

РАДИ ЗДРАВЉА ТЕЛА И ДУШЕ – ПРАВОСЛАВНИ УВОД У БИОЕТИКУ*

С.С. Харакас

www.pravoslovo.net

Увод

Нема припадника наше епохе који није осетљив на чињеницу да данашња медицинска наука изузетно напредује. Не само да се болести третирају изванредним апаратима са компјутерском дијагностиком, зачуђујућим технологијама, и новим медикаментима, већ је данас просечан човек сваки пут када се суочава са неким здравственим проблемом суочен са читавом лепезом алтернативних метода лечења.

У временима која су за нама, Црква је медицину сматрала часном професијом. Познато је да су неке од најпоштованијих личности хришћанске, православне традиције сјединиле веру у Бога и мисију исцелитељства. Јеванђелист Лука је, на пример, био лекар. Његово Јеванђеље и књига Дела апостолских као да изобилују великим бројем медицинских термина и смерница. Светитељи као што су Козма и Дамјан, два брата лекара, и свети Пантелејмон примери су веома поштованих светитеља лекара у Православној Цркви. У време Византије у Православној Цркви постојао је читав низ свештеника-лекара који су удружили свештене дужности са службом лечења (*Константинос, 1975[Ⓢ]*). А то ни у ком случају није била неприхватљива комбинација. За време свог живота наш Спаситељ, Исус Христос такође се посвећивао исцелитељској служби. Сва четири Јеванђеља непрестано бележе Христову бригу за телесно здравље људи, а веома често јеванђелске приче односе се на личности које су тражиле да их Христос исцели.

Сарадња човека са Богом

Из овога следи да је Црква препознала две димензије у процесу исцелења. С једне стране стоји сазнање да је читав наш живот у Божијим рукама. Ми смо, телом и душом, Његова створења, зато се у

* текст је преузет са електронске адресе: www.goarch.org

Ⓢ сви наводи у заградама односе се на дела из библиографије, која је преузета из оригинала (прим. прев.)

тренуцима болести, било телесне или емоционалне, обраћамо управо Њему. Он је, као што стоји у Требнику, у основи и у сваком смислу *лекар душе и тела*. Ми се у Православној Цркви, молитвама из Требника, не молимо директно за оздрављење болесних, већ је Црква одувек кроз свету тајну јелеосвећења или помазања даривала вернима **исцелење од Бога**. За разлику од осталих Цркава, православно схватање ове свете тајне одувек се темељило на озбиљности и у сили новозаветних речи:

Злоїаїи ли се ко међу вама? Нека се моли Богу...Бољује ли ко међу вама? Нека дозове презвиїтере црквене, и нека се моле над њим, ѿмазавши га уљем у име Госїодње. И молиїва вјере ће сїасиїи болесника, и ѿодигнуће га Госїод; и ако је зријехе учинио, оїросїиће му се. (Јак. 5, 13-15)

Али, дајући предност божанској сили која исцељује, не значи да се људски напори у процесу оздрављења требају потцењивати. Напротив, лечење се свакако посматра као човекова сарадња са Богом. У суштини, комплетно православно учење изразито цени човеков труд и напор у жељи да сарађује са вољом Божијом. Стручно познато као *синергија* ово веровање захтева развијање човекових дарова и способности за спасење, за духовно узрастање, морално настројење, за испуњење човековог назначења као и за испуњење воље Божије у свим сферама једне заједнице и сегментима друштвеног живота. Према томе, кроз историју Цркве, лечење, употреба лекова, терапијских дијета, па чак и хируршки захвати, у принципу, су прихватани као подесан и пожељан начини сарадње човека са Богом у лечењу људских болести.

Нове методе, нови избори, нови проблеми

Међутим, од недавно у медицини се дешава нешто што ствара проблеме за овај дугогодишњи дух сарадње. Заједничке претпоставке нису више тако јасне као што су некада биле. То се делимично дешава због чињенице да нова открића у области биологије имају већ спремне и оствариве примене својих проналазака, које не само да лече постојећу болест, већ управљају и мењају природне процесе у људском организму. Ту нам служе као пример контрацептивна средства и лекови који утичу на човекову психу. Те нове технике отварају и нова питања за Цркву. Једно је користити се медицинским достигнућима да

би се рехабилитовало здравље пацијента, а нешто сасвим друго је, на још увек неутемељеним основама, мењати физиологију и психологију пацијента континуираним медицинским интервенцијама. Међутим, чак и када се радило о оваквим случајевима, Црква скоро да и није уложила никакав приговор. (С друге стране, охрабрени подршком неколицине људи да се ова питања ипак покрену, остајемо благодарни Богу и њима.)

Опет, та открића су данас све бројнија, и изгледа да су прешла границу која нам дозвољава да свакакве новине које изађу из лабораторије прихватамо са ставом да су сва нова открића добра. Ово се не односи само на питања медицинске етике. Да људи све чешће подлежу том ставу може се запазити у свим сферама модерног живота, која се тичу научних и технолошких достигнућа. Пре смо прихватили та открића у име *најрејка*, и као јединствене примере *хуманих достигнућа* које човек може да оствари. Међутим, након атомских бомби у Хирошими и Нагасакију, све више схватамо да наш *најрејак* увек има и своју цену. Сваки нови корак у науци и технологији има и позитиван и негативан утицај на наш живот. Зато смо позвани да сагледавамо последице и да знамо која је, на пример, цена напретка у сфери здравства, екологије и њихов утицај на морална и духовна својства људског бића.

Осим тога, мења се застарело уверење да је примена целокупно стеченог знања у области науке увек добра. У прошлости су сва технолошка достигнућа била *добра*. Данас су људи све више скептични. Зато што, ако смо *технички у стању* да нешто изведемо, то не значи аутоматски да то и треба да чинимо. На пример, у медицини могућности генетских манипулација, генетских експеримената, до којих је дошло услед открића генетског кода у ДНА, довела је дотле да су врсни научници упозорили јавност на могуће негативне последице по човечанство, те апеловали да се ти експерименти са људским хромозомима забране.

У сваком случају, свесни смо чињенице да у домену медицине, сви ми бивамо суочени са бројним и разнородним медицинским третманима и подухватима будући да смо сви подложни болестима. Данас, на пример, имамо озакоњени абортус, а урођени деформитет или болест може да се установи док је беба још у мајчиној утроби. И тако се родитељи налазе пред избором – абортус или порођај? Наиме,

с напретком медицинске технологије, овде се јавља сасвим нова врста проблема. Или, да дамо неки други пример. Рођак вас замоли да му дате један бубрег, пошто је данас пресађивање бубрега сасвим могуће. Погледајте само ту гомилу питања која се нижу једно за другим! Да ли је уопште у реду пресађивати органе једне особе у другу? Имамо ли право одрећи се органа који је потребан нашем телу? Да ли смо пак дужни да дамо орган супружнику или детету? А странцу? Можемо ли мирне душе одбити да донирамо орган за трансплантацију? Да ли можемо узимати органе од оних који су се упокојили? Да ли је исправно држати банке органа? А ко треба да добије те органе – само они који имају да плате? Ниједно од ових питања и још мноштво сличних питања, која су повезана са сваким новим медицинским достигнућем не даје већ само по себи и одговор. И ни на једно од њих се не може дати искључиво научно или технолошки заснован одговор. Она у себе укључују питање исправног или неисправног, доброг или злог, греха или врлине, моралне и духовне вредности.

Нова област у науци: Биоетика

Услед такве ситуације појављује се потпуно нова научна област позната као *биоетика*, а бави се искуључиво питањем *како* (тј. исправно или неисправно) све то утиче на живот човека. Наиме, иако млада наука, биоетика има своје корене у прошлости. На пример, хришћанско-православна учења су се одувек бавила животним питањима.

Међутим, тек од недавно су (световни и верујући) етичари покушали да јединствено и организовано дефинишу ове проблеме, а посебно оне који се тичу најновијих медицинских и технолошких могућности. Биоетика зна да одговори не могу да се дају независно од принципа и вредности која своје исходиште немају у науци. Зато неки биоетичари трагају за вредностима *заједничког именишеља*, други се одлучују за одређени философски правац на којем темеље своје мишљење и учење, и они трећи, који граде своје расуђивање и руководе се религиозним предањем.

Енциклопедија биоетике

У циљу сакупљања свега што се зна из ове области људског интересовања, на почетку седамдесетих година (прошлог века)

одлучено је да се објави једна интердисциплинарна, интеркултурална и међународна енциклопедија. Циљ ове енциклопедије је био да се у виду приручника свеобухватно представи *домен ове дисциплине*. Главни и одговорни уредник Др Варен Т. Рајх, проф. Универзитета у Џорџтауну кренуо је у овај пројекат заједно са високоцењеним уређивачко-саветодавним одбором међу којима је био и професор Панајостис Х. Деметропулос, професор етике и хришћанске социологије и универзитетски професор Богословског факултета универзитета у Солуну, у Грчкој. Затим, бројни научници свих професија: медицинске, правне, историјске, природословне, религије, богословља, као и морала и етике позвани су да дају свој допринос у овом пројекту. Чланци азбучно сортирани покривају толико широк спектар спорних питања, а управо то ову енциклопедију чини најбољим приручником за биоетику. Подручја која су тематски обрађена деле се на шест нивоа:

1. конкретни и правни проблеми
2. основни концепти и принципи који посебно истичу биоетичка питања
3. етичке теорије
4. верске традиције
5. историјска перспектива и,
6. сродне дисциплине које су повезане са биоетиком.

Православље у Енциклопедији биоетике

Аутор одреднице *Православна Црква у Енциклопедији Биоетике* био је суочен са два велика проблема. Први је био тај да уопште није постојала одговарајућа литература у којој је изражен став Православних на ову тему, а оно што се могло наћи било је шаренолико и не баш квалитетно. Традиционални приручници из етике пружали су некакве смернице, али управо актуелност ових проблема је у потпуности искључивала било какав традиционални приступ многим надолазећим питањима. Међутим, ово је повезано са другим проблемом. Православно хришћанство, као што му и само име говори, не само да себе сматра изворном Црквом Христовом, већ потребује да, на себи својствен начин, својој пастви служи као духовни и морални путеводитељ, те тако и да читав људски род поучава исправном настројењу човека као иконе Божије. Само постојање Православља већ указује на то да морају постојати односни правац и

смернице за људе Бога Живог. Али, тај правац не може бити произвољан и олако схваћен. Он мора да одражава Веру коју исповеда Црква и мора бити утемељен на основним истинама православног учења, одражавајући Божије откровење Цркви Христовој. Једино на таквим основама православна етичка мисао може изнети неке ставове на ове савремене проблеме и питања која се тичу биоетике.

На страницама које следе, могу се наћи први покушаји целовитог дефинисања православног етичког учења о биоетичким питањима – одредница о Православљу у *Енциклопедији Биоетике*. С једне стране, овде се Цркви нуди само један мали део дугогодишњих разматрања и одржаних предавања на ове теме у Грчкој богословској школи *Светиоџ Крстиа* у Бруклину (Масачусет), са уверењем да наш став представља изворно православно учење о питањима којима се бавимо. С друге стране, не постоји ни један једини теолог који може говорити у име Цркве. Црква, као целина, руковођена Духом Светим, уобличава сва своја учења. Према томе, овај енциклопедијски чланак треба бити посматран као трудољубив и научини покушај да се Цркви, зарад њеног пастирског старања, представи етички правац у сфери биоетике. Тамо где је он у складу са православним предањем, нека буде усвојен, изучаван и нека се предаје млађим нараштајима. А на оним местима где се можда коси са правилима наше Вере, нека га савест Цркве исправи и поново преиспита. У сваком случају, он може да послужи за иницирање организованих међу-православних дискусија, разматрања, па и доношења одлука. Први корак би био да све православне библиотеке набаве *Енциклопедију биоетике* како би ова ризница информација у сваком моменту била доступна, како свештенству тако и лаицима. Библиографски подаци су следећи: Warren T. Reich, Editor in Chief, *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co. Inc. 1978.

Аутор овог чланка има искрену, молитвену жељу да ове странице што следе буду од неке користи у развоју етичке осетљивости и размишљања народа Божијег о биоетичким питањима, као и за усавршавање подобија Божијег у свима нама.

Православна етика

Православно хришћанство темељи своја етичка схватања на Светом Писму и Светом Предању. Свето Предање се састоји у *расуђивању Цркве*, а садржано је у одлукама Васељенских и помесних Сабора, списима Светих Отаца, канонском и казненом праву.

Питања која древни извори нису директно проучавали, данас обрађују савремени православни етичари, покушавајући да формулишу етичка схватања која су у складу са *расуђивањем Цркве*. Према томе, њихове студије су провизорног карактера и тиме су подложне епископској, синодској, или уопште црквеној критици. Повремено се може наићи на опречне ставове о појединим темама које савремени православни етичари обрађују у својим радовима. Међутим, озбиљни православни етичари у принципу имају јединствен став. Актуелни проблеми у биоетици често захтевају од етичара да пронађу паралеле у предању Цркве, и да следствено томе изведу нове етичке вредности из давно утврђених догматских, историјских и пастирских ставова.

Основно учење и етичке тврдње

Православна догматика бива опрезна у асертивном дефинисању основних тврдњи своје Вере. Радије се служи апофатичким методом тј. методом *via negativa*, тврдећи оно што није случај. У етици, решење неког проблема може бити забрањено, као оно која није у складу са етосом вере, али веома често и реално се не долази до позитивног решења, те остаје само потреба за трпљењем и прихватањем целокупне ситуације.

Међутим, ни православно хришћанство се не служи позитивним или катафатичким учењима и етичким тврдњама. Оне се узимају у обзир када су нормативне, али не на ригидан, јуридички и апсолутан начин. Све позитивне тврдње које се тичу божанског открочења, а познате су нам из Светог Предања, сматрају се непотпунима и зависе од тајинства, као неопходној димензији у свим људским схватањима божанског. У канонском праву и етици, ово је довело до *икономије*,

која озакоњује изузетке од правила, без да сматра одређени изузетак преседаном или да обеснажује одређено правило. У већини случајева, оправдање за примену *икономије* лежи у избегавању веће штете, која би била проузрокована применом одрђеног правила. (*Коџонис*) Неколицина кључних догмата има непосредну етичку примену, посебно се односећи на биоетичка питања.

Богословска антропологија

Humanum нашег постојања је и датост и потенцијал (*potential*). Неки од Светих Отаца праве разлику између стварања људског бића по *лику* Божијем и по Његовом *погобију*. *Лик* је *donatum* разума, осећања, етичких принципа и самоодређења. У палој људској природи све наведено јесте део људске природе, иако је она помрачена, повређена и ослабљена. *Погобије* је могућност да човек постане као *Бог* тј. боголик, да достигне ту меру непрестаног узрастања у бескрајном савршенству. Ово испуњење нашег човештва обично се назива *обожењем* или *theosis*. Човек је зправо *нейошћуно* човечан. Да би смо достигли *theosis* морамо у потпуности остварити потенцијале који су нам дати. Етички гледано, овакво учење нас води ка прихватању, с једне стране, постојања *људске природе*, али с друге стране, не разграничава јасно саобразност нашег *humanum*-а тој природи. *Лик* пружа чврсте темеље за етичко расуђивање. *Погобије*, пак, у потпуности онемогућује апсолутизовање било којег правила, закона или одредбе. (*Малони*)

Божанске енергије и људско самоодређење

Иако је суштина Божија потпуно недоступна људском уму, Божанске енергије су присутне у сваком људском искуству. Говорити о божанским енергијама, значи говорити о Божијем деловању у односу на створени свет. Однос енергија Божијих према људској слободи и самоодређењу сасвим очигледно је етичког карактера. Православно хришћанство нас учи да, иако је Бог Цар читаве историје, Он не изнуђује нити присиљава на послушност и покорност Његовој вољи. Изнуђена сагласност је обесчовечење (*dehumanization*), док остварено човештво (тј. очовечење; што је заправо обожење људског живота) мора бити слободно јер је Бог слободан. Ово даље повлачи питање Божијег Промисла и људске одговорности. Православно хришћанство ове две категорије види у парадоксалној

динамици. Наиме, човек је одговоран и мора да дела, а Бог испуњава Своју вољу, било у складу или противно човековим поступцима. Идеално је да се човеково делање усклађује са божанским намерама у савршеној синергији божанске и човекове воље. Овакво уверење је ништа друго до проширивање и примена православног учења о божанској и људској природи у једној личности Исуса Христа. Етички гледано, ово значи да не треба да чекамо на Бога, већ да смо обавезни да се у складу са људском реалношћу као и божанским произвољењем вежбамо у самоопредељивању и одговорности (*Флоровски, 113-120 сџр, енглеско издање*).

Тело-дух

Бог је творац и вештаствене и духовне димензије стварности. Православно хришћанство сматра ова два аспекта постојања уско повезанима. Икона нам је најбољи пример за ову тврдњу. На први поглед икона се јавља као уметнички стилизована представа неког светитеља. Међутим, намера је иконописца да формом, линијом, бојом и симболима изобрази како духовну тако и телесну реалност тог лика. Свештена употреба вештаствених добара (као нпр. воде, вина, уља, хлеба итд.) у духовне сврхе такође иконизује православно схватање те дубоке повезаности између твари и духа. За биоетику је овај кључни концепт важан зато што озбиљно афирмише психосоматско јединство људског живота. *Тело* и *дух* су конституенти људског постојања, а православни акценат на Васкрсењу потврђује ово становиште да су људски живот и човеково испуњење нераскидиво повезани, како у телесној тако и у духовној димензији људског постојања. Изражавајући се савременијом терминологијом, тело и личност су неопходни за остваривање човекових потенцијала.

Закон, мотив, намера

Утемељено на претходно изложеном, етичко расуђивање у Православљу је уравнотежена комбинација закона, мотива и намере. Морални закон је већим делом утемељен на *donatum*-у људске природе. За Православље, природни закон се у принципу тиче основних односа неопходних за остваривање и одржавање људског друштва (заједнице). По Светим Оцима, *Декалоџ* је одлично објашњење природног закона својственог свим људима (*Харакас,*

1964.). На сличан, али ипак и флексибилнији начин, водећи ка *обожењу* читавог људског рода, постоје модели понашања, који су било прописани било прописима забрањени за живот хришћана који се пресаздавају према лику и обличју Божијем. Овакви позитивни и негативни налози могу се наћи у Светом Писму, списима Светих Отаца и Канонима Цркве. За православне хришћане ове одредбе су нормативне у смислу да оне оличавају *свесћ Цркве* и одражавају правила понашања која доликују члановима Цркве, а потенцијално важе и за сва људска бића призвана да се уподобе лику и обличју Божијем, ради потпуног остварења личности.

У основи, етика се чува од легализма и ригидног перспективизма наглашавајући основно начело љубави као мотив за делање. Потпуно утемељена на тринитарном богословљу, које Свету Тројицу разуме пре свега као заједницу личности уједињених у љубави, Црква учи да бити боголик значи бити испуњен љубављу. Уопштено говорећи, све заповести моралног закона су оличење бриге испуњене љубављу за добробит ближњих. Следствено томе, у већини ситуација делање испуњено љубављу бива у складу са окосницом која нам је дата у Божијим заповестима (*Харакс, 1971*).

Међутим, увек се оставља отворена могућност за изузетке тј. за примену *икономије* када је очигледно да примена прописаних правила одудара од основне намере свеопштег расуђивања које води ка узрастању сваке личности у заједници ради њеног богоуподобљења. Према томе, и поредак и снисхођење су усклађени када је у питању хришћанска етика, која непрестано изналази начине да избегне крајности легализма и релативизма.

Биоетика

Исправно би било да се православни приступ биоетици посматра у два одвојена сегмента: заштити живота и преношењу живота. Оно што се подразумева у обради сваког биоетичког проблема су тврдње дате у учењима о лику и обличју; обожењу, човековом самоопредељењу и одговорности, затим најблискијој вези тела и личности, као и прожимајућем односу заповести, љубави и остварења аутентичног човековог потенцијала.

Заштита живота

Православна етичка мисао у принципу сматра да је живот дар Божији, те да је као такав неопходан предуслов за све остале физичке, духовне и моралне вредности. Као дар Божији живот је подарен појединцу и друштву на очување, али над њим они немају апсолутну власт. Међутим, и појединцу и друштву је дата морална одговорност за очување, преношење и унапређење живота. Питања биоетике пре свега се тичу ова два аспекта. У основи, човекова одговорност за очување живота пре свега подразумева да ми немамо право да на било који начин окончачмо људски живот. Чак и за изузетке од овог правила који искрсавају као последица опречних и међусобно искључивих ставова о животу мора се наћи компромисно решење. Зато се очување и заштита живота сматрају пресуднима у доношењима етичких одлука. Будући да је живот предуслов за сва остала овосветска добра као што су образовање, интелигенција, друштвени углед, допринос друштвеном развоју, он има крајње суштинску вредност која у нормалним условима никако не сме бити нарушена.

Здравствена нега

Из овога сасвим логично следи да су брига за човеково здравље и брига друштва за опште здравствено стање становништва морални императиви (*Андруџос, сѝр. 191-195; 250*). Кроз своју историју, православно хришћанство је и светотајински било укључено у бригу о телесном здрављу својих верујућих. Света Тајна јелеосвећења ни у ком случају није била занемаривана. Напротив, та служба за исцелење болесних служила се и јавно, а и на захтев верујућег који је за то имао потребу. Једна од последица овог стања прародитељског греха, у којем се човек заправо и налази јесте болест. Потпун склад творевине са Богом ће у ствари искоренити болест и нарушено здравље. Духовна и телесна димензија су у православљу веома уско повезане. Зато је било сасвим природно да неко буде и свештеник и лекар (*Констанѝелос, 1967.*).

Питање расподеле оскудних медицинских средстава захтева постојање општег принципа расподеле. Ни могућност плаћања нити

сталешки критеријум вредновања није прихватљив. Православно хришћанство је одувек разликовало основну вредност људског живота од друштвеног положаја. Упркос веома великим потешкоћама које непрестано искрсавају, православни етички императив позива на најширу могућу распрострањеност здравствених услуга, као и могућности за очување живота, а не чување и гомилање свих тих средстава само за неколицину одабраних. Познато лечилиште које је основао Свети Василије Велики у Кападокији (Мала Азија), било је тако уређено да је било доступно свим потребитима. То лечилиште и сличне установе најбоље дефинишу православни став када је у питању здравствена заштита (*Консијанијелос, 1968, 11. поглавље*).

Права пацијената

Схватање да је сваки човек створен по лику и подобију Божијем са личним назначењем у постизању обожења, указује на то да сваки пацијент има основно и ненарушиво достојанство личности. Чињеница да појединац може да достигне личност само у заједници (*Unus Christianus, nullus Christianus*), говори о неопходној бризи здравих за болесне. Према томе, они који пружају здравствену негу и заштиту, не испуњавају морално своју дужност само тиме што ће рутински извршити неку медицинску интервенцију или преглед. У позадини сваког медицинског захвата мора постојати основно поштовање лика и подобија Божијег у болеснику. Болесник никада није објекат. Следствено, медицински радници су дужни да са највећом пажњом и за добробити свог пацијента, а на основу пружања свих потребних информација, задобију поверење и пристанак пацијента, посебно када су у питању захвати високог ризика. Избегавање ове дужности могуће је једино ради олакшања стања пацијента, али кад год је то могуће ово треба извести у договору са онима који су непосредно одговорни за болесника нпр. најближи сродници.

Експериментисање са људима

Из истог разлога горе наведеног, православни хришћани су неодлучни у изражавању свог става по питању експериментисања са људима. Веома често, зарад добробити самог пацијента преко је потребно да се спороведу одређена медицинска испитивања, која подразумевају и извесне грешке у процесу. Међутим, није исправно

подвргавати пацијнета одређеним испитивањима, а да он или она од тога неће имати изравне користи. Не постоји морална обавеза ни за једну личност да се искориштава у корист неке друге особе. Људско самоопредељење подразумева да се пацијент сам на тако нешто одлучи. А његова одлука мора бити заснована на адекватним информацијама о одређеном испитивању, његовом исходу, последицама, манама предностима и могућим ризицима. Пацијент нема право да сам себи беспотребно наноси зло или штету. Научник или онај који спроводи испитивање треба да се одлучи за експериментисање са људима тек када исцрпи све остале могућности и када је потпуно начисто да се неће наудти ономе на коме се експеримент врши. У сваком случају, обе стране (вршилац експеримента и његов субјекат) обавезни су да предузму све мере предострожности. Нада и жеља да се нешто чини за добробит човечанства ни по чему не надмашује моралну обавезу за очување живота сваког појединца.

Абортус (Чедоморство)

Православље се кроз историју бори против абортуса. Православна етичка учења онако како су изложена у канонском и казненом праву, као и у неким битним етичким списима, осуђују абортус, сматрајући га једном врстом убиства. Пошто је наше човештво психосоматско јединство, и будући да православни хришћани виде живот као трајно и вечно усавршавање лика и подобја *ка* обожењу и личности, зато се развој плода у мајчиној утроби са становишта етике никако не може доводити у питање, па самим тим у потпуности искључује могућност абортуса.

У свом другом канону, свети Василије Велики сасвим јасно искључује вештачку разлику између *оформљеног* и *неоформљеног* плода (*Крмчија, сѝр. 789-790*). Према томе, сваки абортус (чедоморство) сматра се злим и неприхватљивим. Пошто се телесни и душевни аспекти људског постојања сматрају као суштинско-градивна својства наше личности, плод – неразвијен и несазрео какав може бити – под нормалним околностима не може бити уништен. Православни етичари одбацују као неоправдане оне контра аргументе који се позивају на економске и социјалне проблеме, тако заправо дајући предност новцу, престижу и удобности. Наоружани савременим генетским материјалима и информацијама, они такође никако не

прихватају ове аргументе да се абортус никако не може оправдати тврдњом да је жена та која има власт над својим телом. Та основна тврдња самоопределења се не оспорава. Оно што је спорно јесте тврдња да је плод део мајчиног ткива. Међутим, оно није њено тело. То је тело и живот другог људског бића које је њој поверено на бригу и негу.

Само у случају када плод угрожава живот мајке постоји морална основа да се могућност абортирања узме у разматрање. Међутим, чак и тада једина смерница треба бити очување живота. Највероватније, након бројних, темељних стручних и мудрих разматрања, било би одлучено да се у таквом случају спасава живот мајке. У сваком случају, овако нешто се сврстава у *нехотични зрех* у коме се зло препознаје, али лична кривица се умањује (*Паџакосџас, сџр 9-13; 83-105*).

Пресађивање органа

Што се тиче пресађивања органа постоје два основна етичка становишта: могућа штетност по здравље онога који орган дарује и потреба онога коме се орган пресађује. Кроз историју, Православна Црква се није противила, сличним иако не идентичним поступцима као што су трансфузија крви и пресађивање коже. У оба случаја, не постоји озбиљна опасност по живот даваоца, а од виталног су значаја за живот потребитог пацијента. Слично је становиште православних хришћана по питању пресађивања органа. Ни у ком случају, човек не треба да игнорише или умањује етички значај даривања органа. Даривати неки од органа, чијим би губитком био угрожен живот или озбиљно нарушено здравље даваоца, ни од кога се не захтева и ниједна личност није морално обавезна то да чини. Ако здравствено стање и физичка конституција даваоца то ипак омогућују, онда нека пресађивања органа нису дискутабилна. Ту се конкретно ради о пресађивању бубрега. Здрава особа може да дарује бубрег, ако зна да његово тј. њено здравље тиме неће бити нарушено.

Исто тако и прималац органа мора бити доброг здравља, тачније речено, мора постојати оправдана могућност да ће његово тело прихватити донирани орган, како би се могао и оправдати ризик којем се подвргава давалац.

Пресађивање срца је посебно питање. С разлогом се може тврдити да то спада у сасвим другу врсту пресађивања органа зато што подразумева смрт даваоца. Иако су неки православни архипастири отворено против пресађивања срца, пошто се према светоотачкој литератури *срце* сматра центром живота и престолом душе, већина се у принципу није негативно изјаснила по том питању. Међутим, свакако треба бити обазрив ради искушења да се у таквим случајевима убрза смрт даваоца ради примаоца тог органа. Исто тако, будући да овај поступак још увек нема висок степен успеха, морално је питање да ли да се наставља са оваквим операцијама док се феномен одбијања туђег ткива мало боље не проучи.

Наркоманија и болести овисности

Употреба стимулативних лекова, антидепресива, психолептика, халуциногенних препарата, која не подразумева лечење и није ради успостављања нарушеног здравља или ради олакшавања абнормалног бола, и када није исправно и законски прописана од стране лекара специјалисте у сваком случају је за осуду. Међутим, православни етичари, ради свог учења о *нехотичном греху* у стању су да препознају зло у стању овисности од дроге или сличних супстанци, а тиме и да препознају да је суштина зла у томе што се код тих људи у потпуности изгубила димензија личног самоодређења, према томе и у великој мери лична одговорност. У православним текстовима се стање греха дефинише као *слабост* и *болест*. У случају наркоманије лек је у томе да се оболелом поврати предањско самоопредељење, тј. појам о томе да су наркоманија и алкохолизам зло и грех, те расуђивање да су то болести које се међусобно не искључују. Овим се, наравно, не жели тврдити како је свака болест резултат човековог свесно почињеног греха, јер православно учење о прародитељском греху то апсолутно искључује.

Ментално здравље: вредности, терапије, институције

У самој сржи православног приступа менталном здрављу јесте разумевање целовитости људске личности у контексту учења о обожењу (*theosis*). Истинско и потпуно човеково благостање је последица његовог исправног односа са Богом (*Деметройулос, сир. 155-157*). Ментално здравље је једна димензија у целокупном том односу. Будући да ниједно људско биће не остварује тај однос у

потпуности, може се рећи, да као што смо сви у извесној мери *мање него њошћуно човечни*, исто тако ни сви нисмо у потпуности ментално здрави. Православни појам покајања или метаноје (тј. преумљења) подразумева потпуно преображење и промену човековог ума. Значајно је да се у свим учењима Отаца Цркве посебно наглашава потреба непрестаног покајања сваке личности ради испуњења његовог тј. њеног назначења.

Нека новија истраживања доводе у везу предањске духовне методе са савременим психотерапеутским теоријама и приступима (*Фарос*). Наравно да постоје разлике међу њима, али такође има и невероватних подударности између древних аскетских вежбања и модерних школа психологије.

Православни етичари ментално болесне виде као ближње којима је потребна усрдна помоћ. Терапије које деградирају њихово људско достојанство и ставови који у ширем или ужем друштвеном контексту обесчовечују ментално болесне, не пружају им помоћ и одричу суживот са њима, сами по себи су неморални и нечовечни.

Старење и старост

У етичкој свести Цркве посебно поштовање према старима, а посебно остарелим родитељима јесте веома важна одговорност. Постоји снажно укорењено осећање да деца лично треба да се брину за своје остареле родитеље. Једино када су околности такве да је заиста немогуће да се деца брину за своје родитеље, онда се њима налази смештај у одговарајућим институцијама за збрињавање старих и немоћних. Такве организације имају своју историју у склопу харитативне мисије Православне Цркве (*Константинос, 1968, одл. 13*).

Смрт, умирање и еутаназија

Уобичајена дефиниција телесне смрти је *раздвајање душе од тела*. Ова дефиниција не може бити објективно рашичлањена. Зато и није у домену теологије да дефинише медицинске показатеље смрти, као и почетак процеса умирања. Међутим, када се ради о тешко болесним особама, могу се уочити извесне разлике. Телесни живот се у принципу разуме као способност појединца за одржавањем основних животних функција. Телесна смрт наступа када међусобно повезани

системи органа у телу почињу да отказују. Смрт наступа када дође до системског прекида животних функција. Исто тако може бити да су телесни живот и смрт два непрекидна процеса у којима је тешко одредити када заиста умирање почиње. Без обзира на све то, основни став Цркве и традиционалне медицине (*Хијокрајџова заклетва*) јесте да се учини све шта је могуће за одржање живота, у смислу спречавања процеса умирања и смрти. Употреба лекова у те сврхе, хируршки захвати, вештачка помагала (апарати који надомештају рад бубрега, плућа, срца итд.) без оспоравања и с пуним правом се могу користити, када постоји било какава могућност да би нешто од наведеног помогло поновном успостављању нормалног функционисања угорженог људског организма.

Посебан проблем је то што је данас могуће тело одржати у *живој* са читавим низом вештачких органа, медикамената, трансфузија и слично. Под таквим околностима није могуће очекивати, или је веома мала вероватноћа, да се организам болесника може опоравити и нормално функционисати. Посебно када не постоје мождани импулси који су у вези са систематским прекидом функционисања организма, слободно можемо рећи да такав пацијент у оквирима религијског појимања живота више није жив, и да заправо уз помоћ апарата само поједни органи врше своју функцију. У таквим случајевима не постоји морална одговорност да се настави са употребом апарата и осталих вештачких средстава. Занимљиво је да у богослужбеним књигама Православне Цркве постоје читаве службе посвећене умирањима. У појединим случајевима када се умирање одужи и када умирајући не може да испусти душу, кључна реченица у молитвама при исходу душе јесте када молимо Бога да одвоји душу од тела и упокоји умирајућег. Каже се у једној од тих молитава: *...и ослободи раба свога (име) ове несносне муке и горке слабости која га обузе и ујокој га имамо где су духови њраведника.* (види Велики Требник).

Међутим мора се нагласити да је ова молитва упућена Богу, који је за православне Господар живота и смрти. Следствено томе, излагање које следи никако не иде у корист еутаназији. Неки сматрају да је морално оправдано или чак неопходно да се живот неизлечиво болесних људи прекине. Омогућити умирајућем да умре, када нема реалних знакова да се он или она може одржати у животу, или чак да молимо Животодавца да узме душу онога који умире једна је ствар,

док је еутаназија сасвим нешто друго тј. директна интервенција при окончавању живота другог људског бића. Православни етичари никако не прихватају могућност свесног окончавања живота умирућег, сматрајући тај поступак посебном врстом убиства, ако се чини без знања и пристанка пацијента, а самоубиством, ако пацијент пристане на тако нешто (*Антионидес, II сџр. 125-127*). Оно што посебно оспорава еутаназију јесте и немогућност одређивања границе између *подношљиве љаиње* и *неподношљиве љаиње*, особито када говоримо из православне перспективе, која са изнимном дубином говори о духовном сазревању које појединац задобија кроз патњу (Рим. 8, 17-39).

Доношење етичких одлука никада није искључиво и прецизно. Принципи по којима се одлучује су у извесној мери променљиви и подложни тумачењима. Али уздицање еутаназије на ниво права или обавезе директно се супротставља основним етичким начелима да смо као људска бића ми чувари живота, чији извор није у нама. Поред тога, несагледиве последице, не само у чињењу грешака већ и у доношењу одлука утемељених на самољубљу, а које као такве занемарују основно начело светости људског живота, такође се директно супротстављају еутаназији.

Православна Црква, у принципу, учи да је дужност и лекара и сродника да пацијенту што је могуће више олакшају муке и пруже могућност да се он вежба у трпљењу, молитви и покајању. Црква је одувек била против намерног, непотребног и свесног доношења боли или патње као неморалног чина. Али исто тако, Црква је у патњи препознала могућу добробит за човека, а која измиче *умовању овога света*.

Једина *еу-таназија* (грчка реч за *леју смрт*) коју православни етичари признају јесте она смрт коју човек прихвата као крај свог живота у духу моралне и духовне чистоте, с надом и вером у Бога да ће бити наследник Његовог вечног Царства. Истинско човештво (тј. остварење човековог назначења) може се задобити и на самртничкој постељи.

Преношење живота

Православна етичка мисао сматра да је преношење људског живота у истој равни са заштитом живота, те да људски род и за то носи једнаку одговорност. Црква у овом делу свог старања препознаје богомдароване начине кроз које људска бића постају сарадници на делу Божијем. Зато је преношење људског живота света и узвишена морална дужност. Ова, у принципу, људска дужност освећена је кроз Свету тајну брака тако поставши делом живота тела Христовог. Иако не једини смисао брачне заједнице, преношење живота је веома важна дужност, која са собом повалчи и моралну одговорност. Ово се јасно види у чињеници да свако ко данас живи не доприноси рађању, питање је времена када би се људски живот на земљи угасио. Божанска заповест *рађајте се и множити* (Пост. 1,28) један је од основних моралних императива у учењу Православне Цркве. Полазећи, дакле, од оваквог концепта у продужетку ћемо изнети ставове о сексуалности људског бића, контрацепцији, насељавању, вештачкој оплодњи, те генетским испитивањима и саветовањима.

Сексуалност

Црква учи да је сексуалност божанска димензија, која карактерише људски живот, а остварује се кроз брачну заједницу. Ово је и научно доказано, јер у самој биолошкој основи разлике међу половима постоје у циљу размножавања. Будући да размножавање људских бића захтева прилично дуг временски период тј. да новорођенче достигне одређен степен развоја када бива способно да се само о себи брине, а још дужи временски период који подразумева друштвено-економску, умну и емотивну зрелост, људски род је управо ради очувања врсте одавно осетио потребу за неком врстом нераскидиве заједнице међу половима. Та заједница је брак.

Међутим, смисао брачне заједнице се не ограничава само на горе наведено. Циљеви брака и њихово вредновање веома се разликује међу црквеним оцима, како светоотачким тако и савременим, али Свето Писмо и светоотачки списи наводе најмање четири циља брака једнаких по важности:

1. рађање и брига о деци
2. међусобно помагање и складан живот брачног пара
3. задовољење сексуалног нагона
4. узрастање у зједништву и јединомислију тј. љубави

У прожимању горе наведених циљева, сексуалност људског бића се у потпуности, морално и етички остварује (*Константинелос, 1975*).

Етички короларијуми о овоме су следећи:

1. све димензије сексуалности исправно се остварују у браку, а брачници имају моралну обавезу да обогаћују и оставрују своју брачну заједницу у свим аспектима, као што је горе наведено;
2. предбрачни сексуални односи грешни су и као такви квалификују се као блуд;
3. сексуални односи између двоје, од којих је макар једно у брачној заједници, са трећом особом, морално је неоправдано и као такво сматра се прељубом;
4. сексуални односи који подразумевају новчану накнаду грешни су и квалификују су као проституција;
5. сексуални односи међу браћом и сестрама, родитељима и децом, и осталим блиским сродницима морално су неприхватљиви и сматрају се инцестуознима;
6. сексуални односи међу особама истог пола су неморални и називају се хомосекусалним чином, ако се ради о мушкарцима и лезбејством ако се ради о женама;
7. сексуални односи између људског бића и животиње строго се осуђују као неморални, називајући такав чин скотолоштвом;
8. самоеротичне радње окарактерисане су као недолично и погрешно испољавање сексуалности и називају се маструбацијом.

Контрола рађања

Контрола рађања или контрацепција је механички, хемијски или какав други поступак, који се врши било пре или после сексуалног чина у циљу спречавања оплодње јајашца, онемогућујући на тај начин исход сексуалног чина тј. зачеће и коначно рођење детета.

Међу Православнима постоји општа сагласност о следећа два проблема:

1. будући да је бар један од циљева брачне заједнице рађање деце, брачни пар поступа неморално, изузев ако се не ради о неким посебним разлозима и околностима, када непрестано употребљава разна средства за контрацепцију како би потпуно избегли рађање, макар и једног детета;
2. контрацепција се такође сматра неморалном када се користи у сврху пропагирања и охрабривања на живот у блуду и прељуби.

Међутим, када се ради о питању контрацепције у браку у смислу планирања породице (тј. одлучивања када ће рађати и колико деце неки брачни пар жели да има), мишљења православних аутора су различита. Неки аутори имају *a priori* негативан став, и употребу контрацептивних средстава било у браку или ван њега сматрају неморалним (*Пайакосѿас, сѿвр. 13-18; Г. Дионисиаѿу*). Ови аутори имају обичај да издвајају као примарни циљ брака, рађање деце и њихово васпитање. У супротном они сматрају да се овај свети чин телесног општења скрнави тј. да има за циљ сладострашће и задовољавање похоте, што се сматра штетнима за хришћане који узрастају у вери. Ови тумачи, такође, сматрају да је једина алтернатива уздржање у браку, које, иако је тешко и пожељно, уз помоћ и благодат Божију бива и могуће. Исто тако, мора се напоменути да су за ове ауторе абортус и контрацепција веома уско повезани, и скоро да међу њима и не праве никакву разлику. Осим тога, у њиховим књигама веома је тешко уочити разлику између оних који прибегавају контрацепцији зато што уопште не желе да рађају, као и оних брачних парова који користе контрацептивна средства да би ограничили број деце и одредили временски период рађања.

Остали православни аутори оспоравају овакав став озбиљно доводећи у питање то Православље које искључиво заговара да је смисао брака, само и једино, рађање деце (*Зафирис; Консѿанѿелос, 1975*). Неки од њих примећују како није у складу са Светим Писмом заговарати уздржавање у браку, будући да јасно пише (1. Кор. 7, 1-7) како је један од циљева брачне заједнице да дозволи етичко остварење сексуалног нагона ради избегавања блуда и прељуба. Међутим, већина аутора наглашава светотајинску природу брачне заједнице, и њено место у оквирима хришћанске антропологије, сматрајући телесно општење мужа и жене као један од видова заједничког узрастања брачног пара у љубави и заједништву. Овакав приступ већ

у себи носи етички став, који не само да дозвољава него у извесном смислу налаже телесне односе између мужа и жене ради њихове добробити, а као израз узајамне љубави. Јасно је да овакав став подржава употребу контрацептивних средстава ради планирања породице (тј. када брачни пар жели да роди дете и колико деце жели да има), а с друге стране пружа брачном пару већу слободу у њиховом међусобном изражавању љубави.

Становништво и насељавање

Постоји јасна контрадикција између етичког императива *рађајте се и множите се* и потребе да се етички одговори на нагли прилив становништва.

Неколицина аутора која се посветила овом проблему, пита се није ли овде већи проблем правилна расподела светских ресурса, него што је то велики број становништа (*Пайакосџас; Г. Дионисијџу; Евдокимов, сџпр. 163-174*). Међутим, већ сама чињеница да су природни ресурси неопходни за живот ограничени, сасвим је јасно да је контрола насељавања и броја становништа од етичког значаја. То не значи да се ово директно супротставља православном учењу о браку. У том смислу, занимљиво је осврнути се на један навод св. Јована Златоустог (4. век), који се тиче смисла брачне заједнице:

Из два разлога џосџоји брак – заџо да бисмо моџли живеџи у целомудреносџи (sophrosyne) и заџо да бисмо моџли биџи родиџељи. Од ова два, џреवासходнија је целомудреносџ...џосебно данас када је чиџава васељена џуна рода џудскоџ. (Св. Јован Златоусти)

Ако је у очима светитеља из четвртог века пренасељеност била разлог да оправда свој став о браку, несумљиво је да и данас пренасељеност игра важну улогу у решавању етичких питања. Ако тврдимо да је џудски род послушао божанску заповест био *џлодан* и *намножио се*, те тако *наџунио земљу* (Пост. 1,28), онда то има етичку димензију.

Према томе, оправдано је да се у оквирима православне етике постави питање прихватљивих метода којима би се контролисала насељеност. Међутим, православна етика је оштро против било какве контроле насељавања, која би угрозила и присилно утицала на

одлуку неког брачног пара у погледу њихове обавезе да рађају. Она се, у глобалу, оштро противи таквим методама, а исти став има и када су нпр. у питању абортус и слични случајеви. Они православни пастири који се противе свим врстама контрацепције, када се суоче са чињеницама јавног мњења, доводе се у ситуацију да већини људи саветују опште уздржање од интимних односа. Они, пак, који заговарају расудљиву употребу контрацептивних средстава у браковима који већ имају пород, спремни су да помоћу образовних метода упућују на формирање мањих породица, те да прихвате потребу и непоходност контроле рађања и насељавања становништва. Међутим, сви православни етичари, пре свега, поштују слободу одлучивања сваког појединог брачног пара, а то се ипак мора узети као веома битан фактор у популационој политици.

Вештачка оплодња

Сасвим је јасно зашто православни никако не прихватају вештачку оплодњу неударних жена, или жена које су у браку, али пристају на оплодњу без пристанка и сарадње свог мужа – сматрајући то као прво једном врстом блуда, а као друго извесним обликом лицемерја и прељубе (*Галанојулос сџр. 455-456*). А шта је са оним случајевима где постоји сагласност мужа, или је он тај који охрабрује жену на такав поступак? У ситуацијама када се користи семе донатора, православни етичари то у сваком смислу виде као ушпитање треће личности у светотајински брачни однос и не прихватају га, сматрајући то обликом прељубе и етички неоправданим чином. У случајевима када супружници не могу да роде дете, такви супружници се оставрују кроз остале видодве брака кроз које он и остаје валидан. На пример, такви брачници могу да се одлуче на усвајање деце.

У случају оплодње семеном мужа, постоје различити ставови. Неки етичари су против тога зато што сматрају да дете није зачето на природан начин (*Константијинидес*). Међутим, овакав став не забрањује да се супружник подвргне медицинској терапији ради побољшања квалитета сперме, због које брачници не могу зачети. Неки се не супротстављају овом ставу, сматрајући да овакава врста вештачке оплодње не нарушава интегритет брачне заједнице. Штавише, он подстиче да се испуне његова примарна назначења. Дискутабилно је да ли су етички аргументи везано за овакву врсту

оплодње, који инсистирају на телесној вези супружника уопште изведени из православног предања.

Православни аутори се нису бавили специфичним врстама вештачке оплодње и детаљима који подразумевају такве процедуре. У сваком случају, прихватљива опција је она када су семе и јајна станица од истих супружника, те да након такве оплодње жена изнесе трудноћу. Овакве процедуре саме по себи нису дискутабилне. Међутим, ако се јајна станица пресађује од непознатог донатора или ако се пресађује већ оплођена јајна станица у мајку-хранитељку, која би након такве операције изнела трудноћу до краја, такви подухвати свакако нарушавају интегритет брака и односа између мајке и детета.

Друга тема којој се православни аутори нису баш посветили јесте стерилизација тј. вазектомија у случају мушкараца као и подвезивање јајовода у случају жена. За претпоставити је да би већина православних, ради трајног карактера оваквих хируршких подухвата, сматрала овакав поступак директним угрожавањем једног од циљева брака, иако је разумљиво да се у неким случајевима такав поступак оправдава, а то је нпр. када трудноћа из неког разлога директно угрожава живот жене. Сасвим је јасно да, ако се овакве операције врше ради промискуитетног начина живота, без преседана, не прихватају (*Зозос*).

Генетски инжињеринг

На први поглед се може чинити да Православна Црква нема шта да каже на тему генетског инжињеринга. Међутим, генетско саветовање, које потенцијалним родитељима искључиво пружа потребне информације пре него је дете зачето, само потврђује и детаљније се бави оним што Црква чини кроз канонско право, које забрањује бракове између блиских сродника (*Крмчија сѣр. 977-999*). Овај древни спис у којем су сажете забране мешања међу крвним сродницима има своје историјско упориште у чињеници да долази до генетске дегенерације, ако се остварују такве телесне везе. Следствено томе, сасвим је на месту да двоје који желе да ступе у брак оду на генетско саветовање пре евентуалног склапања брака. Из свега тога да се закључити да за православне могућност абортуса није етична, чак и ако тестови покажу извесне генетске деформације.

Генетска испитивања која се спроводе на већем броју становништва како би се установили носиоци одређених генетских обољења, православни етичари би свакако подржали, јер би то пружило још више информација онима који желе да склопе брак. Тако би се према етичком расуђивању потенцијалним брачницима, који су носиоци исте генетске болести, саветовало да се не венчавају, да би се избегао висок ризик рађања деформисаног детета.

Исто тако, оно што је мање или више регулисано строгим црквеним правилима, која се тичу забрањених бракова међу крвним сродницима, научна генетска испитивања би то још прецизније потврдила. С тим у складу, било би могуће подржати озакоњивање забране склапања бракова међу носиоцима истог генетског обољења, а посебно ако је то обољење распрострањено, те као такво претња читавом једном генетском профилу.

Закључак

Заједнички именилац за сва питања овде изнесена јесте поштовање и старање Цркве за људски живот као дар Божији. Православље више нагиње заузимању конзервативних ставова по овим питањима, видећи у њима димензију светости и повезујући их са трансцедентним вредностима. Ревносно поштовање *људског живота* је неопходно како би оно бар донекле обуздао оне који га нападају. Живот и опстанак људског бића од момента његовог зачећа зависи од других. Његов живот је у *живућој заједници*, а посебно када је она повезана са извором живота, Тројичним Богом, у коме се живот зачиње, чува, развија и остварује. Поверење које имамо према другим људима, а без којег је незамисливо остварење нашег личног живота, чини основу за даља уопштавања. Према томе, православни етичари управо делају на тој основи *за животи*, која високо цени живот сваког људског бића, видећи у њему непоновиви дар Божији, који изискује развијање и усваршавање.

**Превод с енглеског:
Катарина Олимпић
Милица Болић**

БИБЛИОГРАФИЈА:

ANDROUSTOS, CHRISTOS. *Systema ethikes* [Ethical system. 2d ed. Thessalonike, Greece: Basil Regopoulos Publishing House, 1964.

ANTONIADES, VASILEIOS. *Encheiridion kata Christon ethikes* [Handbook of Christian ethics]. Constantinople: Fazilet Press, 1927.

BASIL, SAINT; RALLE, G. A.; and POTLE, M. *Syntagina ieron hanonon* [Compendium of sacred canons]. Athens: Hartophylakos Press, 1854, vol. 4, pp. 88-294.

CONSTANTELOS, DEMETRIOS J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1968.

_____. *Marriage, Sexuality and Celibacy: A Greek Orthodox Perspective*. Minneapolis, Minn: Light and Life Publishing Co., 1975.

_____. "Physician-Priests in the Medieval Greek Church." *Greek Orthodox Theological Review*, Winter 1966-1967, pp. 141-153.

CONSTANTINIDES, CHRYSOSTOM. "Technike gonimopoiesis kai theologia." [Artificial insemination and theology]. *Orthodoxia* 33 (1958): 66-79; and 34 (1959): 36-52.

DEMETROPOULOS, PANAGIOTES. *Orthodoxos Christianike ethike* [Orthodox Christian ethics]. Athens: 1970.

EVDOKIMOV [EVDOKMOFF], PAUL. *Sacrement de l'amour: Le Mystere conjugal a la lumiere de la tradition orthodoxe*. Paris: Editions de l'Epi, 1962. Greek ed. *Mysterion tes agapes* [Mystery of love]. Translated by Serapheim Orphanos. Athens: 1967.

FAROS, PHILOTHEOS. "Mental Patients and Verbal Communication of the Religious Message." *Theologia* 42 (1971): 602-606.

FLOROVSKY, GEORGES. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1972.

GABRIEL DIONYSIATOU. *Malthousianismos: To englema tes genoktonias* [Malthusianism: The crime of genocide]. Volos: Holy Mountain Library, 1957.

GALANOPOULOS, MELETIOS. *Systema ieras exomologetikes* [A study of penitential practice]. Athens: Orthodox Source Books, 1954.

HARAKAS, STANLEY S. "The Natural Law Teaching of the Eastern Orthodox Church." *Greek Orthodox Theological Review*, Winter 1963-1964, pp. 215-224.

_____. "An Orthodox Christian Approach to the 'New Morality'." *Greek Orthodox Theological Review*, Spring 1970, pp. 107-139.

JOHN CHRYSOSTOM. "Eis to apostolikon reton: Dia de tas porneias ekastos ten heautou gynaika echeto" [On the words of the apostle: Concerning the fornication each has with his own wife]. *Patrologiae cursus completus: Series graeca* [Patrologia Graeca]. 161 vols. Paris: Apud Garnier Fratres, editores & J.P. Migne Successors, 1857-1894, vol. 51, cols. 207-218, at Col. 213.

KOTSONIS, JEROME. "Fundamental Principles of Orthodox Morality." *The Orthodox Ethos: Studies in Orthodoxy*. Edited by A. J. Philippou. Oxford: Holywell Press, 1964.

MALONEY, GEORGE A. *Man, The Divine Icon: The Patristic Doctrine of Man Made According to the Image of God*. Pecos, N.M.: Dove Publications, 1973.

MANTZARIDES, GEORGE. *Christianike Ethike: University Lectures*. Thessalonike, Greece, 1975.

Mikron euchologion, e aghiasmatarion [Shorter prayer book]. Athens: Apostolike diakonia tes ekklesias tes Ellados, 1956.

PAPAKOSTAS, SERAPHEIM. *To zetema tes teknogonias: To demographihon problema apo Christianikes apopseos* [Question of the procreation of children: The demographic problem from a Christian viewpoint]. Athens: Brotherhood of Theologians "Zoe," 1933, 1947.

The Rudder. Translated by D. Cummings. Chicago: Orthodox Christian Educational Society, 1957.

WARE, TIMOTHY. *The Orthodox Church*. Baltimore: Penguin Books, 1972.

ZAPHIRIS, CHRYSOSTOM. "The Morality of Contraception: An Eastern Orthodox Opinion." *Journal of Ecumenical Studies* 11 (1974): 677-690.

ZOZOS, CONSTANTINE. "The Medical, Legal, and Moral Aspects of Sterilization." *Ekfrasis*, Spring 1974, pp. 33-54.