојећим референцама – због чега је списак литературе достигао постојећи обим.

Свесно је учињен напор да се обезбеди простор у коме би могли да се „чују гласови“ двоструко скрајнутих, а у циљу њиховог повратка из (каткад самонаметнутог)

²⁵² Недоступан је остао зборник: Flocel Sabaté (ed.) *Hybrid Identities*, Bern: Peter Lang, 2014.

²⁵³ С необичним задовољством констатујемо да у Србији већ постоје научна истраживања која тематизују религијске и духовне изразе лезбејки и гејева, при том се, између осталог, ослањајући на наше раније објављене радове (видети: Ивановић и Радуловић 2014).

²⁵⁴ „[И]страживања служе управо томе да, са једне стране, уцртају пут и најлакши начин до (...) промена, као и да, са друге стране, евидентирају промене кроз време” (Геј стрејт алијанса и ЦеСИД 2010: 6).

изгнанства, односно скривености у сенци закулиса из простора стида и тишине, назад на светлост друштвене позорнице, ка позицији задобијеног достојанства и слободe изражавања. Отуда екстензивно навођење приповести учесника истраживања.

Религиозност нехетеросексуалаца носи одређени контрахегемонијски потенцијал, односно поред духовне поседује и политичку димензију, која је субверзивна у односу на односе владавине у религијском пољу.

Концепт *хегемоније* (*l'egemonia*) је током двадесетих и тридесетих година XX века (у затвору) развио Антонио Грамши (Gramsci). Супротно присилној владавини или наметању превласти, хегемонија рачуна са *сагласношћу* (*consenso*) оних над којима се влада – „идеја управљања сагласношћу остаје конститутивна за хегемонију“ (Hrnjez 2013: 103).

„Интелектуално и морално вођство“ владајућа група обезбеђује преко *културне хегемоније* (*l'egemonia culturale*) – доминације у културно разноликом друштву манипулацијом културе тог друштва. Вредности, обичаји, уверења, објашњења и начини перцепције се обликују тако да се поглед на свет владајућих поставља као неупитна културна норма. Формира се оно што је Грамши назвао *senso comune*, што је на српскохрватски преведено као „општи начин мишљења“ или „опште мишљење“ (превод Неде Поповић; видети: Грамши 1959: 19-37).

Тим појмом је Грамши обухватио целу ону област у којој делују владајуће класне идеологије, област неодређених веровања и некохерентних погледа на свет. Употребљавао је, дакле, тај термин у филозофско-социолошком смислу дајући му нов садржај, много сложенији од онога који су му давали традиционални филозофи супротстављајући га „критичком“ ставу филозофије и науке. За њега су то наслаге прошлих и анахроничних веровања која су се као сујеверје настаниле у схватањима широких маса. Каже Грамши на једном месту: „... за велике масе којима се влада и руководи, филозофија или религија владајуће групе и њених интелектуалаца увек се појављују као фанатизам или сујеверје, као идеолошки мотив својствен једној подређеној маси“. То место „општег мишљења“ од великог је значаја у Грамшијевој концепцији остваривања политичке, а нарочито културне хегемоније (Никша Стипчевић, у: Грамши 1959: 373)

Под „традиционалним филозофима“ се овде мисли, пре свега, на Платона и његово разликовање мњења (*δόξα*) и знања (*ἐπιστήμη*). У Грамшијевом опусу могу да се нађу и друге синтагме које означавају идеје и веровања који су постављени као владајући: „спонтана филозофија“, „филозофија не-филозофа“, „фолклор филозофије“, „ниво културе великих маса“, „традиционално популарно (или народно) схватање света“.

Врло слично Грамшију, Пјер Бурдије²⁵⁵ говори о *докси* (*doxa*) као о искуству у коме „природни и друштвени свет изгледају само-очигледни“ (Bourdieu 2013: 164) и које обухвата оно што је унутар граница мишљивог и изговоривог, оно што се „подразумева јер следи из неизговореног“ (“*goes without saying because it comes without saying*”; Bourdieu 2013: 167).

[П]рвобитно знање, практично и прећутно, о блиском свету (...) прећутно прихваћен[е] претпоставк[е] захваљујући којима друштвени свет делује очигледно и природно (...) *доксичко* искуство друштвеног света искључује по дефиницији питање (посебних) услова који чине могућим то искуство. (Бурдије 1999: 148)

Докса је однос непосредне привржености који је успостављен у пракси између хабитуса и поља према коме је подешен, пре-вербално узимање света здраво-заготово које проистиче из практичне логике. (Bourdieu 2005: 68)

У постсоцијалистичком друштву у Србији „преовладава схватање да чување верске традиције представља неопходан услов културног и/или националног идентитета“ (Ивановић и Радуловић 2014: 183). Чини се да је тај став у тој мери прихваћен да се сматра саморазумљивим.

Докса се односи управо на таква дубоко укореења (несвесна?) уверења и вредности, која се узимају као очигледна и као таква обликују чинове и мишљење актера у одређеном пољу, па је тако уверење да је „бити Србин исто што и бити припадник Српске православне цркве“ конститутивно за ставове и делање актера у Србији.

Докса тежи да даје предност посебном друштвеном уређењу поља, тиме дајући привилегије владајућима и представљајући њихов владајући положај као сам по себи очигледан и повољан за све, па се тако у Србији подразумева да је Српска православна црква најтрадиционалнија од свих „традиционалних верских заједница“ и да јој, у сваком смислу, припада примат, те да хетеросексуалност, на исти, начин представља пожељну и једино исправну сексуалну оријентацију.

Категорије разумевања и перцепције које чине хабитус, будући подударне са објективном организацијом поља, показују тежњу да репродукују саму структуру поља, па се тако религијска пракса коју Црква очекује од људи њима самима чини потпуно природна и здраворазумски неупитна, а свако одударање од ње као сумњиво и „неодговарајуће“. Исто важи и за сексуалне праксе и наклоности.

²⁵⁵ Иако Бурдије, по сопственом признању, није читао Грамшија док није у великој мери развио своју теорију, Мајкл Буравој почиње своју замишљену конверзацију са Бурдијеом следећом тврдњом: „Ако постоји један марксиста кога је Пјер Бурдије морао да узме за озбиљно, онда је то Антонио Грамши“ (Burawoy 2011; видети и: Burawoy 2012).

Сам фактицитет религиозности нехетеросексуалаца представља изазов и директну претњу докси, узевши у обзир да га карактерише отклон од владајуће институције, како у сфери ортодоксије, тако и ортопраксије.

Особе које заузимају контрадикторне друштвене позиције налазе се у ситуацији да прекорачују ограничења или прелазе границе више светова. На тај начин оне развијају свест која рефлектује њихов скрајнути положај. Особе у таквим позицијама обично имају израженију свест о сопственој маргиналности; оне такође имају веће шансе да буду критички свесне израза и пракси које мање маргинализоване особе узимају здраво за готово. Већина људи перципира ову израженију свест као предност. Ако ништа друго (...) контрадикторни ставови су повод за промишљање и артикулацију. (O'Brien 2004: 191)

[Ж]ивљење сопствене ситуације маргиналности, па и сексуалне, која је повезана са сваким другим обликом маргиналности и искључености – расне, класне или било које друге – постало је, једном рјечју, и за мене и за многе мени сличне, чињеницом од одлучујућег значаја: као откриће интерпретацијског кључа чијих сам ограничености свјестан, но којег се никада не одричем. (Ватимо 2009: 66)

Посебно је „опасно“ то што верујуће ЛГБТ особе проблематизују само језгро религијске доксе – спајајући неспојиво, оно што је „по природи“, или „божијој вољи“, одвојено. Оне налазе начин да се „увуку“ у поље чије их силе брутално „гурају“ ван (односно, маргинализују их и праве од њих аутсајдере), реинтерпретирају вишевековне догме и тако, подривајући темеље „свете грађевине“, играју улогу агенса промене.

Не треба заборавити и имплицитно оспоравање религије као једног од главних стожера владајућег родног режима и хетеронормативности, који велича *хегемонску мушкост*, док у исто време потврђује крајњу потчињеност хомосексуалне мушкости и лезбејске женскости (Connell 1987; 2005).

Можда је наглашена реакција цркве и десничарских организација (јака моралистичка осуда) на покушаје артикулације хомосексуалног идентитета у Србији, заправо, израз немоћи, вапај гласноговорника опције која на историјском плану губи (или је већ изгубила) идеолошку битку²⁵⁶. Мада је, како пише Грамши, „готово увек случај да ‘спонтани’ покрет потчињених класа прати реакционарни покрет десног крила владајуће класе, који има исти циљ“ (Gramsci 1971: 199), и, поново слично, Бурдије:

Потчињене класе имају интерес да потисну границе доксе и разоткрију арбитрарност онога што се подразумева; владајуће класе имају интерес да бране интегритет доксе или, ако то не успеју, да на њено место поставе нужно несавршену замену, *ортодоксију*. (Bourdieu 2013: 169)

²⁵⁶ „Опис пропадања старих вредности открива, боље него све анализе, основе на којима су оне почивале“ (Бурдије 1999: 132 n45).

Занимљиво је да у православљу постоји и „мекша“ струја, која „видно смиреније квалификују хомосексуалност“ (видети: Јовановић 2011: 707-710, 713-714) и пружа (какав-такав) основ за (једну могућу) конструкцију кохерентних идентитета религиозних ЛГБТ особа. Но, и даље недостају удружења и организације самих верујућих нехетеросексуалаца у Србији, те нема „група носилаца“ које би могле да представљају сталну подршку за одржавање таквих идентитета.

Каква је перспектива? Било какво предвиђање је незахвалан и ризичан посао. Како су у прикупљању искуственог материјала у овом раду коришћене квалитативне методе, не бисмо могли да идемо даље од дескрипције и класификације. Уз то, учесници истраживања су били млађи, високо образовани људи из урбаних средина, тако да њихово искуство, уз све ограде, тешко да може да се узме као парадигматично за Србију у целини. У неку руку, њихова религиозност може да се сматра авангардном, али велико је питање да ли баш такав облик представља претходницу неког социјално значајнијег облика религијског веровања људи из Србије у будућности.

Оно што може да буде учињено је предлагање неколико хипотеза:

Што се Србија буде више приближавала Европској унији, слабиће традиционална религиозност и расти, већ постојећи, притисак да се ЛГБТ популацији дају већа права и она више интегрише у друштво, па тиме и у религијске организације (сем ако у Европи не дође до промене владајућег, секуларног погледа на свет – у смислу да конзервативне снаге не почну да кроје владајуће политике, што уз све јачи изазов Ислама није немогуће). За очекивати је да ће у таквој ситуацији ресурси који се користе за интеграцију религијског и нехетеросексуалног идентитета бити доступнији, тако да би била омогућена промена карактеристичних одредница религиозности ЛГБТ особа, која би од индивидуалне и приватизоване, могла да буде групна (колективна) и јавно видљива.

С друге стране: ако се настави, односно не ублажи економска криза, сиромаштво и општа несигурност, већ плодно тло ће постати још плодније за развој екстремних (фундаменталистичких) и традиционалистичких религијских погледа на свет и покрета који би их носили, и у том смислу друштвено окружење неће бити наклоњено ЛГБТ људима, па ни облику религиозности који би њима био близак. Слично се може очекивати буде ли се, из неких разлога, Србија преоријентисала ка приближавању Русији и „евроазијском“ савезу. У таквом друштвеном контексту, религиозност ЛГБТ особа би највероватније била потиснута у још дубљу „илегалу“, уз рестрикцију

видљивости и расположивости средстава која би олакшала обликовање њихових кохерентних идентитета. Парадоксално, појачана маргинализација и репресија би могли да буду катализатори стварања нових и, у овом тренутку, непредвидих савеза са разним противницима „источног пута“.

Разматрање услова који би имали утицај на трасирање поменутих процеса, те утврђивања њихових вероватних последица, превазилази домете овог рада.

5

Литература

- s. n. (2001) „Србија за гејове није обећана земља”, *Политика* бр. 31496, понедељак 9.7.2001, стр. 1 и 10
- Адорно, Теодор В. (2002/1951*) *Minima moralia: рефлексије из оштећеног живота*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића**
- Алтисер, Луј (2009/1969) *Идеологија и идеолошки државни апарати*, Лозница: Карпос
- Амфилохије, Митрополит црногорско-приморски (2010) „Беседа Митрополита црногорско-приморског Амфилохија у храму преподобног Харитона Исповједника у селу Клинци на Луштици, 11. октобар 2010. године: Насиље обезбожених људи ствара друго насиље“, *Православље – новине српске патријаршије* 1046 (15. октобар 2010), стр. 14-17
- Антонић, Слободан (2014) *Моћ и сексуалност: социологија геј покрета*, Пале: Социолошко друштво Републике Српске
- Бандић, Душан (2004/1991) *Народна религија Срба у 100 појмова (2. исправљено издање)*, Београд: Нолит
- Бандић, Душан (2010) *Народно православље*, Београд: Библиотека XX век; Књижара Круг
- Баркер, Ајлин (1998) „Ипак – ко ће победити? Националне и мањинске вере у посткомунистичком друштву”, у: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур.) *Пророци „нове истине”: секте и култови – шта треба да знамо о новим религиозним покретима?*, Ниш: ЈУНИР; Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине, стр. 121-140
- Баркер, Ајлин (2004/1990) *Нови религиозни покрети: практичан увод*, Ниш: Зограф
- Батлер, Џудит (1999/1995) „Потчињавање, отпор и промена значења: између Фројда и Фукоа”, *Реч – часопис за књижевност и културу, и друштвена питања* 56(2) (децембар 1999), стр. 163-175
- Батлер, Џудит (2003/1991) „Имитација и родна непослушност”, у: Дајана Фас (ур.) *Унутра/изван: геј и лезбејска хрестоматија*, Београд: Центар за женске студије, стр. 25-44
- Батрићевић, Ана (2012) *Докторска дисертација: Кривичноправна заштита животиња*, Ниш: Правни факултет
- Бер, Вивијен (2001/1995) *Увод у социјални конструкционизам*, Београд: Zepher Book World
- Бергер, Питер Л. (2008/1999) *Десекуларизација света: оживљавање религије и светска политика*, Нови Сад: Mediterran Publishing
- Берђајев, Николај (2000/1931) *О човековом позвању: оглед из парадоксалне етике*, Београд: Zepher book world
- Берђајев, Николај (2002/1934; 1937) *Ја и свет објеката; Дух и реалност*, Београд: Бримо
- Бешић, Милош (2011) „Политички и ситуациони предиктори поверења у институције”, *Годишњак Факултета политичких наука* V(6), стр. 119-148
- Благојевић, Јелисавета и Олга Димитријевић (2014) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт Фонд

* Иза косе црте је навођен (доступан) податак о години изворног издања публикације.

** Библиографске јединице унете ћирилицом су сортиране по азбучном, а након њих латиничне по абecedном реду.

- Благојевић, Мирко (2004) *Религија и црква у трансформацијама друштва: социолошко-историјска анализа религијске ситуације у српско-црногорском и руском (пост)комунистичком друштву*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију; „Филип Вишњић”
- Благојевић, Мирко (2009а) „Ревитализација религије и религиозности у Србији: стварност или мит?”, *Филозофија и друштво* 38(2), стр. 97-117
- Благојевић, Мирко (2009б) „О социолошким критеријумима религиозности: колико има (православних) верника данас?”, *Филозофија и друштво* 38(2), стр. 9-36
- Благојевић, Мирко (2012) „Савремене друштвене функције ревитализованог традиционалног православља у Србији и Русији”, у: Ивица Тодоровић и Гордана Благојевић (ур.) *Духовна култура и религиозност некад и данас – различити контексти и традиције. Међународни тематски зборник*, Београд: Рашка школа; Ентографски институт САНУ; Центар за религијске студије ИФДТ; Српски научни центар; Приштина: Факултет техничких наука; Чачак: Народни музеј, стр. 11-33
- Блејк, Вилијам (2007/1783-1794) *Изабрана дела*, Београд: Плато
- Бо, Стефан и Флоранс Вебер (2005/1998) *Водич кроз теренску анкету*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Богдановић, Димитрије (1991/1985) „Православна духовност у искушењима нашег доба“, у: Драгољуб Б. Ђорђевић (прир.) *Православље између неба и земље*, Ниш: Градина, стр. 33-43.
- Богосављевић, јеромонах Никодим (2005) „О мужелаштву и другим врстама блуда“, *Православље – новине српске патријаршије* 920 (15. јул 2005), стр. 16-19
- Бојанин, Станоје (2014) „Хомосексуалност у средњовековној Србији“, у: Јелисавета Благојевић и Олга Димитријевић (ур.) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт фонд, стр. 22-39
- Брија, протојереј др Јован (1999/1981) *Речник православне теологије*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ
- Брјанчанинов, Свети Игњатије (2005/2003) *Енциклопедија православног духовног живота*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Булгаков, Сергиј (1991/1932) *Православље: преглед учења православне цркве*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада
- Булох, Верн Л. и Бони Булох (2004/1995) *Сексуални ставови*, Београд: Фабрика књига
- Бурдије, Пјер (1998/1987) „Друштвени простор и симболичка моћ“, у: Ивана Спасић (прир.) *Интерпретативна социологија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 143-158
- Бурдије, Пјер (1999/1972) *Нацрт за једну теорију праксе: три студије о кабилској ентологији*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Ватимо, Ђани (2009/1996) *Вјеровати да вјерујеш*, Београд: Федон
- Вебер, Макс (1976/1921) *Привреда и друштво – Том први*, Београд: Просвета
- Вебер, Макс (1997/1915) „Уметнуто разматрање: теорија ступњева и праваца религијског одбацивања света“, у: *Сабрани списи о социологији религије – I*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, стр. 441-470
- Веблен, Торстен (1966/1899) *Теорија доколичарске класе*, Београд: Култура

- Вељковић, Јован (2001) *Беда психијатрије: психоаналитичка теорија хомосексуалитета*, Београд: Слободан Машић
- Вељковић, Јован (2006) *Хомосексуалитет: трагична родитељска грешка - мега-злочин савремене психијатрије - право свих на истину*, Београд: Слободан Машић
- Викс, Џефри (2009/1981) „Конструкција хомосексуалности“, *Теме* 33(1), стр. 17-46
- Високи комесаријат ОУН за људска права (2001/1945) *Опита декларација о правима човека* (доступно на интернет адреси: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=src5>; последња посета: 15.9.2014.)
- Вранић Митрић, Маја и Драгомир Јанковић (2010) „Српска православна црква и добротворни рад“, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић (прир.) (2010) *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*, Београд: Konrad Adenauer Stiftung; Ниш: ЈУНИР, стр. 403-420
- Врцан, Срђан (2003) „О политици идентитета: прилог препознавању упитног контекста“, *Социјална екологија: часопис за еколошку мисао и социолошки истраживања околине* 12(1-2), стр. 69-86
- Врцан, Срђан (2006) *Нација, национализам, модерна држава: Између етнонационализма, либералног и културног национализма или грађанске нације и постнационалних констелација*, Загреб: Голден маркетинг; Техничка књига
- Вујаклија, Милан (1991/1937) *Лексикон страних речи и израза. Четврто допуњено и редиговано издање*, Београд: Просвета
- Гавриловић, Данијела (2009) „Социјална дистанца у сфери ризичног сексуалног понашања“, у: Татјана Стефановић Станојевић (ур.) *Студенти, секс и дрога: ризично сексуално понашање студената Универзитета у Нишу и њихова искуства са наркотицима*, Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, стр. 143-148
- Гавриловић, Данијела (2013) *Доба употребе: религија и морал у савременој Србији*, Ниш: Филозофски факултет
- Гавриловић, Данијела, Јасмина Недељковић, Мирјана Ранђеловић и Маја Николић (2011) „Социјална дистанца према хомосексуалцима оболелим од АИДС-а и инвалидима међу студентском популацијом“, у: Татјана Стефановић Станојевић (ур.) *Љубав, секс, млади: социо-културни и емоционални чиниоци ризичног сексуалног понашања омладине*, Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, стр. 209-216
- Гавриловић, Др Жарко (2010) *Стампедо сатаниста: усамљени отпор у Цркви и Држави перверзијама хомосексуалства и инцеста*, Београд: ауторско издање
- Гајин, Саша (ур.) (2013) *Дискриминација у Србији 2012: извештај Коалиције против дискриминације*, Београд: Центар за унапређивање правних студија
- Геј стрејт алијанса и ЦеСИД (2008) *Предрасуде на видело - хомофобија у Србији: Извештај о истраживању јавног мњења о ЛГБТ популацији*, Београд: ЦеСИД и Геј стрејт алијанса
- Геј Стрејт Алијанса (2009) *Ово је земља за нас: извештај о стању људских права ЛГБТ особа у Србији у 2008. години*, Београд: Геј Стрејт Алијанса
- Геј стрејт алијанса и ЦеСИД (2010) *Предрасуде на видело: хомофобија у Србији 2010*, Београд: ЦеСИД и Геј стрејт алијанса
- Герген, Кенет и Мери Герген (2006/2004) *Социјална конструкција: улазак у дијалог*, Београд: Zepher Book World

- Герц, Клифорд (1998/1966) „Религија као културни систем”, у: *Тумачење култура. 1*, Земун: Библиотека XX век; Београд: Чигоја штампа, стр. 119-174
- Гиденс, Ентони (2003/2001) *Социологија*, Београд: Економски факултет
- Гофман, Ервинг (2000/1959) *Како се представљамо у свакодневном животу*. Београд: Геопоетика
- Гофман, Ервинг (2011/1961) *Азили: есеји о друштвеном положају пацијената болница за ментално оболеле и других уточеника*, Нови Сад: Mediterran publishing
- Грамши, Антонио (1959/1920-1935) *Изабрана дела*, Београд: Култура
- Даглас, Мери (1993/1966) *Чисто и опасно: анализа појмова прљавштине и табуа*, Београд: Плато
- Дамјанов, Сава (2011/1987) *Српски еротикон*, Београд: Службени гласник
- Димон, Луј (2004/1981) „Од индивидуе-изван-света до индивидуе-у-свету”, у: *Огледи о индивидуализму: антрополошки приступ модерној идеологији*, Београд: Clio, стр. 33-78.
- Диркем, Емил (1963/1895) *Правила социолошке методе*, Београд: Савремена школа
- Диркем, Емил (1982/1912) *Елементарни облици религијског живота: тотемистички систем у Аустралији*, Београд: Просвета
- Диркем, Емил (2007а/1906) „Одређење моралне чињенице”, у: *Друштво је човеку бог*, Београд: Институт за социолошка истраживања; Филозофски факултет, стр. 104-129
- Диркем, Емил (2007б/1898) „Индивидуализам и интелектуалци”, у: *Друштво је човеку бог*, Београд: Институт за социолошка истраживања; Филозофски факултет, стр. 41-55
- Диркем, Емил и Марсел Мос (2008/1903) „О неким примитивним облицима класификације”, у: Душан Маринковић (прир.) *Емил Диркем 1858-2008*, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација и Mediterran Publishing, стр. 156-220
- Добрић, Александра (2008/2004) *Српско-енглески и енглеско-српски теолошки речник (друго издање)*, Београд: Хришћански културни центар
- Дуишин, Драгана и Јасмина Баришић (2014) „Концепти, контекст и ставови према хомосексуалности – Историјски осврт“, у: Јелисавета Благојевић и Олга Димитријевић (ур.) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт фонд, стр. 104-112
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (2003) „Речнички извод из социологије религије”, *Теме* 27(3), стр. 355-360
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (2005а) „Религије и вероисповести националних мањина у Србији”, *Социологија* 47(3), стр. 193-212
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (2005б) „Неколико размишљања о нашој цркви“, у: Светлана Лукић и Светлана Вуковић (ур.) *Пешчаник ФМ Књига 2: Зашто се у цркви шапуће?*, Београд: Фабрика књига, стр. 120-139
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Милош Јовановић (прир.) (2010) *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*, Београд: Konrad Adenauer Stiftung; Ниш: ЈУНИР
- Ђорђевић, Јелена (2001) „Невидљива религија – нужна промена, мода или јерес”, у: Драгољуб Б. Ђорђевић, Драган Тодоровић и Јован Живковић (прир.) *Вера мањина и мањинске вере - ЈУНИР годишњак VIII*, Ниш: ЈУНИР; Зограф, стр. 50-57

- Ђорђевић, Јелена (прир.) (2008) *Студије културе: зборник*, Београд: Службени гласник
- Ђорђевић, Мирко (2011) „Православни комунизам“, *Данас* 4.10.2011. (доступно на интернет адреси: http://www.danas.rs/danasrs/dijalog/pravoslavni_komunizam.46.html?news_id=225074; последња посета: 15.1.2014.)
- Ђорђевић, Мирослав (2008) „Правни транспланти и Србијански грађански законик из 1844.“, *Страни правни живот* 1/2008, стр. 62-84
- Ђурђевић, Ратибор М. (1997) *Педерска бригада: и перверзњаци мрзе Христа*, Београд: ИХТУС хришћанска књига
- Ендше, Д. Е. (2010/2009) *Секс и религија: од девичанских балова до богоугодне хомосексуалности*, Лозница: Карпос
- Епштејн, Маихаил (2001/1985) *Ново секташтво: типови религиозно-филозофских погледа на свет у Русији (70-их и 80-их година XX века)*, Нови Сад: Аурора
- Ерић, Љубомир (ур.) (2009) *Психодинамичка психијатрија. Том III: Хумана сексуалност, сексуални и родни поремећаји, контроверзе хомосексуалности*, Београд: Службени гласник
- Живановић, Тома (1930) *Кривични законик и законик о судском кривичном поступку за Краљевину Југославију: с кратким објашњењем*, Београд: Штампарија „Гундулић“
- Живковић, Љиљана (ур.) *...опет бих била лезбејка – Лабрис – група за лезбејска људска права: првих пет година рада, од 1995. до 2000.*, Београд: Лабрис – група за лезбејска људска права
- Захаријевић, Адриана (2009) „Лексикон queer теорије“, *Теме* 33(1), стр. 141-189
- Зеџ, Дејан (2014) „Невидљиви у олуји: Положај хомосексуалаца у окупираној Србији (1941-1944)“, у: Јелисавета Благојевић и Олга Димитријевић (ур.) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт фонд, стр. 84-103
- Зимел, Георг (2004/1900) *Филозофија новца*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- Зимел, Георг (2008а/1908) „Странац“, у: Душан Маринковић (прир.) *Георг Зимел 1858-2008*, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација; Mediterran Publishing, стр. 154-160
- Зимел, Георг (2008б/1912) „Религија“, у: Душан Маринковић (прир.) *Георг Зимел 1858-2008*, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација; Mediterran Publishing, стр. 184-251
- Ивановић, Зорица и Лидија Радуловић (2014) „Религија и хомосексуалност. О одбацивању и потрази за религијским и духовним изразом гејева и лезбејки у савременој Србији“, у: Јелисавета Благојевић и Олга Димитријевић (ур.) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт фонд, стр. 164-189
- Иринеј, Епископ бачки (2010) „Саопштење Светог Архијерејског Синода поводом најавâ геј-параде у Београду: Против јавног рекламирања сексуалне оријентације“, *Православље* 1046 (15. октобар 2010), стр. 5
- Иринеј, патријарх српски (2011) „Порука Његове Светости Патријарха српског Г. Иринеја“ (доступно на интернет адреси: http://www.spc.rs/sr/poruka_njegove_svetosti_patrijarha_srpskog_g_irineja; последња посета: 19.11.2011.)

- Иринеј, патријарх српски (2014) „Саопштење за јавност – о празнику рођења Пресвете Богородице – Мале Госпојине, лета Господњег 2014.” (доступно на интернет адреси: http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnost_12; последња посета: 28.9.2014.)
- Јанарас, Христо (2007/1979) *Слобода морала*, Крагујевац: Каленић
- Јанарас, Христо (2014/2003) *Црква у посткомунистичкој Европи*, Београд: Центар за истраживање православног монархизма
- Јарић, Исидора (2011) „Живот између насиља и супкултурног гета: ЛГБТТИО особе и њихова свакодневица у Србији“, *Антропологија* 11(2), стр. 141-164
- Јевтић, Атанасије (прев. и прир.) (2005) *Свештени канони цркве. Превод са грчког и словенског Епископа Атанасија умировљеног Херцеговачког*, Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Српско Сарајево: Митрополија дабробосанска; Чикаго: Митрополија новограчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска; Манастир Тврдош
- Јовановић, Владимир (2014) „Хомосексуалност и српско друштво у 19. веку“, у: Јелисавета Благојевић и Олга Димитријевић (ур.) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт фонд, стр. 40-59
- Јовановић, Милош (2005а) „Хомосексуалци у Србији: између предрасуда и прихватања“, у: Драган Жунић (ур.) *Права мањина*, Ниш: Одбор за грађанску иницијативу, стр. 191-207
- Јовановић, Милош (2008) „Религиозни Queer-ови: студија пет случајева“, *Теме* 32(2), стр. 329-356
- Јовановић, Милош (2010) „‘Мени је Он супер друг’ - о религиозности и сексуалности лезбејке из Ниша“, *Годишњак за социологију* 6/2010, стр. 75-87
- Јовановић, Милош и Немања Крстић (2014) „Рат око породице – 30 година касније у Србији“, у: Бојана Димитријевић (ур.) *Тематски зборник радова [са трећег Међународног научног скупа Наука и савремени универзитет. Ниш. 2013.]. [Том I], Историографија и савремени универзитет*, Ниш: Филозофски факултет, 2014, стр. 265-277
- Јовановић, Томислав (прир.) (2005б) *Апокрифи новозаветни: према српским преписима*, Београд: Просвета; Српска књижевна задруга
- Камерон, Пол (2003/1993) *Хомосексуалност – одабрани чланци: научна испитивања, Болест? Криминал? Грех? Друштвени поремећај? Последице? Јудео-масонски напад на хришћанство?*, Београд: Ихтус – Хришћанска књига
- Кампања против хомофобије (1999) *Извештај кампање против хомофобије, бр. 3* (доступно на интернет адреси: http://www.gay-serbia.com/kampanja/izvestaj_1999.rtf; последња посета: 18.9.2014.)
- Карајлић, Др Неле (2014) *Фајронт у Сарајеву*, Београд: Лагуна; Новости
- Кнежевић, Татјана (1988) „Сексуално понашање и закон“, у: Љубомир Ерић, Војин Шуловић и Драгољуб Манојловић (ур.) *Медицинска сексологија*, Београд; Загреб: Медицинска књига, стр. 548-559
- Којадиновић, Миодраг (ур.) (2001) *Читанка истополних студија*, Београд: Програм истополних студија
- Костић, Др Александар (1961) „Хомосексуалност“, у: Анте Шерцер (гл. ред.) *Медицинска енциклопедија – Том 5*, Загреб: Лексикографски завод ФНРЈ, стр. 133-139

- Краус, Фридрих С. (прикупио и издао) (1984/1904-1912) *Мрсне приче: еротска, содомијска и скатолошка народна проза* (приредио, изабрао, напомене превео и поговор написао Душан Иванић), Београд: Просвета
- Криминс, Кети (2005/2004) *Како су хомосексуалци спасли цивилизацију: истинска и херојска приповест о томе како су хомосексуалци обликовали модеран свет*, Београд: Народна књига-Алфа
- Куленовић, Мурадиф (1986) *Метапсихологија, настраности, особитости*, Загреб: Напријед
- Кубурић, Зорица (2010) *Верске заједнице у Србији и верска дистанца*, Нови Сад: ЦЕИР
- Лакроа, Мишел (2001/1996) *New Age: идеологија новог доба*, Београд: Слио
- Леви-Строс, Клод (1966/1962) *Дивља мисао*, Београд: Нолит
- Лок, Џон (1962/1689) *Оглед о људском разуму I*, Београд: Култура
- Локар, Јоже (1988) „Хомосексуалност“, у: Љубомир Ерић, Војин Шуловић и Драгољуб Манојловић (ур.) *Медицинска сексологија*, Београд; Загреб: Медицинска књига, стр. 453-468
- Лукић, Радомир и Мирослав Печујлић (ред.) (1982) *Социолошки лексикон*, Београд: Савремена администрација
- Лукман, Томас (1998/1989) „О значењу у свакодневном животу и у социологији“, у: Ивана Спасић (прир.) *Интерпретативна социологија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 109-121
- Максимовић, Елена (2009) „Етнички и сексуални идентитет код Рома: мушкарци који упражњавају секс са мушкарцима“, *Антропологија* 7/2009, стр. 105-119
- Маринковић, Душан (2006) *Конструкција друштвене реалности у социологији*, Нови Сад: Прометеј
- Марковић, Предраг Ј. (2007) „Сексуалност између приватног и јавног у 20. веку“, у: Милан Ристовић (прир.) *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*, Београд: Слио, стр. 101-128
- Маркс, Карл (1949/1852) *Осамнаести бример Луја Бонапарте*, Београд: Култура
- Маркс, Карл (1976/1859) *Прилог критици политичке економије*. Сарајево: Свијетлост
- Маркс, Карл и Фридрих Енгелс (1964а/1932) *Немачка идеологија. Том 1*. Београд: Култура
- Маркс, Карл и Фридрих Енгелс (1964б/1932) *Немачка идеологија. Том 2*. Београд: Култура
- Макинтајер, Аластер (2006/1981) *Трагање за врлином: студија из теорије морала*, Београд: Плато
- Матија Властар (2013/1335) *Синтагма* (са српскословенског језика превела Татјана Суботин-Голубовић), Београд: САНУ
- Миладиновић, Вјеран – Мерлинка (2013/2001) *Терезин син: аутобиографија без шминке*, Београд: Redbox
- Миладиновић, Диана (прир.) (2009) *Заштита ЛГБТ права у Србији: правна брошура*, Београд: Лабрис – организација за лезбејска људска права
- Милетић, Горан (2011/2006) „Правни положај сексуалних мањина у Србији“, у: Марија Савић (ур.) *Читанка: од А до Ш о лезбејским и геј људским правима*, Београд: Лабрис – организација за лезбејска људска права, стр. 147-166

- Милетић, Владимир и Анастасија Миленковић (2015) *Приручник за ЛГБТ психотерапију*, Београд: Удружење за унапређење менталног здравља
- Милосављевић, Маријана (2001) „Хомофобија у Србији: Поносно посртање”, *НИН* 2636 (5. јул 2001.), стр. 24-26
- Мимица, Аљоша и Марија Богдановић (прир.) (2007) *Социолошки речник*, Београд: Завод за уџбенике
- Мос, Марсел (1982/1938) „Једна категорија људског духа: појам личности, појам ‘ја’”, у: *Социологија и антропологија I*, Београд: Просвета
- Мршевић, Зорица (2001) „Две деценије кривичноправне регулативе хомосексуалних односа у Југославији“, у: Љиљана Живковић (ур.) *...опет бих била лезбејка – Лабрис – група за лезбејска људска права: првих пет година рада, од 1995. до 2000.*, Београд: Лабрис – група за лезбејска људска права, стр. 63-66
- Мршевић, Зорица (2009) *Ка демократском друштву – исполне породице*, Београд: Институт друштвених наука
- Мршевић, Зорица, Дејан Небригић и Душан Маљковић (ур.) (1999/2000) *Gayto*, Београд: Кампања против хомофобије; Европско удружење младих Србије
- Небригић, Дејан (2009) *Бунтовник с разлогом*, Београд: Жене у црном
- Николајевић, Александра (2012) „Да ли су лезбејке ‘мање зло’: истраживање ставова према мушкој и женској сексуалности”, *Годишњак за социологију* 8(9), стр. 39-57
- Николетић, Драгана (2011) „Жена је благодат дата мужевима”, *НИН* 3136, стр. 36-37
- Николић, Зоран С. (прир.) (2004) *Афера Пахомије*, Врање: Врањске књиге
- Новаковић, Стојан (1907) *Матије Властара Синтагмат - азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила (словенски превод времена Душанова)*, Београд: Српска краљевска академија
- Обрадовић, Лидија (2009) *Бити геј у Србији*, Београд: Л. Обрадовић
- Павловић, Лазар *et al.* (2015) *Годишњи извештај о стању људских права ЛГБТ особа у Србији за 2014. годину*, Београд: Геј Стрејт Алијанса (доступно на интернет адреси: <http://gsa.org.rs/wp-content/uploads/2015/03/GSA-izvestaj-2014.pdf>; последња посета: 27.3.2015.)
- Перица, Вјекослав (2006/2002) *Балкански идоли: религија и национализам у југословенским државама I и II*, Београд: Библиотека XX век; Књижара Круг
- Петровић, Миодраг М. (прир.) (1991) *Законоправило или Номоканон светога Саве. Иловички препис 1262. година*, Горњи Милановац: Дечје новине
- Петрушић, Невена (ур.) (2011) *Зборник мишљења, препорука и упозорења Повереника за заштиту равноправности: 1. јул 2010 - 30. новембар 2011*, Београд: Повереник за заштиту равноправности
- Петрушић, Невена (ур.) (2013) *Зборник мишљења, препорука и упозорења Повереника за заштиту равноправности – Збирка II*, Београд: Повереник за заштиту равноправности
- Платон (2004) *Одбрана Сократова*, Београд: Дерета
- Радић, Радмила (2007) „Српско друштво у 20. веку између две вере: приватно и јавно“, у: Милан Ристовић (ур.) *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*, Београд: С1о, стр. 635-686
- Радић, Радмила (2009) *Народна веровања, религија и спиритизам у српском друштву у 19. и у првој половини 20. века*, Београд: Институт за новију историју Србије

- Радић, Радмила (2010) „Припадање без веровања и познавања”, у: Војин Димитријевић (ур.) *Новости из прошлости: знање, незнање, употреба и злоупотреба историје*, Београд: Београдски центар за људска права, стр. 107-128
- Радоман, Марија (2012) „Истраживање ставова ЛГБТ популације о сектору безбедности”, *Филозофија и друштво* 23(1), стр. 150-171
- Риз, Виљем (2004/1980) *Речник – Филозофија и религија: источна и западна мисао*, Београд: Дерета
- Рикер, Пол (2004/1990) *Сопство као други*, Београд; Никшић: Јасен
- Рицер, Џорџ (2009) *Савремена социолошка теорија и њени класични корени*, Београд: Службени гласник
- Сартр, Жан-Пол (1981a/1943) *Биће и ништавило: огледи из феноменолошке онтологије*, Београд: Нолит
- Сартр, Жан-Пол (1981b/1937) „Трансценденција его-а: скица за једну феноменолошку дескрипцију“, у: *Филозофски стиси*, Београд: Нолит, стр. 293-326
- Спасић, Ивана (1990) *Дипломски рад – Gay поткултура и друштвена контрола хомосексуалности*, Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду – Одељење за филозофију и социологију
- Спасић, Ивана (1996) *Значења сусрета: Гофманова социологија интеракције*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију; „Филип Вишњић“
- Спасић, Ивана (прир.) (1998) *Интерпретативна социологија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Спасић, Ивана (2005) „Преводити и писати социологију”, *Мостови - часопис за преводну књижевност* XXXIII(131-132), стр. 168-178
- Сремац, Срђан (2012) *Зависност, религија и идентитет: предлог за наративну анализу сведочанстава конверзије бивших зависника*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- С. С. и Ј. Р. (2012) „Блаћење вере”, *НИН* 3223, стр. 23
- Стојаковић, Александар (прир.) (2014) *Парада поноса и ЛГБТ популација*, Београд: Центар за квир студије
- Стојнов, Душан (прир.) (2008) *Метатеоријске основе квалитативних истраживања*, Београд: Zepher Book World
- Столић, Ана (2014) „Од мужелоства и женске малакије до противприродног блуда и патологије – неки аспекти историје хомосексуалности у Србији од средњег века о краја Другог светског рата“, у: Јелисавета Благојевић и Олга Димитријевић (ур.) *Међу нама: неиспричане приче геј и лезбејских живота*, Београд: Хартефакт фонд, стр. 17-21
- Тејлор, Чарлс (2008/1989) *Извори сопства: стварање модерног идентитета*. Нови Сад: Академска књига
- Тејлор, Чарлс (2011/2007) *Доба секуларизације*. Београд: Албатрос Плус; Службени гласник
- Тернер, Ралф Х. (1998/1962) „Преузимање улоге: процес насупрот конформирању”, у: Ивана Спасић (прир.) *Интерпретативна социологија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 45-62
- де Токвил, Алексис (1990/1835-1840) *О демократији у Америци*, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића; Титоград : ЦИИД

- Томовић, Иван (2014) *Невидљиви прогон: хомосексуалност пред социјалистичком правдом*, Подгорица: Врховни суд Црне Горе; ЛГБТ Форум Прогрес
- Туцић, Живица (2011) „СПЦ у новом веку (3): Хомосексуалност и педофилија – Грех похоте”, *НИН* 3137, стр. 42-45
- Фас, Дајана (2003/1991) *Унутра/изван: геј и лезбејска хрестоматија*, Београд: Центар за женске студије
- Филиповић, Урош (2002) *Стакленац: записи из подземног пролаза - дневник другачијег заводника*, Београд: Ренде
- Фојербах, Лудвих (1974/1846) *Предавања о суштини религије*, Београд: БИГЗ
- Фуко, Мишел (2006/1976) *Историја сексуалности 1 – Воља за знањем*, Лозница: Карпос
- Хопко, Томас (1998/1981) *Православна вера – IV књига: духовност*, Крагујевац: „Каленић” - Издавачка установа Епархије шумадијске
- Хопко, Томас О. (2010) „Један пастирски осврт на хомосексуалност“, *Православље - новине српске патријаршије* 1046 (15. октобар 2010), стр. 8–9
- Чалић, Мари-Жанин (2004/1994) *Социјална историја Србије 1815-1941: успорени напредак у индустријализацији*, Београд: Слио
- Џагоуз, Анамари (2006/1996) *Queer теорија: увод*, Београд: Центар за женске студије и истраживање рода
- Шеварлић, Миладин (2014) *Изабране драме (5)*, Београд: Удружење драмских писаца Србије; Културно-просветна заједница
- Шипка, Данко (2011/2000) *Речник опцених речи и израза*, Београд: Корнет; Нови Сад: Прометеј
- Штулхофер, Александар (2004) „Увод у разумијевање сексуалне оријентације”, у: Теа Николић (ур.) *Како се оријентишемо? Студија о сексуалној оријентацији*, Београд: Деве, стр. 7-31
- Штулхофер, А. и К. Миладинов (2004) „Крај интимности? Сувременост, глобализација и љубавне везе”, *Социологија*, 46(1), стр. 1-18

s. n. (2003) “Influence of the Orthodox Church on Homosexuality in Serbia”, (доступно на интернет адреси: <http://en.labris.org.rs/research/research/influence-of-the-orthodox-church-on-homosexuality-in-serbia.html>; последња посета: 16.2.2010.)

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill & Bryan S. Turner (2006) *The Penguin Dictionary of Sociology (5th ed.)*, London: Penguin Books
- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill & Bryan S. Turner (2008) *Rječnik sociologije*, Zagreb: Naklada Jasenski Turk
- Abes, Elisa S. (2011) “Exploring the Relationship between Sexual Orientation and Religious Identities for Jewish Lesbian College Students”, *Journal of Lesbian Studies* 15(2), pp. 205-225
- Adair-Toteff, Christopher (2002) “Max Weber’s Mysticism”, *Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology* 43(3), pp. 339-353
- Althaus-Reid, Marcella (2000) *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics*, London; New York: Routledge

- Ammerman, Nancy T. (2003) "Religious Identities and Religious Institutions", in: M. Dillon (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 207-224
- Aupers, Stef & Dick Houtman (2003) "Oriental Religion in the Secular West: Globalization, New Age and the Reenchantment of the World", *Journal of National Development* 16(1&2), pp. 67-86
- Aupers, Stef & Dick Houtman (2006) "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality", *Journal of Contemporary Religion* 21(2), pp. 201-222
- Aupers, Stef & Dick Houtman (2008) "The Sacralization of the Self. Relocating the Sacred on the Ruins of Tradition", in: Hent de Vries (ed.) *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, pp. 798-812
- Aupers, Stef & Dick Houtman (eds) (2010) *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden; Boston: Brill
- Bardella, Claudio (2001) "Queer Spirituality", *Social Compass* 48 (1), pp. 117-138
- Barker, E. (1994) "But is it a Genuine Religion? ", in: A.L. Greil and T. Robbins (eds.) *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi Religion*, Greenwich CT; London: JAI Press, pp. 97-109
- Barker, Eileen (2004) "The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality?", in: D. Marinović Jerolimov, S. Zrinščak & I. Borowik - *Religion and pattern of social transformation*, Zagreb: Institute for Social Research, pp. 23-47
- Barret, Robert & Robert Barzan (1996) "Spiritual Experience of Gay Men and Lesbians", *Counseling & Values* 41 (1), pp. 4-15
- Barrow, Katie M. & Katherine A. Kuvalanka (2011) "To Be Jewish and Lesbian: An Exploration of Religion, Sexual Identity, and Familial Relationships", *Journal of GLBT Family Studies* 7(5), pp. 470-492.
- Barton, Bernadette (2010) "'Abomination' – Life as a Bible Belt Gay", *Journal of Homosexuality* 57 (4), pp. 465–484
- Bauer, Paul F. (1976) "The Homosexual Subculture at Worship: A Participant Observation Study", *Pastoral Psychology* 25(2), pp. 115-127
- Bauman, Zygmunt (1997) *Postmodernity and Its Discontents*, New York: New York University Press
- Baumeister, Roy F., Jeremy P. Shapiro & Dianne M. Tice (1985) "Two kinds of identity crisis", *Journal of Personality* 53(3), pp. 407-422
- Beckford, James (1999) "The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-for-granted Institution to a Contested Resource", in: Jan G. Platvoet & Arie L. Molendijk (eds.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*, Leiden; Boston; Köln: Brill, pp. 23-40
- Benjamin, Harry (1973/1967) „Homoseksualac u društvu“, u: , J.-M. Lo Duca (gl. ur.) *Nova enciklopedija seksologije: sexologia-lexikon: opšta seksologija, seksualnost, psihoanaliza, erotizam, erotologija, bibliografija*, Beograd: Nolit, str. 221-223

- Bereket, Tarik & Barry D. Adam (2008) "Navigating Islam and Same-Sex Liaisons Among Men in Turkey", *Journal of Homosexuality* 55 (2), pp. 204-222
- Berger, Peter (1963) *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Anchor Books
- Berger, Peter (1965) "Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis", *Social Research* 32(1), pp. 26-41
- Berger, Peter (1966) "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge", *Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology* 7 (1), pp. 105-115
- Berger, Peter L. (1974a) "Modern Identity: Crisis and Continuity", in: Wilton S. Dillon (ed.) *The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment*, Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 158-181
- Berger, Peter L. (1974b) "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 13(2), pp. 125-133
- Berger, Peter L. (1990/1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books
- Berger, Peter L. (2003) "Orthodoxy and The Pluralistic Challenge", *Greek Orthodox Theological Review* 48(1-4), pp. 33-41
- Berger, Peter L. (2005) "Orthodoxy and Global Pluralism", *Demokratizatsiya* 13(3), pp. 437-447
- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1967/1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin Books
- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1995) *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*, Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers
- Berger, Peter, Brigitte Berger & Hansfried Kellner (1974/1973) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth: Penguin Books
- Bernstein, Mary (1997) "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement", *American Journal of Sociology* 103(3), pp. 531-565
- Besecke, Kelly (2005) "Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning", *Sociological Theory* 23(2), pp. 179-196
- Bohache, Thomas (2003) "Embodiment as Incarnation: An Incipient Queer Christology", *Theology & Sexuality* 10(1), pp. 9-29
- Boisvert, Donald L. (1999) "Queering the Sacred: Discourses of Gay Male Spiritual Writing", *Theology & Sexuality* 5(10), pp. 54-70
- Boisvert, Donald (2007) "Homosexuality and Spirituality", in: Jeffrey S. Siker (ed.) *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*, Westport: Greenwood Press, pp. 32-44
- Borowik, Irena (2002) "Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine", *Social Compass* 49(4), pp. 497-508
- Bosanac, Milan, Oleg Mandić i Stanko Petković (red.) (1977) *Rječnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb: Informator

- Boswell, John (1980) *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: University of Chicago Press
- Boswell, John (1994) *Same-sex unions in premodern Europe*, New York: Villard books
- Boswell, John (2010/1982) „Arhetipovi gej ljubavi u hrišćanskoj istoriji”, *QT – časopis za kvir teoriju i kulturu* 1 (3–4), str. 140-162
- Bourdieu, Pierre (1980a) “L’identité et la représentation [Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région]”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (novembre 1980. L’identité), pp. 63-72
- Bourdieu, Pierre (1980b) *Le sens pratique*, Paris: Éditions de Minuit
- Bourdieu, Pierre (1985) “The Social Space and The Genesis of Groups”, *Theory and Society* 14(6), pp. 723-744
- Bourdieu, Pierre (1991/1971) “Genesis and Structure of the Religious Field”, *Comparative Social Research* 13, pp. 1-44
- Bourdieu, Pierre (1996/1993) “Understanding”, *Theory, Culture & Society* 13(2), pp. 17-37
- Bourdieu, Pierre (2005/1980) *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre (2013/1972) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press
- Boy, John D. (2012a) “The view from Berlin: An interview with Hubert Knoblauch” (доступно на интернет адреси: <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/10/16/the-view-from-berlin-an-interview-with-hubert-knoblauch/>, последња посета: 17.10.2014.)
- Boy, John D. (2012b) “Subjects, spirituality, and smoking: An interview with Hubert Knoblauch” (доступно на интернет адреси: <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/10/18/subjects-spirituality-and-smoking-an-interview-with-hubert-knoblauch/>, последња посета: 17.10.2014.)
- Bozard, R. Lewis Jr. & Cody J. Sanders (2011) “Helping Christian Lesbian, Gay, and Bisexual Clients Recover Religion as a Source of Strength: Developing a Model for Assessment and Integration of Religious Identity in Counseling”, *Journal of LGBT Issues in Counseling* 5(1), pp. 47-74
- Brnčić, Jadranka (2008) „Ricœurova hermeneutika sebstva”, *Filozofska istraživanja* 28(3), str. 731-747
- Brockmeier, J. & D. Carbaugh (2001) *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company
- Brooten, Bernadette J. (1996) *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago: University of Chicago press
- Brown, Stephen F. & Khaled Anatolios (2009) *Catholicism & Orthodox Christianity*, 3rd edition, New York: Chelsea House Publishers
- Browne, K., Munt S. R. & Yip, A. K. T. (eds.) (2010) *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, Farnham: Ashgate
- Brubaker, Rogers & Frederick Cooper (2000) “Beyond ‘identity’”, *Theory and Society* 29(1), pp. 1-47

- Bruce, Steve (2000) "The New Age and Secularisation", in: Steven Sutcliffe & Marion Bowman (eds.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 220-236
- Bruce, Steve (2002) *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell
- Bruce, Steve (2006) "Secularization and the Impotence of Individualized Religion", *The Hedgehog Review* 8(1/2), pp. 35-45
- Bruce, Steve & Steven Yearley (2006) *The Sage Dictionary of Sociology*, London: Sage Publications
- Brundage, James A. (1987) *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago: University of Chicago press
- Bruner, Jerome (1987) "Life as Narrative", *Social Research* 54(1), pp. 11-32
- Bryman, Alan (2012/2001) *Social Research Methods*, Oxford: Oxford University Press
- Bryman, A. & R. G. Burgess (eds.) (1994) *Analyzing Qualitative Data*, London: Routledge
- Buchanan, M., Dzelme, K., Harris, D., & Hecker, L. (2001) "Challenges of being simultaneously gay or lesbian and spiritual and/or religious: A narrative perspective", *American Journal of Family Therapy* 29, pp. 435-449
- Buchenau, Klaus (2014) "The Serbian Orthodox Church", in: Lucian N. Leustean (ed.) *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, Abingdon (UK) & New York: Routledge, pp. 67-93
- Bullough, Vern L. (1980/1976) *Sexual Variance in Society and History*, Chicago: The University of Chicago Press
- Burawoy, Michael (2011) "III: Cultural Domination: Gramsci Meets Bourdieu", (доступно на интернет адреси: <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/4.Gramsci.pdf>; последња посета: 31.3.2015.)
- Burawoy, Michael (2012) "The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci", *Sociology* 46(2), pp. 187-206
- Burke, Peter J. & Jan E. Stets (2009) *Identity Theory*, Oxford & New York: Oxford University Press
- Burkitt, Ian (2008) *Social Selves: Theories of Self and Society (2nd ed.)*, London; Thousand Oakes, CA: Sage
- Burrell, Gibson (2006) "Foucauldian and Postmodern Thought and the Analysis of Work", in: M. Korczynsk, R. Hodson R. & P. K. Edwards (eds.) *Social Theory at Work*, Oxford; New York: Oxford University Press, pp. 155-181
- Buser, Juleen K., Kristopher M. Goodrich, Melissa Luke & Trevor J. Buser (2011) "A Narratology of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Clients' Experiences Addressing Religious and Spiritual Issues in Counseling", *Journal of LGBT Issues in Counseling* 5(3-4), pp. 282-303
- Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford CA: Stanford University Press
- Cadge, Wendy (2005) "Lesbian, Gay, and Bisexual Buddhist Practitioners", in: Scott Thumma & Edward R. Gray (eds.) *Gay Religion*, Lanham: Altamira Press, pp. 139-151

- Calhoun, Craig (1991) "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self", *Sociological Theory* 9(2), pp. 232-263
- Calhoun, Craig (ed.) (1994) *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge MA; Oxford: Blackwell Publishers
- Cannon, Justin R. (ed.) (2011) *Homosexuality in The Orthodox Church*, Justin R. Cannon
- Cannon, Justin R. (2012/2008) *The Bible, Christianity and Homosexuality*, Justin R. Cannon
- Carrette, Jeremy & Richard King (2005) *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London; New York: Routledge
- Casanova, José (2006) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review* 8(1-2), pp. 7-22
- Castells, Manuel (2010/1997) *The Power of Identity (2nd ed.)*, Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishers
- Chan, Connie S. (1989) "Issues of Identity Development Among Asian-American Lesbians and Gay Men", *Journal of Counseling & Development* 68(1), pp. 16-20
- Charon, Joel M. (2011/1979) *Symbolic Interactionism: An Introduction, An Interpretation, An Integration (10th edition)*, New Delhi: PHI Learning Private Limited
- Chase, Susan E. (2003/1995) "Taking Narrative Seriously: Consequences for Method and Theory in Interview Studies", in: Yvonna S. Lincoln & Norman K. Denzin (eds.) *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in a Handkerchief*, Walnut Creek: AltaMira Press, pp. 273-296
- Chase, Susan E. (2005) "Narrative Inquiry: Multiple Lenses, Approaches, Voices", In: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (eds.) *The Sage Handbook of Qualitative Research, 3rd ed.*, London: Sage, pp. 651-679
- Clifford, James (1986) "Introduction: Partial Truths", in: James Clifford & George E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press
- Colin, Jean-Paul, Jean-Pierre Mével & Christian Leclère (2001/1990) *Dictionnaire de l'argot français et de ses origines*, Paris: Larousse
- Comstock, Gary David (1996) *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing: Lesbian/Bisexual/Gay People Within Organized Religion*, New York: Continuum International Publishing Group
- Connell, R. W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge: Polity Press
- Connell, R. W. (2005/1995) *Maculinites 2nd edition*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press
- Côté, James E. (1996) "Sociological perspectives on identity formation: the culture–identity link and identity capital", *Journal of Adolescence* 19(5), pp. 417-428
- Couch, Murray, Hunter Mulcare, Marian Pitts, Anthony Smith, Anne Mitchell (2008) "The Religious Affiliation of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender and Intersex Australians: A Report from The Private Lives Survey", *People & Place* 16 (1), pp. 1-11

- Coyle, Adrian & Deborah Rafalin (2000) "Jewish Gay Men's Accounts of Negotiating Cultural, Religious, and Sexual Identity: A Qualitative Study", *Journal of Psychology & Human Sexuality* 12 (4), pp. 21-48
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1991/1990) *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: HarperPerennial
- Cuthbertson, Kenneth L. (1996) "Coming Out/Conversion: An Exploration of Gay Religious Experience", *Journal of Men's Studies* 4 (3), pp. 193-207
- Czarniawska, B. (2004) *Narratives in Social Science Research*, London: Sage
- Čvorović, Jelena (2006) "Islamic homosexuality", *Antropologija* 6(1), pp. 85-103
- Dahl, Angie L. & Renee V. Galliher (2009) "LGBQQ Young Adult Experiences of Religious and Sexual Identity Integration", *Journal of LGBT Issues in Counseling* 3 (2), pp. 92–112
- Daiber, Karl-Fritz (2002) "Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities", *Social Compass* 49(3), pp. 329-341
- Darity, William A. Jr. (ed.) (2008) *International Encyclopedia of the Social Sciences* (2nd ed.), Vol. 3, Farmington Hills, MI: MacMillan Reference USA
- Davie, Grace (1990) "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?", *Social Compass* 37(4), pp. 455-469
- Davie, Grace (2007) *The Sociology of Religion*, London: Sage
- Delamater, John D. & Janet Shibley Hyde (1998) "Essentialism vs Social Constructionism in the Study of Human Sexuality", *The Journal of Sex Research* 35(1), pp. 10-18
- Demerath, N. J. III (2000) "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (1), pp. 1-11
- D'Emilio, John (1983) "Capitalism and Gay Identity", u: Ann Snitow, Christine Stansell, & Sharan Thompson (eds) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press, pp. 100-113
- Dillon, Michele (2005) "Sexuality and Religion: Negotiating Identity Differences", u: Mark D. Jacobs and Nancy Weiss Hanrahan (eds.) *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Oxford: Blackwell, pp. 220-233
- Dillon, Michelle (1999) *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press
- Dillon, Michelle & Paul Wink (2003) "Religiousness and Spirituality: Trajectories and Vital Involvement in Late Adulthood", in: Michelle Dillon (ed.) *Handbook of Sociology of Religion*, New York: Cambridge University Press, pp. 179-189
- Dobbelaere, Karel & Liliane Voyé (1990) "From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium", *Sociological Analysis* 51 (Special Presidential Issue Sociology of Religion: International Perspectives), pp. S1-S13
- Dollimore, Jonathan (1991) *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Oxford: Oxford University Press

- Dossani, Shahid (1997) "Being Muslim and Gay", in: Gary David Comstock & Susan E. Henking (eds.) *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, New York: Continuum, pp. 236-237
- Dragun, Maja (2008) „Konzumeristička obilježja današnje sinkretičko-eklektičke duhovnosti“, *Društvena istraživanja – časopis za opća društvena pitanja* 17(6[98]), str. 1047-1068
- Drake, Jonathan (2010/1966) „Turski porok“, *QT časopis za kvir teoriju i kulturu* 1(3-4), str. 281-297
- Drew, P., G. Raymond & D. Weinberg (eds.) (2006) *Talk and Interaction in Social Research Methods*, London: Sage
- Dufour, Lynn Resnick (2000) "Sifting Through Tradition: The Creation of Jewish Feminist Identities", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(1), pp. 90-106
- Dunjić-Kostić, Bojana, Maja Pantović, Vuk Vuković, Dunja Randelović, Sanja Totić-Poznanović, Aleksandar Damjanović Miroslava Jašović-Gašić & Maja Ivković (2012) "Knowledge: a Possible Tool in Shaping Medical Professionals' Attitudes Towards Homosexuality", *Psychiatria Danubina* 24(2), pp. 143-151
- Durkheim, Émile (1898) "De la définition des phénomènes religieux", *L'Année sociologique* 2, pp. 1-28
- Dworkin, Sari H. (1990) "Female, Lesbian, and Jewish: Complex and Invisible", Paper presented at the *Annual Convention of the American Psychological Association (98th, Boston, MA, August 10-14, 1990)*
- Dynes, Wayne R. (2014) *The Homophobic Mind*, Raleigh, N.C.: Lulu.com (доступно на интернет адреси: <http://www.sexarchive.info/BIB/Hompho/index.html>; последња посета: 17.11.2014.)
- Dynes, Wayne R., Warren Johansson, William A. Percy & Stephen Donaldson (eds.) (1990) *Encyclopedia of Homosexuality*, New York: Garland publishing
- Đorđević, Dragoljub (2009) "Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?", in: Danijela Gavrilović (ed.) *Revitalization of Religion: Theoretical and Comparative Approaches*, Niš: Yugoslav Society for The Scientific Study of Religion, pp. 57-64
- ECRI [European Commission against Racism and Intolerance] (2011) *ИЗВЕШТАЈ ЕКРИ О СРБИЈИ (четврти циклус мониторинга)*, Council of Europe (доступно на интернет адреси: <http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/Country-by-country/Serbia/SRB-CbC-IV-2011-021-SRB.pdf>; последња посета: 15.9.2014.)
- Edenborough, R. (2002) *Effective Interviewing: A handbook of skills and techniques*, 2nd ed., London: Kogan Page
- Elias, Norbert (1978/1970) *What is Sociology?*, New York: Columbia University Press
- Elliot, Anthony (2008) *Concepts of the Self* (2nd ed.), Cambridge; Malden MA: Polity Press.
- Elliott, J. (2005) *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*, London: Sage
- Emirbayer, Mustafa & Ann Mische (1998) "What is Agency?", *The American Journal of Sociology* 103(4), pp. 962-1023

- Erikson, Erik (1977/1950) *Childhood and Society*, London: Paladin Grafton Books
- Erzen, T. (2006) *Straight to Jesus: Sexual and Christian Conversions in the Ex-Gay Movement*, Berkeley: University of California Press
- Ezzy, D. (1998) "Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics", *The Sociological Quarterly* 39(2), pp. 239-252
- Farris, Sara R. (2012) "Religion as the source of the self: Max Weber's hypothesis", *Social Compass* 59(1), pp. 34-51
- Figueroa, Víctor & Fiona Tasker (2013) "'I Always Have the Idea of Sin in My Mind ...': Family of Origin, Religion, and Chilean Young Gay Men", *Journal of GLBT Family Studies* (online), pp. 1-29
- Flanagan, K. & P. C. Jupp (eds) (2007) *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate
- Flere, Sergej & Andrej Kirbiš (2009a) "Comment on Houtman and Aupers, *JSSR*, September 2007 – New age, religiosity, and traditionalism: A cross-cultural comparison", *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(1), pp. 161–169
- Flere, Sergej & Andrej Kirbiš (2009b) "Rebuttal – New Age is Not Inimical to Religion and Traditionalism", *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(1), pp. 179–184
- Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8(4), pp. 777-795
- Foucault, Michel (1984) "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in: P. Rabinow (ed.) *The Foucault reader*, New York: Pantheon Books, pp. 340-372
- Franzosi, R. (1998) "Narrative Analysis - or Why (and How) Sociologists Should Be Interested in Narrative", *Annual Review of Sociology* 24, 1998, pp. 517-554
- Friedland, Roger (2011) "The Institutional Logic of Religious Nationalism: Sex, Violence and the Ends of History", *Politics, Religion & Ideology* 12(1), pp. 65-88
- Gallup Balkan Monitor (2010) *Insights and Perceptions: Voices of the Balkans. 2010 - Summary of Findings* (доступно на интернет адреси: http://www.balkan-monitor.eu/files/BalkanMonitor-2010_Summary_of_Findings.pdf; последња посета: 27.12.2013.)
- Ganzevoort, R.R., van der Laan, M. & Olsman, E (2011) "Growing up gay and religious. Conflict, dialogue, and religious identity strategies", *Mental Health, Religion & Culture* 14 (3), pp. 209-222
- García, Dalia I., Jennifer Gray-Stanley & Jesus Ramirez-Valles (2008) "'The Priest Obviously Doesn't Know That I'm Gay': The Religious and Spiritual Journeys of Latino Gay Men", *Journal of Homosexuality* 55 (3), pp. 411–346
- Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall
- Garton, Stephen (2004) *Histories of Sexuality – Antiquity to Sexual Revolution*, London: Equinox
- Gavrilović, Danijela, Miloš Jovanović & Dragan Todorović (у штампи) "Challenges of Post-Communism: Reconsidering Ethnicity and Religion in Serbia", in: Martina Topić & Sergiu Gherghina (eds.) *Challenges of Post-Communism: Reconsidering Ethnicity and Religion*
- Gergen, Kenneth J. (2002/1999) *An Invitation to Social Construction*, London: Sage publications

- Gergen, Kenneth J. & Mary M. Gergen (1983) "Narratives of the Self", in: K. Scheibe & T. Sarbin (eds.) *Studies in Social Identity*, New York: Praeger, pp. 254-273
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press
- Gile, Krista J. & Handcock, Mark S. (2010) "Respondent-Driven Sampling: An Assessment Of Current Methodology", *Sociological Methodology* 40, pp. 285-327
- Gill, Sean (2005) "Why Difference Matters: Lesbian and Gay Perspectives on Religion and Gender", in: Ursula King & Tina Beattie (eds) *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*, Londo; New York: Continuum, pp. 201-211
- Ginicola, Misty M. & Cheri Smith (2011) "The Church, the Closet, and the Couch: The Counselor's Role in Assisting Clients to Integrate Their Sexual Orientation and Religious Identity", *Journal of LGBT Issues in Counseling* 5(3-4), pp. 304-326
- Giordan, Giuseppe (2007) "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory", in: Flanagan, K. & P. C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, pp. 161-180
- Giordan, Giuseppe & Enzo Pace (2012) "Introduction", in: G. Giordan & E. Pace (eds.) *Mapping Religion and Spirituality in a Postsecular World*, Leiden; Boston: Brill, pp. 1-7
- Giordan, Giuseppe & William H. Swatos Jr. (eds.) (2012) *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, New York: Springer
- Gleason, P. (1983) "Identifying Identity: A Semantic History", *The Journal of American History* 69(4), pp. 910-931
- Glendinning, Tony & Steve Bruce (2006) "New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?", *The British Journal of Sociology* 57(3), pp. 399-414
- Goff, Tom W. (1980) *Marx and Mead: Contributions to a Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul
- Goffman, Erving (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Anchor Books
- Goffman, Erving (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York: Basic Books
- Goffman, Erving (1982/1967) *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Pantheon Books
- Goffman, Erving (1990/1963) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, London: Penguin Books
- Goodman, Nelson (1978) *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett
- Goss, Robert E. (1999) "Queer Theologies as Transgressive Metaphors: New Paradigms for Hybrid Sexual Theologies", *Theology & Sexuality* 5(10), pp. 43-53

- Graham McMinn, Lisa (2005) "Sexual Identity Concerns for Christian Young Adults: Practical Considerations for Being a Supportive Presence and Compassionate Companion", *Journal of Psychology and Christianity* 24 (4), pp. 368-377
- Gramsci, Antonio (1971/1925-1935) *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers
- Greenberg, David F. (1990/1988) *The Construction of Homosexuality*, Chicago: University of Chicago Press
- Greil, Arthur L. & Lynn Davidman (2007) "Religion and Identity", in: James A. Beckford & N.J. Demerath III (eds.) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: SAGE, pp. 549-565
- Gregg, Stephen E. (2014) "Queer Jesus, straight angels: Complicating 'sexuality' and 'religion' in the International Raëlian Movement", *Sexualities* 17(5/6), pp. 565-582
- Gross, Martine (2007) "Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation", *Social Compass* 54 (2), pp. 225-238
- Gross, Martine (2008) "Being Christian and homosexual: From shame to identity-based claims", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 11 (4), pp. 77-101
- Gross, Martine & Andrew K. T. Yip (2010) "Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay, and Bisexual Christians in France and Britain", *Social Compass* 57 (1), pp. 40-59
- Gubrium, J. F. & J. A. Holstein (1999) "At the Border of Narrative and Ethnography", *Journal of Contemporary Ethnography* 28(5), pp. 561-573
- Hacking, Ian (1992/1986) "Making Up People", in: E. Stein (ed.) *Forms of Desire – Sexual Orientation and The Social Constructionist Controversy*, London & New York: Routledge, pp. 69-88
- Halbental, Tova Hartman & Irit Koren (2006) "Between 'Being' and 'Doing': Conflict and Coherence in the Identity Formation of Gay and Lesbian Orthodox Jews", in: Dan McAdams, Ruthellen Josselson & Amia Lieblich (eds.) *Identity and story: Creating self in narrative*, Washington: American Psychological Association, pp. 37-61
- Haldeman, Douglas C. (2004) "When Sexual and Religious Orientation Collide: Considerations in Working with Conflicted Same-Sex Attracted Male Clients", *The Counseling Psychologist* 32 (5) , pp. 691-715
- Halkitis, Perry, Jacqueline Mattis, Joel Sahadath, Dana Massie, Lina Ladyzhenskaya, Kimberly Pitrelli, Meredith Bonacci & Sheri-Ann Cowie (2009) "The Meanings and Manifestations of Religion and Spirituality among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Adults", *Journal of Adult Development* 16 (7), pp. 250-262
- Hall, David D. (1997) "Introduction", in: David D. Hall (ed.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton: Princeton University Press
- Hall, Stuart (1990) "Cultural identity and diaspora", In: Jonathan Rutherford (Ed.) *Identity: community, culture, difference*, London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237
- Hall, S. & P. du Gay (eds.) (1996) *Questions of Cultural Identity*, London: Sage

- Halmi, A. (2005) *Strategije kvalitativnih istraživanja u primijenjenim društvenim znanostima*, Jastrebarsko: Naklada Slap
- Halperin, David M. (1998) "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality", *Representations* 63, pp. 93-120
- Hamilton, Malcolm (2000) "An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London", in: Steven Sutcliffe & Marion Bowman (eds.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 188-200
- Hanegraaff, Wouter J. (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden; New York; Köln: Brill
- Hanegraaff, Wouter J. (1999a) "New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective", *Social Compass* 46(2), pp. 145-160
- Hanegraaff, Wouter J. (1999b) "Defining Religion in Spite of History", in: Jan G. Platvoet & Arie L. Molendijk (eds.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*, Leiden; Boston; Köln: Brill, pp. 337-378
- Hansen, Jennifer E. & Serena M. Lambert (2011) "Grief and Loss of Religion: The Experiences of Four Rural Lesbians", *Journal of Lesbian Studies* 15(2), pp. 187-196
- Hattie, Brenda & Brenda L. Beagan (2013) "Reconfiguring Spirituality and Sexual/Gender Identity: 'It's a Feeling of Connection to Something Bigger, It's Part of a Wholeness.'", *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32(3), pp. 244-268
- Heckathorn, Douglas D. (1997) "Respondent-driven sampling: A new approach to the study of hidden populations", *Sociological Problems* 44(2), pp. 174-199
- Heckathorn, Douglas D. (2002) "Respondent driven sampling II: deriving valid population estimates from Chain-Referral samples of hidden populations", *Sociological Problems* 49(1), pp. 11-34
- Heelas, Paul (1991) "Western Europe: Self-Religions", in: P. Clarke (ed.) *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religion*, London: Routledge, pp. 167-173
- Heelas, Paul (2000) "Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel", in: Steven Sutcliffe & Marion Bowman (eds.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 237-254
- Heelas, Paul (2002) "The Spiritual Revolution: from 'religion' to 'spirituality'", in: L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami & D. Smith - *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London: Routledge, pp. 412-436
- Heelas, Paul (2003/1996) *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell
- Heelas, Paul (2004) "Detraditionalizing the Study of Religion", in: Slavica Jakelić & Lori Pearson (eds.) *The Future of the Study of Religion - Proceedings of Congress 2000*, Leiden; Boston: Brill, pp. 251-271
- Heelas, Paul (2006a) "Challenging Secularization Theory: The Growth of 'New Age' Spiritualities of Life", *The Hedgehog Review* 8(1/2), pp. 46-58

- Heelas, Paul (2006b) "The Infirmary Debate: On the Viability of New Age Spiritualities of Life", *Journal of Contemporary Religion* 21(2), pp. 223-240
- Heelas, Paul (2008) *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2001) "Homeless Minds Today?", in: Linda Woodhead, Paul Heelas & David Martin (eds.) *Peter Berger and the Study of Religion*, London; New York: Routledge, pp. 43-72
- Heelas, Paul & Benjamin Seel (2003) "An Ageing New Age?", in: G. Davie, P. Heelas & L. Woodhead (eds.) *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Farnham: Ashgate, pp. 229-247
- Heerman, Matthew, Marsha I. Wiggins & Philip A. Rutter (2007) "Creating a Space for Spiritual Practice: Pastoral Possibilities with Sexual Minorities", *Pastoral Psychology* 55(6), pp. 711-721
- Henrickson, M. (2007) "Lavender Faith: Religion and Spirituality in Lesbian, Gay and Bisexual New Zealanders", *Journal of Religion and Spirituality in Social Work* 26 (3), pp. 63-80
- Henrickson, Mark, Stephen Neville, Claire Jordan & Sara Donaghey (2007) "Lavender Islands: The New Zealand Study", *Journal of Homosexuality* 53(4), pp. 223-248
- Hervieu-Léger, Danièle (2001) "The twofold limit of the notion of secularization", in: Linda Woodhead, Paul Heelas & David Martin (eds.) *Peter Berger and the Study of Religion*, London; New York: Routledge, pp. 112-125
- Hervieu-Léger, Danièle (2003/2001) "Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity", in: Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishers, pp. 161-175
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) "Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique", *Social Compass* 52(3), pp. 295-308
- Hervieu-Léger, Danièle (2008a/1999) "Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfilment: A few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism", in: E. Barker (ed.) *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*, Farnham: Ashgate, pp. 29-40
- Hervieu-Léger, Danièle (2008b/1999) "Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies", in: Hent de Vries (ed.) *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, pp. 245-258
- Höllinger, Franz (2004) "Does the Counter-Cultural Character of New Age Persist? Investigating Social and Political Attitudes of New Age Followers", *Journal of Contemporary Religion* 19(3), pp. 289-309
- Holstein, J. A. & J. F. Gubrium (eds.) (2008) *Handbook of Constructionist Research*, New York; London: The Guilford Press
- Hollway, Wendi & Tony Jefferson (2000) *Doing Qualitative Research Differently: Free Association, Narrative and the Interview Method*, London: Sage

- Holstein, James A. & Jaber F. Gubrium (2000) *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*, New York; Oxford: Oxford University Press
- Hood, Ralph W. Jr. (2005) "Mystical, Spiritual, and Religious Experiences", in: Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (eds.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York; London: The Guilford Press, pp. 348-364
- Hooghe, Mark, Yves Dejaeghere, Ellen Claes & Ellen Quintelier (2010) "'Yes, But Suppose Everyone Turned Gay?': The Structure of Attitudes toward Gay and Lesbian Rights among Islamic Youth in Belgium", *Journal of LGBT Youth* 7(1), pp. 49-71
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007) "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3), pp. 305-320
- Houtman, Dick & Ster Aupers (2008) "The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle The Sacralization of the Self in Late Modernity (1980–2000)", in: Kristin Aune, Sonya Sharma & Giselle Vincett (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Aldershot: Ashgate, pp. 99-118
- Houtman, Dick & Peter Mascini (2002) "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3), pp. 455-473
- Houtman, Dick, Stef Aupers & Paul Heelas (2009) "A Rejoinder to Flere and Kirbiš – Christian religiosity and new age spirituality: A cross-cultural comparison", *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(1), pp. 169-179
- Houtman, Dick, Paul Heelas and Peter Achterberg (2012) "Counting Spirituality? Survey Methodology after the Spiritual Turn", in: Luigi Berzano & Ole Preben Riis (eds.) *Annual Review of the Sociology of Religion - Volume 3: New Methods in the Sociology of Religion*, Leiden: Brill, pp. 25-44
- Howe, Richard Herbert (1978) "Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason", *American Journal of Sociology* 84(2), pp. 366-385
- Hrnjez, Saša (2013) „'Staro umire a novo ne može da se rodi': Gramši na putu rađanja novoga“, *Stvar - časopis za teorijske prakse* 5/2013, str. 101-116
- Hunt, Kate (2003) "Understanding the Spirituality of People who Do Not Go to Church", in: G. Davie, P. Heelas & L. Woodhead (eds.) *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Farnham: Ashgate, pp. 159-169
- Hunt, Stephen (ed.) (2009) *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities*, Farnham: Ashgate
- Huss, Boaz (2014) "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular", *Journal of Contemporary Religion* 29(1), pp. 47-60
- ILGA Europe (2014) *Annual Review of the Human Rights Situation of Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex People in Europe 2014*, Brussels: ILGA Europe (доступно на интернет адреси: [https://dl.dropboxusercontent.com/u/15245131/Annual Review 2014 web version.pdf](https://dl.dropboxusercontent.com/u/15245131/Annual%20Review%202014%20web%20version.pdf); последња посета: 20.9.2014.)
- Inoue, Nobutaka (2000) "From Religious Conformity to Innovation: New Ideas of Religious Journey and Holy Places", *Social Compass* 47(1), pp. 21-32

- Iyall Smith, K. E. (2008) „Hybrid Identities: Theoretical Examinations“. In: K. E. Iyall Smith & P. Leavy (eds.) *Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations*. Leiden; Boston: Brill, pp. 3-11
- Iyall Smith, K. E. & P. Leavy (eds.) (2008) *Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations*, Leiden; Boston: Brill.
- Jamal, Amreem Mohamed Ebrahim (1997) *The Story of Lot and the Qur'ān's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality*, MA Thesis, Department of Religious Studies, University of Calgary
- Jamal, Amreem (2001) “The Story of Lot and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality”, *Journal of Homosexuality* 41(1), pp. 1-88
- James, N. & H. Busher (2006) “Credibility, authenticity and voice: dilemmas in online interviewing”, *Qualitative Research* 6(3), pp. 403-420
- James, William (1990/1902) *Raznolikosti religioznog iskustva: studija ljudske prirode*, Zagreb: Naprijed
- James, William (2004/1902) *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London; New York: Routledge
- Jantzen, Grace M. (1995) “Off the Straight and Narrow: Toward a Lesbian Theology”, *Theology & Sexuality* 2(3), pp. 58-76
- Jaril (2014) „Pravoslavni peder – vrlo intimna ispovest“ (доступно на интернет адреси: <http://blog.b92.rs/text/24029/Pravoslavni-peder-1/>; последња посета: 13.4.2014.)²⁵⁷
- Jay, Derek (2009) “Trends in the spiritual direction for LGBT people”, in: Stephen Hunt (ed.) *Contemporary christianity and LGBT sexualities*, Farnham: Ashgate, pp. 157-172
- Jeffries, William L. IV, Brian Dodge and Theo G. M. Sandfort (2008) “Religion and spirituality among bisexual Black men in the USA”, *Culture, Health & Sexuality* 10 (5), pp. 463-477
- Jenkins, Richard (2008/1996) *Social Identity (3rd edition)*, London & New York: Routledge.
- Jensen, Jeppe Sinding (2014) *What is Religion?*, London; New York: Routledge
- Johansson, Warren & William A. Percy (2010/1996) „Homoseksualnost u srednjem veku“, *QT – časopis za kvir teoriju i kulturu* 1 (3–4), str. 43-89
- Johns, R. David & Fred J. Hanna (2011) “Peculiar and Queer: Spiritual and Emotional Salvation for the LGBTQ Mormon”, *Journal of LGBT Issues in Counseling* 5(3-4), pp. 197-219
- Johnson, Allan G. (2000) *The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language (2nd ed.)*, Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing
- Johnson, Carol (2005) “Narratives of identity: Denying empathy in conservative discourse on race, class, and sexuality”, *Theory & Society* 34(1), pp. 37-61
- Johnson, Doyle Paul (2008) *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach*, New York: Springer

²⁵⁷ Текст је постављен на интернет из три дела. На крају првог постоји линк за други део: „Наставак: хомосексуални део приче“ (<http://blog.b92.net/text/24030/Pravoslavni-peder-2/>), који води до последњег: „Епилог и коментари“ (<http://blog.b92.net/text/24031/Pravoslavni-peder:-Epilog-i-komentari/>).

- Johnston, Lisa G. & Sabin, Keith (2010) "Sampling hard-to-reach populations with respondent driven sampling", *Methodological Innovations Online* 5(2), pp 38-48 (доступно на адреси: [http://www.pbs.plym.ac.uk/mi/pdf/05-08-10/5. Johnston and Sabin English \(formatted\).pdf](http://www.pbs.plym.ac.uk/mi/pdf/05-08-10/5.Johnston%20and%20Sabin%20English%20formatted.pdf); последња посета: 23.6.2013.)
- Jovanović, Miloš (2009) „Spirituality Instead of Belonging – Religious Gays in Niš”, In: Danijela Gavrilović (ed.) *Revitalization of Religion – Theoretical and Comparative Approaches*, Niš: YSSSR, pp. 111-119
- Jovanović, Miloš (2013) "Silence or condemnation: The Orthodox Church on homosexuality in Serbia", *Družboslovne razprave XXIX (73)*, pp. 79-95
- Jovanović, M. & S. Marković Krstić (2012) "Identities as Necessary Fictions", in: Jorde Jakimovski et al. (eds.) *Proceedings from the International scientific conference IDENTITY IN THE ERA OF GLOBALIZATION AND EUROPEANIZATION*, Skopje: Institute for sociological, political and juridical research and Institute of sociology, Faculty of philosophy, Ss. Cyril and Methodius University, pp. 419-430
- Kandinsky, Wassily (2009/1911) *Concerning the Spiritual in Art*, Auckland: The Floating Press
- Kandinsky, Wassily & Franz Marc (2010/1911) "Preface to *The Blue Rider Almanac*" (доступно на интернет адреси: <http://www.mariabuszek.com/kcai/Expressionism/Readings/BlueRider.pdf>; последња посета: 23.12.2014.)
- Karayanni, Stavros Stavrou (2012) "Through the Narrow Straits: Researching Homophobia and Sexual Oppression in Cyprus", in: Constantinos N. Phellas (ed.) *Researching Non-Heterosexual Sexualities*, Farnham: Ashgate Publishing, pp. 187-200
- Kaufmann, Felix (1958/1944) *Methodology of the Social Sciences*, New York: The Humanities Press
- Keenan, Michael (2008) "Freedom in Chains: Religion as Enabler and Constraint in the Lives of Gay Male Anglican Clergy", in: Abby Day (ed.) *Religion and the Individual. Belief, Practice, Identity*, Aldershot: Ashgate, pp. 169-181
- Ketola, K. (2007) "Spiritual Revolution in Finland? Evidence from surveys and the rates of emergence of new religious and spiritual organisations", *Nordic Journal of Religion and Society* 20(1), pp. 29-39
- Kilian, Gary C. (2013) "Nos ancêtres, les pervers: Reading Queerly and Constructing the Homosexual Before the Closet (1810-1830)", *Women's, Gender, and Sexuality Studies Honors Projects. Paper 2.* (доступно на интернет адреси: http://digitalcommons.maclester.edu/wgst_honors/2; последња посета: 15.3.2015.)
- Knoblauch, Hubert (1999) "Metaphors, Transcendences and Indirect Communication. Alfred Schütz' Phenomenology of the Life-world and the Metaphors of Religion", in: Lieven Boeve, Kurt Frayaerts and James Francis (eds.) *Metaphor and God-Talk*, Bern: Peter Lang, pp. 75-94
- Knoblauch, Hubert (2003) "Europe and Invisible Religion", *Social Compass* 50(3), pp. 267-274
- Knoblauch, Hubert (2008) "Spirituality and Popular Religion in Europe", *Social Compass* 55(2), pp. 140-153
- Knoblauch, Hubert (2004/1999) *Sociologija religije*, Zagreb: Demetra

- Knoblauch, Hubert (2010) "Popular Spirituality", *Anthropological Journal of European Cultures* 19(1), pp. 24-39
- Kocet, Michael M., Samuel Sanabria & Michael Robert Smith (2011) "Finding the Spirit Within: Religion, Spirituality, and Faith Development in Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals", *Journal of LGBT Issues in Counseling* 5(3-4), 163-179
- Kohler Riessman, C. (2002) "Analysis of Personal Narratives", In: J. F. Gubrium & J. A. Holstein (eds.) *Handbook of Interview Research: Context and Method*, London: Sage, pp. 695-710
- Kohler Riessman, C. (2005) "Narrative Analysis", In: N. Kelly *et al.* (eds.) *Narrative, Memory & Everyday Life*, Huddersfield: University of Huddersfield, pp. 1-7.
- Košiček, Marijan (1986) *U okviru vlastitog spola*, Zagreb: Mladost
- Krondorfer, Björn (2007) "Who's Afraid of Gay Theology? Men's Studies, Gay Scholars, and Heterosexual Silence", *Theology & Sexuality* 13(3), pp. 257-274
- Kuefler, Mathew (ed.) (2006) *The Boswell Thesis – Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago: The University of Chicago press
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq (2003) "Sexuality, diversity and ethics in the agenda of progressive Muslims", in: Omid Safi (ed.) *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, pp. 190-234
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq (2010) *Homosexuality in Islam: Critical Reflections on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, Oxford: Oneworld Publications.
- Lacariere, Jacques (2005/1975) „Homoseksualnost na Svetoj gori - Odlomak iz putopisa 'Grčko leto'“, (dostupno na internet adresi: <http://www.gay-serbia.com/religija/2005/05-01-15-grcko-leto/index.jsp?aid=1698>; poslednja poseta: 30.3.2015.)
- Lalich, Janja & Karla McLaren (2010) "Inside and Outcast: Multifaceted Stigma and Redemption in the Lives of Gay and Lesbian Jehovah's Witnesses", *Journal of Homosexuality* 57 (10), pp. 1303-1333
- Lapinski, Jessica & David McKirnan (2013) "Forgive Me Father for I Have Sinned: The Role of a Christian Upbringing on Lesbian, Gay, and Bisexual Identity Development", *Journal of Homosexuality* 60(6), pp. 853-872
- Law, Eric H.F. (1997) "A Spirituality of Creative Marginality", in: Gary David Comstock & Susan E. Henking (eds.) *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, New York: Continuum, pp. 343-346
- Levy, Denise L. & Patricia Reeves (2011) "Resolving Identity Conflict: Gay, Lesbian, and Queer Individuals with a Christian Upbringing", *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 23(1), pp. 53-68
- Levy, Denise L. (2012) "The Importance of Personal and Contextual Factors in Resolving Conflict Between Sexual Identity and Christian Upbringing", *Journal of Social Service Research* 38(1), pp. 56-73
- Linde, C. (1986) "Private Stories in Public Discourse: Narrative Analysis in the Social Sciences", *Poetics* 15, pp. 183-202
- Lingwood, Stephen (2010) "Bi Christian Unitarian: A Theology of Transgression", *Journal of Bisexuality* 10(1-2), pp. 31-43

- Loseke, D. R. (2007) "The Study of Identity as Cultural, Institutional, Organizational, and Personal Narratives: Theoretical and Empirical Integrations", *The Sociological Quarterly* 48(4), pp. 661-688
- Löfström, Jan (1997) "The birth of the queen/modern homosexual: historical explanations revisited", *The Sociological Review* 45(1), pp. 24-41
- Longwood, W. Merle (2007) "Response to Björn Krondorfer's 'Who's Afraid of Gay Theology? Men's Studies, Gay Scholars, and Heterosexual Silence'", *Theology & Sexuality* 14(1), pp. 100-105
- Loughlin, Gerard (ed.) (2007) *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing
- Love, Patrick G., Marriane Bock, Annie Jannarone & Paul Richardson (2005) "Identity Interaction: Exploring the Spiritual Experiences of Lesbian and Gay College Students", *Journal of College Student Development* 46(2), pp. 193-209
- Luckmann, Thomas (1963) "On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for the Scientific Study of Religion* 2(2), pp. 147-162
- Luckmann, Thomas (1967/1963) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The MacMillan Company; London: Collier-MacMillan Ltd.
- Luckmann, Thomas (1979) "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies", *Japanese Journal of Religious Studies* 6(1-2), pp. 121-137
- Luckmann, Thomas (1990) "Shrinking Transcendence, Expanding Religion", *Sociological Analysis* 50(2), pp. 127-138
- Luckmann, Thomas (1991) "The New and The Old in Religion", in: Pierre Bourdieu and James S. Coleman (eds) *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, CO: Westview; New York: Russell Sage, pp. 167-182
- Luckmann, Thomas (1996) "The privatization of religion and morality", in: Paul Heelas, Scott Lash & Paul Morris (eds.) *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers, pp. 72-86
- Luckmann, Thomas (2003) "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", *Social Compass* 50(3), pp. 275-285
- Luckmann, Thomas and Peter Berger (1964) "Social Mobility and Personal Identity", *European Journal of Sociology* 5, pp. 331-344
- Lukenbill, W. Bernard (1998) "Observations on the Corporate Culture of a Gay and Lesbian Congregation", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (3), pp. 440-452
- Lynch, Gordon (2007) *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, London; New York: I B. Tauris
- Mabey, John (2007) "Of sacred journeys: spirituality and religion in the lives of gay men and lesbian women", in: M. V. Lee Badgett and Jefferson Frank (eds.) *Sexual Orientation Discrimination: An International Perspective*, London: Routledge, pp. 225-235
- Mahaffy, Kimberley A. (1996) "Cognitive Dissonance and its Resolution: A Study of Lesbian Christians", *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (4), pp. 392-402

- Maines, D. R. (1993) "Narrative's Moment and Sociology's Phenomena: Toward a Narrative Sociology", *Sociological Quarterly* 34(1), pp. 17-38
- Malešević, Siniša. (2002) "Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique". In: S. Malešević & M. Haugaard (eds.) *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalization*, London: Pluto, pp. 195-215
- Mark, Naomi (2008) "Identities in Conflict: Forging an Orthodox Gay Identity", *Journal of Gay & Lesbian Mental Health* 12 (3), pp. 179-194
- Marks, Gerard (2005) "My Story of being Christian and Gay", *Spirited Exchanges* 32 (доступно на интернет адреси: <http://www.spiritedexchanges.org.nz/store/doc/issue%2032.pdf>; последња посета: 20.11.2014.)
- Marler, Penny M. & C. Kirk Hadaway (2002) "'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(2), pp. 289-300
- Marshall, Gordon (ed.) (1998) *Oxford Dictionary of Sociology* (2nd ed.), Oxford: Oxford University Press
- Martin, Dennis-Constant (1995) "The Choices of Identity", *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 1(1), pp. 5-20
- Marx, Karl (1969/1861-1863) *Teorije o višku vrednosti (četvrti tom »Kapitala«) – Prvi deo*, Karl Marx i Friedrich Engels *Dela • Tom 24*, Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta; Prosveta
- Marx, Karl (1978/1844) „Marx Ludwigu Feuerbachu u Brukberg, Pariz, 11. avgusta 1844.“, u: Karl Marx i Friedrich Engels *Dela • Tom 34*, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret; Prosveta, str. 52-54
- Mathewes, Charles T. (2006) "An Interview with Peter Berger", *The Hedgehog Review* 8(1-2), pp. 152-161
- McAdams, Dan P. (1996) "Personality, Modernity, and the Storied Self: A Contemporary Framework for Studying Persons", *Psychological Inquiry* 7(4), pp. 295-321
- McDowell, Maria Gwyn (2011) "Sexual Ethics", in: John Anthony McGuckin (ed.) *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 570-572
- McGuckin, John Anthony (2008) *The Orthodox church: An introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*, Malden, MA and Oxford: Blackwell
- McGuire, M. B. (2008/2000) "Toward a Sociology of Spirituality: Individual Religion in Social/Historical Context", in: E. Barker (ed.) *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*, Farnham: Ashgate, pp. 215-232
- McQueeney, Krista (2009) "We are God's Children, Y'All': Race, Gender, and Sexuality in Lesbian- and Gay-Affirming Congregations", *Social Problems* 56(1), pp. 151-173
- Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago & London: University of Chicago Press
- Merton, Robert K. (1957) "The Role-Set: Problems in Sociological Theory", *The British Journal of Sociology* 8(2), pp. 106-120

- Miller, Shanon J. & Katie Stack (2013) "African-American Lesbian and Queer Women Respond to Christian-Based Homophobia", *Journal of GLBT Family Studies* (online)
- Minwalla, Omar, B. R. Simon Roser, Jamie Feldman & Christine Varga (2005) "Identity experience among progressive gay Muslims in North America: A qualitative study within Al-Fatiha", *Culture, Health & Sexuality* 7(2), pp. 113–128
- Mitchell, W. J. T. (ed.) (1981) *On Narrative*, Chicago; London: University of Chicago Press.
- Mol, Hans (1976) *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*, New York: The Free Press
- de Montaigne, Michel (2003/1580) *The Complete Essays*, London: Penguin
- Moon, Dawne (2003) "Gay pain in church", *Contexts* 2(1), pp. 58-59
- Müller, Olaf (2011) "Secularization, Individualization, or (Re)vitalization? The State and Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Central and Eastern Europe", *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 4(1), pp. 21-37
- Münz, R. & M. Pelz (1986) "Narration in Social Research", *Poetics* 15, pp. 25-41
- Murr, Rachel (2013) "'I Became Proud of Being Gay and Proud of Being Christian': The Spiritual Journeys of Queer Christian Women", *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32(4), pp. 349-372
- Musskopf, André S. (2007) "'Who Is Not Afraid of Gay Theology?' Comments to Björn Krondorfer", *Theology & Sexuality* 14(1), pp. 89-94
- Myles, John F. (2004) "From Doxa to Experience: Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology", *Theory, Culture & Society* 21(2), pp. 91-107
- Naphy, William (2012/2006) *Historija homoseksualnosti: Born to Be Gay*, Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar; Zagreb: Domino; Beograd: Queeria centar
- Nederveen Pieterse, J. (2009) *Globalization and Culture: Global Mélange (2nd ed.)*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Neitz, Mary J. (2000) "Queering the Dragonfest: Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion", *Sociology of Religion* 61 (4), pp. 369-391
- Neitz, Mary Jo & James V. Spickard (1990) "Steps Toward a Sociology of Religious Experience: The Theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz", *Sociological Analysis* 51(1), pp. 15-33
- Nilan, Pam & Carles Feixa (2006) *Global Youth? Hybrid identities, plural worlds*, London; New York: Routledge
- Nussbaum, Martha C. (1999) *Sex & Social Justice*, Oxford & New York: Oxford University Press
- O'Brien, Thomas (1991) "A Survey of Gay/Lesbian Catholics Concerning Attitudes Toward Sexual Orientation and Religious Beliefs", *Journal of Homosexuality* 21(4), pp 29-44
- O'Brien, Jodi (2004) "Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities", *Culture and Religion* 5, pp. 179-202

- Olsman, E. (2009) *Living in-between homosexual and religious worlds. A practical theological approach to individual negotiations of homosexual and religious identities* (Ma Thesis, Theology, Vrije Universiteit)
- Ondrašínova, M. (2011) "The Negotiating of Borders between 'Religion' and 'Spirituality'. The Case of the Czech Spiritual Milieu", in: Mátá-Tóth, A. & C. Rughiniş (eds) *Spaces & Borders: Current Research on Religion in Central & Eastern Europe*, Berlin; Boston: De Gruyter, pp. 33-47
- Owens, Timothy J. (2006) "Self and Identity", in: John Delamater (ed.) *Handbook of Social Psychology*, New York: Springer, pp. 205-232
- Parsons, Talcott (1978) *Action Theory and the Human Condition*, New York: The Free Press
- Payne Gold, Shauna & Dafina Lazarus Stewart (2011) "Lesbian, Gay, and Bisexual Students Coming Out at the Intersection of Spirituality and Sexual Identity", *Journal of LGBT Issues in Counseling* 5(3-4), pp. 237-258.
- Payton, James R. Jr. (2007) *Light from the Christian east: An Introduction to the Orthodox tradition*, Downers grove, Illinois: IVP Academic
- Peumans, Wim (2014) "Queer Muslim migrants in Belgium: A research note on same-sex sexualities and lived religion", *Sexualities* 17(5/6), pp. 618–631
- Pew Research Center (2013) *The Global Divide on Homosexuality: Greater Acceptance in More Secular and Affluent Countries* (доступно на интернет адреси: <http://www.pewglobal.org/files/2014/05/Pew-Global-Attitudes-Homosexuality-Report-REVISED-MAY-27-2014.pdf>; последња посета: 13.9.2014.)
- Philips, N. & C. Hardy (2002) *Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction*, London: Sage
- Pitt, Richard N. Jr. (2007) "Looking For My Jonathan: Black Gay Men's Management Of Religious and Sexual Identity Conflicts", *Conference Papers - American Sociological Association, 2007 Annual Meeting*
- Pitt, Richard N. (2010) "Still Looking for My Jonathan': Gay Black Men's Management of Religious and Sexual Identity Conflicts", *Journal of Homosexuality* 57 (1), pp. 39-53
- Plummer, K. (1995) *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, London; New York: Routledge
- Plummer, K. (2001) *Documents of Life 2: An Invitation to Critical Humanism*, London: Sage.
- Pollack, Detlef (2001) "Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe", *European Societies* 3(2), pp. 135-165
- Pollack, Detlef (2003) "Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe", *Social Compass* 50(3), pp. 321-334
- Ponticelli, Christy M. (1996) "The Spiritual Warfare of Exodus: A Postpositivist Research Adventure", *Qualitative Inquiry* 2 (2), pp. 198-219
- Ponticelli, Christy (1999) "Crafting Stories of Sexual Identity Reconstruction", *Social Psychology Quarterly* 62 (2), pp. 157-172

- Ponticelli, Christy M. (2005) "Shades of Gray or Back to Nature? The Enduring Qualities of Ex-Gay Ministries", in: Scott Thumma & Edward R. Gray (eds.) *Gay Religion*, Lanham: Altamira Press, pp. 153-161
- Possamai, Adam (2003) "Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism", *Culture and Religion* 4(1), pp. 31-45
- Primiano, Leonard Norman (1993) *Intrinsically Catholic: Vernacular Religion and Philadelphia's "Dignity"*, Ph.D. diss., Departments of Folklore and Folklife and Religious Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia
- Primiano, Leonard Norman (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54, pp. 37-56
- Primiano, Leonard Norman (2001) "What is Vernacular Catholicism? The 'Dignity' Example", *Acta Ethnographica Hungarica* 46 (1), pp. 51-58
- Primiano, Leonard Norman (2005) "The Gay God of the City: The Emergence of Gay and Lesbian Ethnic Parish", in: Scott Thumma & Edward R. Gray (eds.) *Gay Religion*, Lanham: Altamira Press, pp. 7-29
- Proudfoot, William (ed.) (2004) *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*, New York: Columbia University Press
- Provencher, Denis M. (2011) "Coming Out à l'oriental: Maghrebi-French Performances of Gender, Sexuality, and Religion", *Journal of Homosexuality* 58(6-7), pp. 812-833
- Radić, Radmila (2010) "Serbian Orthodox Church – the Sole Winner of the Transition in Serbia", in: J. Marte, V. Rajsp, K. W. Schwarz & M. Polzer (Hrsg.) *Religion und Wende in Ostmittel-und Südosteuropa 1989–2009: Tagungsband zum gleichnamigen Symposium anlässlich des 20. Jahrestags des Falls des Eisernen Vorhangs in Wien, im Oktober 2009*, Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag, pp. 131-148
- Ragin, C. C. & Becker, H. S. (1992) *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Ragin, Charles C. & Lisa M. Amoroso (2011/2010) *Constructing Social Research: The Unity and Diversity of Method. 2nd edition*, Los Angeles; London: Sage; Pine Forge
- Rendtorff, Trutz (2004) "Ernst Troeltsch and the Future of the Study of Religion", in: Slavica Jakelić & Lori Pearson (eds.) *The Future of the Study of Religion - Proceedings of Congress 2000*, Leiden; Boston: Brill, pp. 301-313
- Ricœur, Paul (1991a/1990) "Life in Quest of Narrative", in: David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London; New York: Routledge, pp. 20-33
- Ricœur, Paul (1991b/1988) "Narrative Identity", in: David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London; New York: Routledge, pp. 188-199
- Ritzer, George (ed.) (2007) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing
- Robertson, Roland (1975) "On the Analysis of Mysticism: Pre-Weberian, Weberian and Post-Weberian Perspectives", *Sociological Analysis* 36(3), pp. 241-266
- Rodriguez, Eric M. (2010) "At the Intersection of Church and Gay: A Review of the Psychological Research on Gay and Lesbian Christians", *Journal of Homosexuality* 57 (1), pp. 5-38

- Rodriguez, Eric M., and Suzanne Ouellette (2000) "Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members of a Gay-Positive Church", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, pp. 333-347
- Rodriguez, Eric M., Megan C. Lytle & Michelle D. Vaughan (2013) "Exploring the Intersectionality of Bisexual, Religious/Spiritual, and Political Identities From a Feminist Perspective", *Journal of Bisexuality* 13(3), pp. 285-309
- Roof, Wade Clark (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press
- Roof, Wade Clark (2003) "Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis", in: M. Dillon (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-148
- Rosechild-Sullivan, Nadine (2005) "Intrinsically Disordered or Gay by God? The Negotiation of Sexual and Religious Identity in Three Sites", *Conference Papers - American Sociological Association*, Annual Meeting, Marriott Hotel, Loews Philadelphia Hotel, Philadelphia, PA, Aug 12, 2005
- Roszak, Theodore (1978/1969) *Kontrakultura: razmatranja o tehnokratskom društvu i njegovoj mladenačkoj opoziciji*, Zagreb: Naprijed
- Rudy, Kathy (1997) *Sex and the Church: Gender, Homosexuality, and the Transformation of Christian Ethics*, Boston: Beacon press
- Salganik, Matthew J. & Heckathorn, Douglas D. (2004) "Sampling and Estimation in Hidden Populations Using Respondent-Driven Sampling", *Sociological Methodology* 34, pp. 193-239
- Savastano, Peter (2007) "Gay Men as Virtuosi of the Holy Art of Bricolage and as Tricksters of the Sacred", *Theology & Sexuality* 14 (1), pp. 9-28
- Schnoor, Randal F. (2006) "Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities", *Sociology of Religion* 67 (1), pp. 43-60
- Schostak, J. (2006) *Interviewing and Representation in Qualitative Research*, Berkshire: Open University Press
- Schuck, Kelly D. & Becky J. Liddle (2001) "Religious Conflicts Experienced by Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals", *Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy* 5 (2), pp. 63-82
- Schütz, Alfred (1967/1932) *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, IL: Northwestern University Press
- Schütz, Alfred (1971a/1951) "Choosing Among Projects of Action", in: *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Hague: Martinus Nijhoff, pp. 67-96
- Schütz, Alfred (1971b/1955) "Symbol, Reality and Society", in: *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Hague: Martinus Nijhoff, pp. 287-356
- Schütz, Alfred (1973) *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago; London: The University of Chicago Press
- Schwartz, Seth. J, Koen Luycks & Vivian L. Vignoles (eds.) (2011) *Handbook of Identity Theory and Research*, New York: Springer

- Seidman, I. (2006) *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researches in Education and the Social Sciences*, 3rd ed., New York; London: Teachers College Press
- Seidman, Steven (ed.) (1996) *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, MA; Oxford: Blackwell
- Seidman, Steven (1997) *Difference troubles: Queering social theory and sexual politics*, Cambridge: Cambridge University Press
- Seigel, Jerrold (2005) *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge; New York: Cambridge University Press
- Sewell, William H. Jr. (1992a) "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation", *The American Journal of Sociology* 98(1), pp. 1-29
- Sewell, William H. Jr. (1992b) "Introduction: Narratives and Social Identities", *Social Science History* 16(3), pp. 479-488
- Shahidian, Hammed (1999) "Gender and Sexuality Among Immigrant Iranians in Canada", *Sexualities* 2(2), pp. 189-222
- Shallenberger, David (1996) "Reclaiming the spirit: the journeys of gay men and lesbian women toward integration", *Qualitative Sociology* 19 (2), pp. 195-215
- Shallenberger, David (1998) *Reclaiming the Spirit: Gay Men and Lesbians Come to Terms With Religion*, New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press
- Shannahan, Dervla Sara (2009) "Sexual ethics, marriage, and sexual autonomy: the landscapes for Muslimat and lesbian, gay, bisexual, and transgendered Muslims", *Contemporary Islam* 3(1), pp. 59-78
- Shannahan, Dervla Sara (2010) "Some queer questions from a Muslim faith perspective", *Sexualities* 13(6), pp. 671-684
- Sheldrake, Philip (2007) *A Brief History of Spirituality*, Malden MA; Oxford: Blackwell
- Sherkat, Darren E. (2002) "Sexuality and Religious Commitment in the United States: An Empirical Examination", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2), pp. 313-323
- Shokeid, Moshe (2001) "'The Women Are Coming': The Transformation of Gender Relationships in a Gay Synagogue", *Ethnos* 66(1), pp. 5-26
- Shokeid, Moshe (2005/1995) "Why Join a Gay Synagogue?", in: Scott Thumma & Edward R. Gray (eds.) *Gay Religion*, Lanham: Altamira Press, pp. 83-97
- Siker, Jeffrey S. (ed.) (2007) *Homosexuality and Religion – An Encyclopedia*, London: Greenwood Press
- da Silva, Filipe Carreira (ed.) (2011) *G. H. Mead: A Reader*, London & New York: Routledge
- Simmel, Georg (2001a/1917) „Krizna kulture“, u: *Kontrapunkti kulture*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo, str. 72-86
- Simmel, Georg (2001b/1918) „Konflikt kulture“, u: *Kontrapunkti kulture*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo, str. 87-108
- Simmel, Georg (2001c/1908) „Esej o strancu“, u: *Kontrapunkti kulture*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo, str. 152-157

- Simmel, Georg (2009/1908) *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, Leiden; Boston: Brill
- Siraj, Asifa (2006) "On being homosexual and Muslim: conflicts and challenges", in Ouzgane Lahoucine (ed.) *Islamic Masculinities*, London: Zed Books , pp. 202-216
- Siraj, Asifa (2011) "Isolated, Invisible, and in the Closet: The Life Story of a Scottish Muslim Lesbian", *Journal of Lesbian Studies* 15(1), pp. 99-121
- Siraj, Asifa (2012) "'I Don't Want to Taint the Name of Islam': The Influence of Religion on the Lives of Muslim Lesbians", *Journal of Lesbian Studies* 16(4), pp. 449-467
- Smith, Brandy and Sharon Horne (2007) "Gay, Lesbian, Bisexual and Transgendered (GLBT) Experiences with Earth-Spirited Faith", *Journal of Homosexuality* 52 (3/4), pp. 235-248
- Somers, M. R. (1994) "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", *Theory and Society* 23, pp. 605-649
- Spasić, Ivana i Tamara Petrović (2013) "Varieties of 'Third Serbia'", in: Ivana Spasić & Predrag Cvetičanin (eds.) *Us and Them – Symbolic Divisions in Western Balkan Societies*, Niš: Sven, pp. 219-245
- Sperber, Dan (2002/1996) *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell
- Spickard, James V. (1992) "For a Sociology of Religious Experience", in: William H. Swatos (ed.) *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Newbury Park: Sage, pp. 109-128
- Spickard, James V. (2007) "Micro Qualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies", in: James A. Beckford & N.J. Demerath III (eds.) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: SAGE, pp. 121-143
- Sremac, Srđan (2014) „Interakcija religioznog i seksualnog nacionalizma na prostoru bivše Jugoslavije”, (доступно на интернет адреси: <http://www.religijaipolitika.com/sr/news/interakcija-religioznog-i-seksualnog-nacionalizma-na-prostoru-bivse-jugoslavije>; последња посета: 30.12.2014.)
- Stark, Rodney, Eva Hamberg & Alan S. Miller (2005) "Exploring Spirituality and Unchurched Religion in America, Sweden, and Japan", *Journal of Contemporary Religion* 20(1), pp. 3-23
- Stausberg, Michael & Steven Engler (eds.) (2011) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London; New York: Routledge
- Stein, Edward (ed.) (1992) *Forms of Desire – Sexual Orientation and The Social Constructionist Controversy*, London & New York: Routledge
- Stets, Jan E. & Peter J. Burke (2003) "A Sociological Approach to Self and Identity", y: Mark Leary & June Tangney (eds.) *Handbook of Self and Identity*, New York: Guilford Press, pp. 128-152
- Stifoss-Hanssen, Hans (1999) "Religion and Spirituality: What a European Ear Hears", *International Journal for the Psychology of Religion* 9(1), pp. 25-33
- Stuckrad, Kocku von (2005) *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*, London: Equinox

- Subhi, N. & D. Geelan (2012) "When Christianity and Homosexuality Collide: Understanding the Potential Intrapersonal Conflict", *Journal of Homosexuality* 59 (10), pp. 1382-1402
- Sullivan, Andrew (2006) *The Conservative Soul: How We Lost It, How to Get It Back*, New York: HarperCollins
- Sullivan-Blum, Constance R. (2004) "Balancing Acts: Drag Queens, Gender and Faith", *Journal of Homosexuality* 46 (3/4), pp. 195-209
- Sutton, Jonathan (2006) "'Minimal Religion' and Mikhail Epstein's Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia", *Studies in East European Thought* 58(2), pp. 107-135
- Swidler, Ann (1986) "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review* 51(2), pp. 273-286
- Štulhofer, A. & I. Rimac (2009) "Determinants of Homonegativity in Europe", *Journal of Sex Research*, 46(1), pp. 24-32
- Tan, P. P. (2005) "The Importance of Spirituality Among Gay and Lesbian Individuals", *Journal of Homosexuality* 49 (2), pp. 135-144
- Taylor, Charles (1991) *The Ethics of Authenticity*, Cambridge MA; London: Harvard University Press
- Taylor, Charles (2000) "Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft [Religion Today]", *Transit - Europäische Revue* 19, pp. 84-104 (доступно на интернет адреси: <http://www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/religion-today/>; последња посета: 30.10.2014.)
- Taylor, Charles (2003/2002) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge MA; London: Harvard University Press
- Thumma, Scott & E. R. Gray (eds.) (2005) *Gay Religion*, Lanham: Altamira Press
- Thumma, Scott (1991) "Negotiating a Religious Identity: The Case of the Gay Evangelical", *Sociological Analysis* 52 (4) pp. 333-347
- Toft, Alex (2014) "Re-imagining bisexuality and Christianity: The negotiation of Christianity in the lives of bisexual women and men", *Sexualities* 17(5/6), pp. 546-564
- Tomka, Miklós (1995) "The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions", *Social Compass* 42(1), pp. 17-26
- Turner, Bryan S. (2005) "Talcott Parsons's Sociology of Religion and the Expressive Revolution – The Problem of Western Individualism", *Journal of Classical Sociology* 5(3), pp. 303-318
- Turner, Jonathan H. (2013) *Contemporary Sociological Theory*, Newbury Park, CA: Sage
- van der Veer, Peter (2009) "Spirituality in Modern Society", *Social Research: An International Quarterly* 76(4), pp. 1097-1120
- Varga, Ivan (2007) "Georg Simmel: Religion and Spirituality", in: Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, pp. 145-160
- Vidocq, Eugène-François (2002) *Dictionnaire argot-français*, Paris: Éditions du Boucher

- Viglianedi-Rocca, Lorenzo & Massimo di Pietro (1968/1965) *Homoseksualnost*, Zagreb: Epoha; Prosvjeta
- Wagner, G., Serafini, J., Rabkin, J., Remien, R., & Williams, J. (1994) "Integration of one's religion and homosexuality: A weapon against internalized homophobia?", *Journal of Homosexuality* 26(4), pp. 91-110
- Walton, Gerald (2006) "Fag Church': Men Who Integrate Gay and Christian Identities", *Journal of Homosexuality* 51(2), pp. 1-17
- Warren, Carol A. B. & Tracy X. Karner (2005) *Discovering Qualitative Methods – Field Research, Interviews, and Analysis*, Los Angeles: Roxbury Publishing Company
- Weber, Max (1989a/1904) „Objektivnost’ spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici”, u: *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus, str. 21-84
- Weber, Max (1989b/1904-5) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Weeks, J. (1985) *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, London: Routledge and Kegan Paul
- Weeks, Jeffrey (1981) *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800*, London: Longman Group
- Weeks, Jeffrey (1991a/1987) "Questions of Identity", in: *Against Nature – Essays on history, sexuality and identity*, London: Rivers Oram Press, pp. 68-85
- Weeks, Jeffrey (1991b/1985) "Uses and Abuses of Michel Foucault", in: *Against Nature – Essays on history, sexuality and identity*, London: Rivers Oram Press, pp. 157-169
- Weeks, Jeffrey (1995) *Invented Moralities: Sexual values in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press
- Weeks, Jeffrey (1998a) "The 'Homosexual Role' After 30 Years: An Appreciation of the Work of Mary McIntosh", *Sexualities* 1(2), pp. 131-152
- Weeks, Jeffrey (1998b) "The Sexual Citizen", *Theory Culture Society* 15(3-4), pp. 35-52
- Weeks, Jeffrey (2005) "Remembering Foucault", *Journal of the History of Sexuality* 14(1/2), pp. 186-201
- Weeks, Jeffrey (2006/1981) "Discourse, Desire and Sexual Deviance: Some Problems in a History of Homosexuality", in: R. Parker & P. Aggleton (eds.) *Culture, Society and Sexuality: A Reader (Sexuality, Culture and Health)*. London: Routledge, pp. 119-142
- Weeks, Jeffrey (2010) *Sexuality (3rd edition)*, London & New York: Routledge
- Weeks, Jeffrey (1989) "The Value of Difference", in: J. Ruthford (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, pp. 88-100
- Weiss, R. S. (1994) *Learning From Strangers: The Art and Method of Qualitative Interview Studies*, New York: The Free Press
- Wentz, Joel M. (2010) *An Analysis of the Collegiate Experience of Gay and Lesbian Students Enrolled in Faith-Based Higher Education*, MA Thesis, Graduate School, Ball State University
- Wentz, Joel M. & Roger D. Wezzel (2012) "Experiences of Gay and Lesbian Students Attending Faith- Based Colleges: Considerations for Improving Practice", *Growth:*

- The Journal of The Association for Christians in Student Development* 11(1) (доступно на интернет адреси: <http://www.acsd.org/article/experiences-of-gay-and-lesbian-students-attending-faith-based-colleges-considerations-for-improving-practice/>; последња посета: 31.1.2015.)
- White, Daryl & Kendall O. White, jr (2004) “Queer Christian confessions: spiritual autobiographies of Gay Christians”, *Culture and Religion* 5 (2), pp. 203-217
- White, H. C. (2008) *Identity and Control: How Social Formations Emerge* (2nd ed.), Princeton; Oxford: Princeton University Press
- Wilcox, Melissa M. (2001) “Dancing on the Fence: Researching Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians”, in: J. V. Spickard, J. S. Landres & M. B. McGuire (eds.) *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, New York: NYU Press, pp. 47-60
- Wilcox, Melissa M. (2002) “When Sheila's a Lesbian: Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians”, *Sociology of Religion* 63 (4), pp. 497-513
- Wilcox, Melissa (2003a) *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, and Community*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wilcox, Melissa M. (2003b) “Innovation in Exile: Religion and Spirituality in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Communities” in: David W. Machacek & Melissa M. Wilcox (eds.) *Sexuality And The World's Religions*, Santa Barbara: ABC-CLIO, pp. 323-357
- Wilcox, Melissa M. (2005) “A Religion of One's Own: Gender and LGBT Religiosities”, in: Scott Thumma & Edward R. Gray (eds.) *Gay Religion*, Lanham: Altamira Press, pp. 203-220
- Wilcox, Melissa M. (2012a) “Researching Religion in LBGTQ Populations”, in: Constantinos N. Phellas (ed.) *Researching Non-Heterosexual Sexualities*, Farnham: Ashgate, pp. 27-39
- Wilcox, Melissa M. (2012b) “‘Spiritual sluts’: Uncovering Gender, Ethnicity, and Sexuality in the Post-Secular”, *Women's Studies: An Inter-disciplinary Journal* 41(6), pp. 639-659
- Williams, Howell (2007) *Homosexuality and the American Catholic Church: Reconfiguring the Silence, 1971-1999*, Ph.D. diss., College of Arts and Sciences, The Florida State University
- Wolff, Kurt H. (ed.) (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press
- Wolkomir, Michelle (2001) “Wrestling with the Angels of Meaning: The Revisionist Ideological Work of Gay and Ex-Gay Christian Men”, *Symbolic Interaction* 24 (4), pp. 407-424
- Wolkomir, Michelle (2006) *“Be Not Deceived”: The Sacred and Sexual Struggles of Gay and Ex-gay Christian Men*, New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press
- Wong, Yuenmei (2012) “Islam, Sexuality, and the Marginal Positioning of *Pengkids* and Their Girlfriends in Malaysia”, *Journal of Lesbian Studies* 16(4), pp. 435-448
- Wood, M. & C. Bunn (2009) “Strategies in a Religious Network: A Bourdeuian Critique of the Sociology of Spirituality”, *Sociology* 43(2), pp. 286-303

- Wood, M. (2010) "The Sociology of Spirituality – Reflections on a Problematic Endeavor", in: Bryan S. Turner *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*, Malden MA; Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 267-285
- Woodhead, Linda (2010) "Real Religion and Fuzzy Spirituality? Taking Sides in the Sociology of Religion", in: S. Aupers & D. Houtman (eds.) *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden: Brill, pp. 31-48
- Woodhead, L. & P. Heelas (eds) (2003) *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Malden: Blackwell
- Woodward, K. (ed.) (2000) *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, London and New York: Taylor & Francis Routledge
- Wortham, S. (2001) *Narratives in Action: A Strategy for Research and Analysis*, New York; London: Teachers College Press
- Wuthnow, R. (2003/2001) "Spirituality and Spiritual Practice" in: Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishers, pp. 306-320
- Yamane, David (2000) "Narrative and Religious Experience", *Sociology of Religion* 61(2), pp. 171-189
- Yarhouse, Mark A. & Trista L. Carr (2012) "MTF Transgender Christians' Experiences: A Qualitative Study", *Journal of LGBT Issues in Counseling* 6(1), pp. 18-33
- Yin, Robert K. (2011) *Qualitative Research: From Start to Finish*, New York; London: The Guilford Press
- Yip, A.K.T. (2010) "Special feature: Sexuality and religion/ spirituality", *Sexualities* 13(6), pp 667-670
- Yip, A.K.T. and M. Keenan (2004) "By Name United, by Sex Divided: A Brief Analysis of the Current Crisis Facing the Anglican Community", *Sociological Research Online* 9 (1)
- Yip, Andrew K. T. (2007a) "Changing Religion, Changing Faith: Reflections on the Transformative Strategies of Lesbian, Gay, and Bisexual Christians and Muslims", *Journal for Faith, Spirituality and Social Change* 1 (1), pp. 83-95
- Yip, Andrew K. T. (2007b) "Sexual Orientation Discrimination in Religious Communities", in: M. V. Lee Badgett and Jefferson Frank (eds.) *Sexual Orientation Discrimination: An International Perspective*, London: Routledge, pp. 209-224
- Yip, Andrew K.T. (1997) "Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics' Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality", *Sociology of Religion* 58 (2), pp. 165-180
- Yip, Andrew K.T. (1997a) "Attacking the Attacker: Gay Christians Talk Back", *The British Journal of Sociology* 48 (1), pp. 113-127
- Yip, Andrew K.T. (1997b) "Gay Male Christian Couples and Sexual Exclusivity", *Sociology* 31(2), pp 289-306
- Yip, Andrew K.T. (1998) "Gay Male Christians' Perceptions of the Christian Community in Relation to their Sexuality", *Theology & Sexuality* 4 (8), pp. 40-51

- Yip, Andrew K.T. (1999a) "The Politics of Counter-Rejection: Gay Christians and the Church", *Journal of Homosexuality* 37(2), pp. 47-63
- Yip, Andrew K.T. (1999b) "Gay and Lesbian Christians: The Lived Experiences", in: Leslie J. Francis (ed.) *Sociology, Theology and the Curriculum*, London; New York: Cassell, pp. 187-196
- Yip, Andrew K.T. (2002) "The Persistence of Faith among Nonheterosexual Christians: Evidence for the Neosecularization Thesis of Religious Transformation", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2), pp. 199-212
- Yip, Andrew K.T. (2003a) "Spirituality and Sexuality: An Exploration of the Religious Beliefs of Non-Heterosexual Christians in Great Britain", *Theology & Sexuality* 9 (2), pp. 137-154
- Yip, Andrew K.T. (2003b) "Reflections on Islam and homosexuality", *Anthropology Today* 19 (5), pp. 19-20
- Yip, Andrew K.T. (2003c) "The Self as the Basis for Religious Faith: Spirituality of Gay, Lesbian and Bisexual Christians", in: G. Davie, P. Heelas & L. Woodhead (eds.) *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Farnham: Ashgate, pp. 135-146
- Yip, Andrew K.T. (2004) "Negotiating space with family and kin in identity construction: the narratives of British non-heterosexual Muslims", *The Sociological Review* 52(3), pp. 336-350
- Yip, Andrew K.T. (2005a) "Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics", *Sociology* 39 (1), pp. 47-65
- Yip, Andrew K.T. (2005b) "Religion and the Politics of Spirituality/Sexuality: Reflections on Researching British Lesbian, Gay, and Bisexual Christians and Muslims", *Fieldwork in Religion* 1 (3), pp. 271-289
- Yip, Andrew K.T. (2008a) "Researching Lesbian, Gay, and Bisexual Christians and Muslims: Some Thematic Reflections", *Sociological Research Online* 13(1)
- Yip, Andrew K.T. (2008b) "The quest for intimate/sexual citizenship: lived experiences of lesbian and bisexual Muslim women", *Contemporary Islam* 2(2), 99-117
- Yip, Andre Kam-Tuck & Sarah-Jane Page (2013) "Introducing Religion, Youth and Sexuality", in: A. K. T. Yip & S-J. Page (eds.) *Religious and Sexual Identities: A Multi-faith Exploration of Young Adults*, Aldershot: Ashgate, pp. 1-17
- York, Michael (2001) "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality", *Journal of Contemporary Religion* 16(3), pp. 361-372
- Zachhuber, Johannes (2013) "Mysticism as a social type of Christianity? Ernst Troeltsch's interpretation in its historical and systematic context", in: Louise Nelstrop & Simon D. Podmore (eds.) *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical*, Aldershot: Ashgate, pp. 69-84
- Zinnbauer, B. J., K. I. Pargament, B. Cole, M. S. Rye, E. M. Butter, T. G. Belavich, K. M. Hipp, A. B. Scott & J. L. Kadar (1997) "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(4), pp. 549-564

Захвалност

Писање ове докторске тезе не би било могуће без помоћи других људи.

Највећу захвалност дугујем професорки Данијели Гавриловић. Најпре због тога што је уопште пристала да буде менторка докторанду који је изабрао једну, из више разлога, проблематичну тему, а одмах затим и што је тог истог, из више разлога проблематичног докторанда, с пуно стрпљења, разумевања и бриге неуморно враћала на трезвени терен социологије религије. Млади научник не би могао да пожели бољу саветодавку и водиљу.

Велику захвалност дугујем својим колегама професорима са Департмана за Социологију Филозофског факултета у Нишу који су били чланови Комисије за одбрану нацрта докторске тезе: Драгани Стјепановић Захаријевић, Јасмини Петровић и Николи Божиловићу. Поред врло корисних сугестија, од њих сам добио још корисније критике, а морам да, уз ризик „падања у патетику“, поменем и пријатељске подстреке и охрабривања, која су на један посебан, ненаучни начин помогла у изради ове научне тезе.

Социолозима Ненаду Поповићу, Немањи Крстићу, Тамари Петровић, Ани Бирешев, Јелени Божиловић и Нини Павловић дугујем посебну захвалност за све разговоре и расправе које смо водили, а филозофима Душану Маљковићу и Адриани Захаријевић сам захвалан на свакој досадашњој и будућој сарадњи.

Велику помоћ око прибављања литературе сам имао од својих пријатеља и колега: Чипа Генона (Chip Gagnon) са Итака колеџа у Њујорку, Ане Хофман са Института за студије културе и сећања у Љубљани, Предрага Цветичанина са Факултета за спорт и туризам у Новом Саду, Драгољуба Ђорђевића са Машинског факултета у Нишу, Сергеја Флереа са Филозофског факултета у Марибору, Срђана Сремца из Амстердамског центра за проучавање доживљене религије, Сунчице Вујић са Универзитета у Антверпену, Мирка Благојевића са Института за филозофију и друштвену теорију у Београду, Мелисе Вилкокс (Melissa Wilcox) са Витмен колеџа у Вашингтону, Милице Јеремић, уреднице вебсајта transserbia.org из Београда и Драгана Крстића из Форт Колинса у Колораду.

Богу хвала за библиотеке и библиотекарке Филозофских факултета у Нишу и Београду.

Богу хвала и за богослове. Упућивање на теолошке изворе и помоћ око разумевања неких теолошких концепата сам добио од Ивице Живковића са Богословије светих Кирила и Методија у Нишу и Зорана Крстића са Православног богословског факултета у Београду.

Остајем захвалан свима из организације *Ламбда* из Ниша и *Геј стрепт алијансе* и *Центра за квир студије* из Београда, као и свим учесницима истраживања.

Стево Лукић, колега са Медицинског факултета у Нишу, ми је, иако тешко ометан вирусом грипа, помогао око статистичке обраде података везаних за спиритуалност у Србији.

Супруга ми је, као професорка француског језика, помогла око превода навода из франкофоне литературе, била увек расположена да чита прве верзије сваког од поглавља и одлучна да ми, заједно са сво троје наше деце, не дозволи да будем баш стопроцентни штребер безнадежно заробљен између листова папира, тастатуре и монитора.

Квалитет овог рада би свакако био лошији да није било доприноса свих горе поменутих. Одговорност за све недостатке, нејасноће и проблематична места остаје, наравно, искључиво моја.

Биографија аутора

Уписао студије социологије на Филозофском факултету у Нишу 1997. године. Дипломирао 2004. уз просечну оцену 9,83. Уписао докторске студије социологије на Филозофском факултету у Нишу 2008. године.

Био добитник: награде Краљевине Норвешке, стипендије Фонда Краљевског Дома Карађорђевића и награде Скупштине града Ниша као најбољи студент Филозофског факултета у Нишу 2002. године.

Радио као стручни сарадник у оквиру више социолошких истраживања: *Истраживање капацитета невладиних организација у јужној и источној Србији, Друштвена свест, људска права и активизам грађана у јужној и источној Србији, Културне потребе, навике и укус грађана Србије и Македоније, Анкета за становништво са подручја рада СНФ-а, Истраживање поверења грађана/грађанки Ниша у институцију судства, Истраживање ванинституционалних актера културе у југоисточној Србији, Gender Analysis of educational material in primary and secondary school.*

Био полазник више летњих школа/семинара: *South-East European Summer School in Political Science, Postgraduate course in Feminist Critical Analysis: Differences, Sexualities, Con/texts, Human Rights School for Future Decision Makers, The Ninth International Summer School for Democracy: Nationalism and Democracy.*

Држао више предавања по позиву: “The Transition of Serbia: from war to peace, from communism to democracy”, „Религиозни гејеви (у Нишу)”, „Хомосексуалност и православље”, „Религиозни нехетеросексуалци”, „Српска православна црква и хомосексуалност”, „О преображајима интимности”, „Нацизам и хомосексуалност: терор хегемонске мушкости”.

Учествовао на више научних скупова у земљи и иностранству. Објавио више радова и превода у часописима *Теме, Годишњак за социологију, Трећи програм, Друžboslovne razprave.* Уредио два броја часописа *Теме* посвећених социологији queer идентитета и социологији православља. Ко-приређивач тематског зборника *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве.* Објавио радове у зборницима од међународног значаја: *Religion in Times of Crisis* и *Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe: Gods, Gays, and Governments.*

Од октобра 2008. године ради као асистент на Департману за социологију Филозофског факултета у Нишу.



Универзитет у Нишу

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је докторска дисертација, под насловом

ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА РЕЛИГИОЗНИХ ЛГБТ ОСОБА У СРБИЈИ

која је одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Нишу:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да ову дисертацију, ни у целини, нити у деловима, нисам пријављивао/ла на другим факултетима, нити универзитетима;
- да нисам повредио/ла ауторска права, нити злоупотребио/ла интелектуалну својину других лица.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци, који су у вези са ауторством и добијањем академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада, и то у каталогу Библиотеке, Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Нишу, као и у публикацијама Универзитета у Нишу.

У Нишу, 9.5.2015.

Аутор дисертације: Милош Јовановић

Потпис аутора дисертације:

Милош Јовановић



Универзитет у Нишу

**ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ШТАМПАНОГ И ЕЛЕКТРОНСКОГ ОБЛИКА
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Име и презиме аутора: Милош Јовановић

Наслов дисертације: **ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА РЕЛИГИОЗНИХ ЛГБТ ОСОБА У
СРБИЈИ**

Ментор: др Данијела Гавриловић

Изјављујем да је штампани облик моје докторске дисертације истоветан електронском облику, који сам предао/ла за уношење у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу**.

У Нишу, 9.5.2015.

Аутор дисертације: Милош Јовановић

Потпис аутора дисертације:

Милош Јовановић



Универзитет у Нишу

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Никола Тесла“ да, у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, унесе моју докторску дисертацију, под насловом:

ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА РЕЛИГИОЗНИХ ЛГБТ ОСОБА У СРБИЈИ

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском облику, погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију, унету у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, могу користити сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons), за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство–некомерцијално–делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прераде (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

У Нишу, 9.5.2015.

Аутор дисертације: Милош Јовановић

Потпис аутора дисертације:

Милош Јовановић

| |
|---------------------------------|
| Примљено: 15.06.2015. |
| Орг. јед.: Број: Место: Видови: |
| |

УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

ОБРАЗАЦ 6

ИЗВЕШТАЈ О ОЦЕНИ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

-обавезна садржина – свака рубрика мора бити попуњена-

| |
|--|
| 1. ПОДАЦИ О КОМИСИЈИ |
| Датум и орган који је именовео комисију: 20. 05. 2015. Наставно-научно веће Филозофског факултета |
| Састав комисије са назнаком имена и презимена сваког члана, звања, назива уже научне области за коју је изабран у звање, датума избора у звање и назив факултета, установе у којој је члан комисије запослен: Др Данијела Гавриловић, ред. проф. Филозофског факултета у Нишу, област Социологија, датум избора 23. 12. 2013. Др Драгољуб Ђорђевић, ред. проф. Машинског факултета у Нишу, област Социологија, датум избора 6. 9. 1994. Др Драгана Захаријевски, ред. проф. Филозофског факултета у Нишу, област Социологија, датум избора 16. 2. 2011. Др Ивана Спасић, ред. проф. Филозофског факултета у Београду, област Социологија, датум избора 16.10.2013. |
| 2. ПОДАЦИ О КАНДИДАТУ |
| Име, име једног родитеља, презиме: Милош, Милица, Јовановић |
| Датум рођења, општина, република: 7.2.1977, Прокупље, Србија |
| Датум и место одбране, назив мастер рада (или магистарске тезе): |
| Научна област из које је стечено академско звање мастер (или магистар наука): |
| Објављени научни радови (са категоријом публикације М): Религиозни Queer-ови: студија пет случајева”, Теме XXXII (2), 2008, стр. 329-356. M24 <input type="checkbox"/> „Чему педери у оскудно време?”, Теме XXXIII (1), 2009, стр. 9-15. M24 <input type="checkbox"/> „Увод у 'Лексикон Queer теорије’”, Теме XXXIII (1), 2009, стр. 137-139. M24 <input type="checkbox"/> „Селективна библиографија радова који се баве ЛГБТ тематиком”, Теме XXXIII (1), 2009, стр. 191-198. M24 <input type="checkbox"/> "Spirituality Instead of Belonging – Religious Gays in Niš", in: Danijela Gavrilović (ed.) Revitalization of Religion – Theoretical and Comparative Approaches, Niš: YSSSR, 2009, pp. 111-119. M33 <input type="checkbox"/> (са Драгољубом Б. Ђорђевићем) (прир.) Могућности и донети социјалног учења |

- православља и православне цркве, Београд: Фондација Конрад Аденауер; Ниш: Југословенско удружење за научно истраживање религије, 2010. М42
- „'Мени је Он супер друг' - о религиозности и сексуалности лезбејке из Ниша”, Годишњак за социологију 6/2010, стр. 75-87. М52
 - „Традиционална институција и (пост)модерни феномен - приказивање ЛГБТ популације у дискурсу СПЦ”, у: Милорад Божић, Љубиша Митровић и Гордана Стојић (ур.) Место традиције и модернизације у разичитим концепцијама и стратегијама развоја земаља у транзицији, Ниш: Филозофски факултет, 2011, стр. 681-691. М33
 - „Моралистичка осуда хомосексуалности у православљу”, Теме XXXV (3), 2011, стр. 705-744. М24
 - (са Сузаном Марковић Крстић) "Identities as Necessary Fictions", у: Jorde Jakimovski et al. (eds) Proceedings from the International scientific conference IDENTITY IN THE ERA OF GLOBALIZATION AND EUROPEANIZATION, Skopje: Institute for sociological, political and juridical research and Institute of sociology, Faculty of philosophy, Ss. Cyril and Methodius University, 2012, стр. 419-430. М33
 - (са Јеленом Божиловић) „Политичко је лично - о концепту интимног грађанства”, у: Никола Божиловић и Јелена Петковић (ур.) Модернизација, културни идентитети и приказивање разноликости, Ниш: Филозофски факултет, 2012, стр. 85-100. М33
 - „Silence or condemnation: The Orthodox Church on homosexuality in Serbia”, Družboslovne razprave XXIX (73), 2013, pp. 79-95. М23
 - (са Срђаном Сремцем, Златиборком Попов Момчиновић и Мартином Топић) „Ерос, Агапе и Етнос: Предлог за критичку анализу јавног дискурса о религији, (хомо)сексуалности и национализму у контексту Западног Балкана”, у: Дубравка Валић Недељковић, Срђан Сремац, Никола Кнежевић и Динко Грухоњић (ур.) Улога медија у нормализацији односа на западном Балкану, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду-Филозофски факултет-Одсек за медијске студије; Центар за истраживање религије, политике и друштва, 2014, стр. 247-269. М33
 - (sa Mariecke van den Berg, David J. Bos, Marco Derks, R. Ruard Ganzevoort, Anne-Marie Korte & Srđanom Sremcem) “Religion, Homosexuality, and Contested Social Orders in the Netherlands, the Western Balkans, and Sweden”, у: Gladys Ganiel, Heidemarie Winkel & Christophe Monnot (eds.) Religion in Times of Crisis. Leiden; Boston: Brill, 2014, стр. 116-134. М14
 - „О истраживању религиозних нехетеросексуалаца у Србији”, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Јасмина Петровић (прир.) Проучавање друштвених појава: методолошка разматрања, Ниш: Филозофски факултет; Машински факултет, 2014, стр. 159-175. М45
 - (sa Srđanom Sremcem, Zlatiborkom Popov Momčinović i Martinom Topić) “For the Sake of the Nations: Media, Homosexuality and Religio-Sexual Nationalisms in the Post-Yugoslav Space”, у: S. Sremac & R. R. Ganzevoort (eds.) Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe: Gods, Gays, and Governments, Leiden/Boston: Brill, 2015, стр. 52-73 М14

3. ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Наслов (на српском и енглеском језику):

ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА РЕЛИГИОЗНИХ ЛГБТ ОСОБА У СРБИЈИ
IDENTITY PROBLEM OF RELIGIOUS LGBT PERSONS IN SERBIA

ПРЕГЛЕД ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ:

Навести кратак садржај са назнаком броја страна, поглавља, илустрација, шема, графикана, библиографских јединица у списку литературе и референци, и сл.

Дисертација обрађује задату тему на 156 страна текста, док је литература приказана на 41 страни и садржи преко 700 јединица, што је чини драгоценом полазном тачком за сва будућа истраживања у овој области.

Уводне одредбе и опис и одређење проблема као и одређење основних појмова приказани су на 38 страна, док је структурални контекст савременог српског друштва као позорнице на којој се дешава живот религиозних ЛГБТ особа описан и анализиран од 38 до 70 стране.

Поглавље под називом „Агенсност/делатност актера“ је оно у коме се развија концепт анализе проблема религиозних ЛГБТ особа и представља покушај емпиријске верификације развијеног концепта, као основни налази и стратегије превазилажења идентитетске напетости (70-148). Закључна разматрања су представљена од 148 до 156 стране. Наводи из текста поткрепљени су табелама (13) и фотографијама (7).

ВРЕДНОВАЊЕ ПОЈЕДИНИХ ДЕЛОВА ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ:

Кратак приказ сваког релевантног дела докторске дисертације. Навести и списак научних радова који су објављени или прихваћени за објављивање, урађених на основу истраживања у оквиру рада на докторској дисертацији. Навести пуне библиографске податке, а за радове прихваћене за објављивање таксативно навести називе радова, где и када ће бити објављени.

Научни радови објављени на основу рада на докторској дисертацији:

(са Сузаном Марковић Крстић) "Identities as Necessary Fictions", у: Jorde Jakimovski et al. (eds) Proceedings from the International scientific conference identity in the era of globalization and europeanization, Skopje: Institute for sociological, political and juridical research and Institute of sociology, Faculty of philosophy, Ss. Cyril and Methodius University, 2012, стр. 419-430.

„Религиозни Queer-ови: студија пет случајева”, Теме XXXII (2), 2008, стр. 329-356.

„'Мени је Он супер друг' - о религиозности и сексуалности лезбејке из Ниша”, Годишњак за социологију 6/2010, стр. 75-87.

„О истраживању религиозних нехетеросексуалаца у Србији”, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Јасмина Петровић (прир.) Проучавање друштвених појава: методолошка разматрања, Ниш: Филозофски факултет; Машински факултет, 2014, стр. 159-175.

Докторска дисертација има за предмет истраживање хибридних идентитета религиозних припадника сексуалних мањина у Србији. Прецизније: наратива који користе религиозни гејеви, лезбејке, бисексуалне и трансродне особе да би превазишли „когнитивну дисонанцу”, или напетост између религиозности и сексуалности у оквиру сопственог идентитета.

За потребе теоријског и методолошког сагледавања овог проблема кандидат је направио теоријско методолошки конструкт који му омогућава успешну анализу и препознавање модела превазилажења идентитетске напетости религиозних ЛГБТ

особа. Учињена анализа омогућила је препознавање стратегија које религиозни хомосексуалци користе у потрази за идентитетском равнотежом.

У првом делу дисертације докторанд разматра социолошке концепције идентитета и одлучује се за концепцију идентитета као „нужне фикције“. „Симболички интеракционизам, феноменолошка социологија и социјални конструкционизам су понудили најбогатији, али и најкориснији извор идеја од којих је „склопљен“ интерпретативни рам за промишљање појма идентитета. За функционисање идентитета у друштву позне модерности консултована су разматрања Ентонија Гиденса (Giddens), док је политичка димензија идентитета сагледана кроз радикалноплуралистичку визију Џефрија Вика (Weeks).“

У другом делу који приказује структуралну сцену српског друштва: приказане су историјске мене односа према хомосексуалности, правна регулатива и њене промене, као и низ истраживања која бацају светло на друштвени положај и животне услове хомосексуалаца у Србији. Овај део садржи и анализу православне догматике и праксе у односу на хомосексуалну популацију, као и ревитализовану религиозност и спиритуалност као датости савремене религијске сцене.

Следећи сегмент дисертације фокусира хибридноћ и специфичност идентитета религиозних хомосексуалаца, а затим методом анализе наратива приказује стратегије испитаника у покушају изградње кохерентног идентитета. Као аналитички инструмент кандидат препознаје четити идеално типска модела превазилажења јаза између религиозности и хомосексуалности.

РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА И ЗАКЉУЧЦИ

Теоријско емпиријско истраживање хибридних идентитета религиозних нехетеросексуалаца резултирало је

- Развијеним аналитичким концептом са скицираним идеално типским моделима решавања идентитетске дисонанце:
- а. Асексуалност (целибат) или промена сексуалне оријентације због религије)
- б. Напуштањем религије због сексуалности
- в. Преграђивање
- г. Религиозни нехетеросексуалци
- описом структуралних датости њиховог живота у Србији
- приказом односа догме и цркве у православљу према религиозним хомосексуалцима
- драгоценим емпиријским материјалном на коме је концепт провераван

ОЦЕНА НАЧИНА ПРИКАЗА И ТУМАЧЕЊА РЕЗУЛТАТА ИСТРАЖИВАЊА

Експлицитно навести позитивну или негативну оцену

Резултати истраживања како су побројани у претходном одељку и њихов приказ и тумачење засигурно заслужују позитивну оцену темељену на следећим аргументима:

Заснивају се на обухватној и компетентној литератури и њеној зналачкој анализи (када се ради о теоријском делу истраживања)

Заснивају се на добром познавању квалитативне методе анализе наратива, њеној адекватној употреби и компетентној анализи и интерпретацији налаза (емпиријско истраживање)

КОНАЧНА ОЦЕНА ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ:

Експлицитно навести прецизне и концизне одговоре на питања:

- Да ли је дисертација написана у складу са образложењем у пријави теме
- Да ли дисертација садржи све битне елементе
- По чему је дисертација оригиналан допринос науци
- Недостаци дисертације и њихов утицај на резултат истраживања

Дисертација која је пред нама представља одговор на задатке постављене у пријави и написана је у складу са образложењем у пријави теме. У дисертацији су присутни сви релевантни делови потребни за теоријско и методолошко сагледавање проблема, као и провера конструкта на емпиријском материјалу.

Дисертација представља оригиналан допринос социолошкој науци. Бави се проблемом који није на овај начин у социологији разматран и то чини на такав начин да доприноси развоју теоријско методолошког апарата анализе као и количини знања о проблему.

Евентуални недостатак дисертације може да представља тешкоћа у долажењу до информатора, али са друге стране тиме су налази овог истраживања драгоценији.

Главни научни допринос дисертације (до 100 речи)-на српском и енглеском језику

Главни научни допринос ове дисертације огледа се у социолошком обделавању

једног подручја које није било предмет социолошке анализе у српској социологији, Следећи допринос проналазимо у теоријском конструкту који може сужити анализи свих врста хибридних идентитета, специфичних нарочито за модерно друштво, као и конкретној анализи идентитета религиозних нехетеросексуалаца.

Следећи допринос огледа се у приказу положаја ЛГБТ особа у српском друштву и доминантној религији кроз време.

Свеобухватност литературе коришћене у анализи феномена и писању текста импозантна је, а уједно представља значајан ресурс за будуће истраживаче у области.

The main scientific contribution of this thesis lies in the sociological treatment of an area that has not been the subject of sociological analysis in Serbian sociology. Another contribution can be found in the theoretical construct that can serve as a tool for the analysis of all types of hybrid identities, particularly those pertaining to modern society, including the specific analysis of identity of religious non-heterosexuals.

An additional contribution lies in the presentation of the position of LGBT people in Serbian society, as well as the historical account of the dominant religion's attitude towards them.

The comprehensiveness of the literature used in the analysis of the phenomena and structuring of the text is impressive, and also represents an important resource for future researchers in the field.

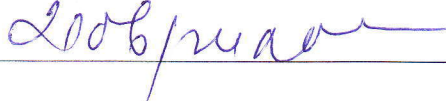
ПРЕДЛОГ КОМИСИЈЕ:

На основу укупне оцене дисертације, комисија предлаже:

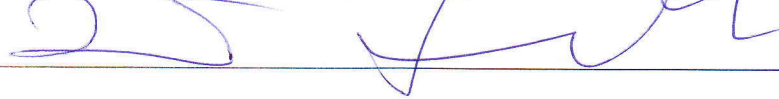
- **да се докторска дисертација прихвати, а кандидату одобри одбрана**
- да се докторска дисертација враћа кандидату на дораду (да се допуни, односно измени) или
- да се докторска дисертација одбија

ПОТПИСИ ЧЛАНОВА КОМИСИЈЕ

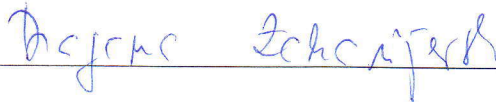
Др Данијела Гавриловић, ред. проф. Филозофског факултета у Нишу



Др Драгољуб Ђорђевић, ред. проф. Машинског факултета у Нишу



Др Драгана Захаријевски, ред. проф. Филозофског факултета у Нишу



Др Ивана Спасић, ред. проф. Филозофског факултета у Београду



ИЗДВОЈЕНО МИШЉЕЊЕ

Издвојено мишљење је саставни део Извештаја о докторској дисертацији.

Члан комисије који не жели да потпише извештај јер се не слаже са мишљењем већине чланова комисије, у овај део обрасца уноси своје образложење, односно разлоге због којих издваја мишљење.

Образложење:

ПОТПИС ЧЛАНА КОМИСИЈЕ