# ГЛАСНИК

## Етнографског института САНУ

LXXIII/3
Београд 2025

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXXIII (3)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXXIII (3)

ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ

Београд 2025

UDC 39(05) ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

# BULLETIN

## OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXXIII

No. 3

***Chief Editor:*** Branko Banović, PhD (Institute of Ethnography SASA)
***Editor:*** Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA)
***Technical Editor:*** Djurdjina Šijaković Maidanik, PhD (Institute of Ethnography SASA)
***Secretary:*** Noel Putnik, PhD (Institute of Ethnography SASA)

***International editorial board:*** Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh, retired profesor, emeritus), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), Georgios Kouzas, PhD (University of Athens), Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala, retired professor), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), prof. Elena Marushiakova, PhD (University of St. Andrews), Marek Mikuš, PhD (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle), Ivanka Petrova, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Vesna Petreska, PhD ("Marko Cepenkov" Institute of Folklore, Skopje), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Andja Srdić Srebro, PhD (University of Bordeaux).

***Editorial board:*** Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Jelena Jovanović, PhD, full member of SASA (Institute of Musicology SASA), Lada Stevanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Marina Mandić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Miloš Milenković, PhD (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Marina Simić, PhD (Faculty of Political Science, University of Belgrade), Gojko Subotić, PhD, full member of SASA (Institute for Byzantine Studies SASA).

***Advisory board:*** Čarna Brković, PhD (University in Goettingen), Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade, retired professor), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA, retired), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade).

BELGRADE 2025

УДК 39(05) ISSN 0350-0861

# ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

# ГЛАСНИК

## ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

## LXXIII

свеска 3

***Главни и одговорни уредник:*** Др Бранко Бановић (Етнографски институт САНУ)
***Уредник:*** Др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ)
***Технички уредник:*** Др Ђурђина Шијаковић Маиданик (Етнографски институт САНУ)
***Секретар уредништва:*** Др Ноел Путник (Етнографски институт САНУ)

***Међународни уређивачки одбор:*** Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу, професор у пензији, емерита), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали, професор у пензији), др Георгије Кузас (Универзитет у Атини), проф. др Марина Мартинова (Институт за етнологију и антропологију, Руска академија наука, Москва), проф. др Елена Марушиакова (Универзитет Сент Ендријус), др Марек Микуш (Макс Планк Институт за социјалну антропологију, Халe), др Иванка Петрова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем, Бугарска академија наука, Софија), др Весна Петреска (Институт за фолклор „Марко Цепенков", Скопље), др Татиана Подолинска (Институт за етнологију и социјалну антропологију, Словачка академија наука, Братислава), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Анђа Срдић Сребро (Универзитет Бордо Монтењ).

***Уређивачки одбор:*** др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), др Јелена Јовановић, редовни члан САНУ (Музиколошки институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ), др Марина Мандић (Етнографски институт САНУ), проф. др Милош Миленковић (Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду), др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ), проф. др Марина Симић (Факултет политичких наука, Универзитет у Београду), др Гојко Суботић, редовни члан САНУ (Византолошки институт САНУ).

***Издавачки савет:*** Др Чарна Брковић (Универзитет у Готингену), др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд, професор у пензији), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирин (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ, у пензији), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

БЕОГРАД 2025

*Издавач*
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011 2636 804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

*Publisher*
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011 2636 804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

*Лектура*
Мирјана Петровић-Савић и Владимир Стокић

*Превод*
Аутори текстова

*Дизајн корица*
Александар Спасић (ментор доц. мр Оливера Батајић Сретеновић)
Факултет примењених уметности, Београд

*Техничка подршка*
Зоран Перовић

*Штампа*
Финеграф, Београд

*Тираж*
300 примерака

На свом редовном скупу, одржаном 15. децембра 2025. године, чланови Одељења друштвених наука САНУ су на основу позитивних рецензија прихватили за штампу Гласник Етнографског института САНУ LXXIII, свеске 1, 2 и 3.

At their regular meeting, held on December 15, 2025, the members of the Department of Social Sciences SASA accepted for publication the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LXXIII, volumes 1, 2, and 3, based on positive reviews.

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије

Printing of the journal was funded by the Ministry of Science, Technological Development and Innovation of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for Humanities), ROAD (Directory of Open Access Scholarly Resources), EBSCO, Crossref, ZDB (The German Union Catalogue of Serials), SUDOC (Le catalogue du Système Universitaire de Documentation), OpenAlex, EZB (Electronic Journal Library), WorldCat, Wikidata (https://www.wikidata.org/wiki/Q29043693), CEEOL (Central and Eastern Europe Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for Humanities), ROAD (Directory of Open Access Scholarly Resources), EBSCO, Crossref, ZDB (The German Union Catalogue of Serials), SUDOC (Le catalogue du Système Universitaire de Documentation), OpenAlex, EZB (Electronic Journal Library), WorldCat, Wikidata (https://www.wikidata.org/wiki/Q29043693), CEEOL (Central and Eastern Europe Library).

# САДРЖАЈ
# CONTENTS

## НАУЧНИ РАДОВИ
## SCIENTIFIC PAPERS

## ТЕМА БРОЈА
## THEME OF THE ISSUE

**Православље у Србији данас**
*ур. Александра Павићевић*

**Christian Orthodoxy in Serbia Today**
*ed. Aleksandra Pavićević*


**13-58** *Александра Павићевић*
**Православље у Србији данас. Црквени верници *vs* православна култура**

*Aleksandra Pavićević*
**Christian Orthodoxy in Serbia Today. Church Goers *vs* Christian Orthodox Culture**

**59-82** *Лидија Б. Радуловић, Ђорђе Стојановић*
**Народно православље у Србији: од концепта Душана Бандића до живљене религије**

*Lidija B. Radulović, Djordje Stojanović*
**The Study of Folk Orthodoxy in Serbia: Between the Legacy of Dušan Bandić and Lived Religion Studies**

**83-106** *Мирко Благојевић*
**Повратак православља у Србији?**

*Mirko Blagojević*
**The Return of Orthodoxy in Serbia?**

**107-131** *Радмила Радић*
**Црква и држава у Србији: од 1990. године до данас**

*Radmila Radić*
**From 1990 to Present: Church and State in Serbia**

**133-156** *Владимир Цветковић*
**Српска теолошка мисао у доба транзиције: неопатристика, духовна традиција и екуменизам**

*Vladimir Cvetković*
**Serbian Theological Thought in a Period of Transition: Neopatristics, Spiritual Tradition, and Ecumenism**

**157-176** *Милеса Стефановић-Бановић, Микоња Кнежевић*
**Православље у Србији: преглед црквено-теолошке литературе у постсоцијалистичком периоду**

*Milesa Stefanović-Banović, Mikonja Knežević*
**Orthodoxy in Serbia: Post-Socialist Period Literature Overview**

**177-221** *Тодор Митровић*
**Уметност иконе у Србији од деведесетих година XX века до данас: традиција, традиције и иновације**

*Todor Mitrović*
**The Art of Icon in Serbia from the 1990s to the Present: Tradition, Traditions, and Innovations**

**223-250** *Гордана Благојевић*
**Улога звучних записа у преношењу музичког предања: византијска црквена музика у Србији на прелазу векова**

*Gordana Blagojević*
**The Role of Sound Recordings in the Transmission of Musical Tradition: Byzantine Church Music in Serbia at the Turn of the Centuries**

**251-265** *Драгана Радисављевић Ћипаризовић*
**Верска настава у Србији – двадесет четири године после враћања у образовни систем**

*Dragana Radisavljević Ćiparizović*
**Religious Education in Serbia – Twenty-Four Years After Its Return to the Educational System**

**267-310** *Биљана Анђелковић, Марта Стојић Митровић, Милан Томашевић*
**Улога и значај духовника: наративи верника Српске православне цркве**

*Biljana Andjelković, Marta Stojić Mitrović, Milan Tomašević*
**The Role and Significance of Spiritual Fathers: Narratives of Believers in the Serbian Orthodox Church**

**311-335** *Теодора Јовановић, Миња Стојановић*
**Донирање органа: поједине представе верника Српске православне цркве и критички осврт на утемељење праксе**

*Teodora Jovanović, Minja Stojanović*
**Organ Donation: Certain Perspectives of Serbian Orthodox Church Believers and a Critical Reflection on the Foundation of the Practice**

**337-354** *Александра Ђурић Миловановић, Мирча Маран*
**Румунска православна црква у Србији данас: између историје и савремености**

*Aleksandra Djurić Milovanović, Mirča Maran*
**The Romanian Orthodox Church in Serbia Today: Between History and Modernity**

**355-383** ПРИКАЗИ · ХРОНИКА · КРИТИКА
REVIEWS · REPORTS · CRITICAL ESSAYS

# ТЕМА БРОЈА
# THEME OF THE ISSUE

**Православље у Србији данас**
*ур. Александра Павићевић*

**Christian Orthodoxy in Serbia Today**
*ed. Aleksandra Pavićević*

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503013P
UDC: 39:271.222-4"20"(497.11)
оригинални научни рад

АЛЕКСАНДРА ПАВИЋЕВИЋ
Етнографски институт САНУ
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-9313-8540

# Православље у Србији данас. Црквени верници *vs* православна култура[1]

Текст је подељен на два дела. Први представља уводник у тематски број Гласника Етнографског института. У њему ауторка настоји да сажме теоријске концепте и домете досадашњих проучавања процеса реактуелизације друштвене, културне и духовне улоге православне религије у Србији током последњих тридесет година. Она се најпре враћа на појмове секуларизације и десекуларизације позивајући на њихово критичко читање, а затим преиспитује парадигму повратка религије/повратка религији у српском друштву на крају другог и првим деценијама трећег миленијума. Религијска обнова која се у том периоду дешавала унутар СПЦ остала је у великој мери испод радара истраживача који су били усредсређени на тумачење религије у контексту ретрадиционализације и редефинисања етничког идентитета и националистичких сентимената током деведесетих година 20. века. Упоредо с јавном и политичком улогом, СПЦ је била усмерена на обнову литургијског живота и свега онога што је у вези с том мисијом: издаваштво, образовање, црквене уметности. Због тога је у другом делу рада фокус на етнографији која је представљена као најнепосреднији метод разумевања и интерпретације онога што

[1] Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2025. години, број: 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04.02.2025, као и резултат рада на пројекту „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" који финансира Министарство културе РС (број451-04-1739/2023-02 од 04.07.2023. године).

православље и православна култура јесу данас. У њему је представљен део етнографског материјала прикупљеног током теренских истраживања ставова и пракси црквених верника СПЦ и скициран је проблем односа овог сегмента православља у односу на општу православну културу у српском друштву.

*Кључне речи*: православље, етнографија, црквени верници, религијски ставови и праксе, литургија

# Christian Orthodoxy in Serbia Today. Church Goers *vs* Christian Orthodox Culture

Text is divided in two parts. First represents introductory to thematic volume of Bulletin of Institute of Ethnography. In it, author attempts to summarize theoretical concepts and scopes of previous researches of process of re-actualization of social, cultural and spiritual role of Christian Orthodoxy in Serbia during last forty years. She first returns to notions of secularization and de-secularization calling for their critical reading and after this reconsiders paradigm of religious revival in Serbian society at the end of second and first decades of third millennium. Religious renewal which took part in SOC during this period remained quite imperceptible for researchers focused on interpretation of religion through prism of re-traditionalization, ethnic identity and nationalistic sentiments during 90ties of 20$^{th}$ century. Parallel with developing new public and political role, SOC was directed towards liturgical renewal and other phenomenon related with this mission: publishing, education, church arts. That is why second part of the paper focuses on ethnography which is suggested to be the most direct method for understanding and interpreting Christian Orthodoxy and culture today. Paper also brings rich ethnographic material collected among church goers in SOC as well as sketch of relation between this segment of Orthodoxy versus general Orthodox Culture in Serbian Society.

*Key words*: Christian Orthodoxy, ethnography, church goers, religious attitudes and praxes, liturgy

# ПРОЛОГ

Улога уреднице овог тематског броја Гласника Етнографског института САНУ, посвећеног православљу у Србији данас, донекле ме је обавезивала да напишем уводни текст у којем бих образложила како је и зашто темат настао и шта доноси читаоцима. С друге стране, као идејни покретач пројекта емпиријског истраживања ставова и пракси црквених верника СПЦ, желела сам да у тематy представим и тај пројекат и резултате сопствених истраживања ове комплексне теме. У погледу референтних материјала и досадашњег академског знања, ове две улоге, као и теме, биле су међусобно тешко одвојиве – како написати општи уводник, а не поновити опште увиде у посебном раду?! Из те недоумице проистекао је и овај текст који је подељен на два дела – први, у коме се налазе уводна студија и осврт на текстове у тематy и други, под називом „Ка етнографском лексикону", посвећен резултатима и анализи грађе прикупљене у оквиру пројекта емпиријског истраживања црквених верника СПЦ.

## ПРВИ ДЕО
## *НЕПРОПУСНЕ ГРАНИЦЕ „НАУЧНЕ СЛИКЕ СВЕТА"*

Током последњих четрдесетак година, од када се десио *културни преокрет* који смо означили као повратак религије или повратак религији протекло је много воде и написано много текстова којим су научни посленици настојали да феномен опишу, разумеју и протумаче, али и да га сведу на објашњиве појмове и категорије. Уосталом, то и јесте један од метода научног сазнања – редукција стварности ради њеног лакшег сврставања у познати ред ствари. У складу с тим, феномен повећаног присуства и значаја религије у личним и колективним идентитетима, друштвеним и политичким праксама, јавном и приватном говору тумачен је у различитим кључевима. Могло би се рећи да је опште место већине био концепт десекуларизације, који је описивао глобална дешавања по питању религије крајем другог миленијума, а можда и по питању пораста научног сензибилитета за религијске промене које је донела модерност. Наглашавам разлику између ова два нивоа промена, ослањајући се на Питера Бергера (Berger 2008, 2012) и ауторе које је окупио у утицајном зборнику *Десекуларизација света* (Berger 2008), који су показали да је секуларизација заправо била евроцентрични културни мит, у великој мери продукован од „интернационалне, секуларизоване интелектуалне елите". Иако је имала основа у променама које су се

дешавале у погледу улоге религија у животу заједнице и појединца, као и у погледу „ослобађања" културе религијских, садржаја (барем је то тако изгледало), секуларизациона парадигма је била и својеврсна научна идеологија продукована и подржана од промодернистички и често атеистички (арелигијски, агностички...) оријентисаних истраживача (Pavićević 2024, 216).

Међутим, онолико колико се концепт секуларизације мора узимати с резервом и увек са свешћу о историјском, друштвеном и културном контексту у којем се религијски феномен посматра (Dejvi 2008), толико то више важи за концепт десекуларизације. Потоњи јесте био и згодан и сазнајно плодан, али је често имплицитно подразумевао (посебно кад је реч о традиционалним, тзв. великим религијама, односно, у нашем случају, о источном и западном хришћанству и исламу) да је реч (искључиво) о ретрадиционализацији (Malešević 2006; Prošić-Dvornić 1995). Тиме је пропуштена прилика да се религија сагледа у свој својој сложености, иновативности и флуидности, а посебно у односу на значај који има на нивоу појединца. Веома је вероватно да овај поглед произлази и из става о религији као извору неслободе и једном и заувек задатом, ограниченом и (углавном) ригидном оквиру живљења, што се може сматрати интелектуалним наслеђем жилаве и у науку дубоко укорењене секуларизационе парадигме (Pavićević 2024, 214). Ипак, могуће је да су сви недостаци у савременим проучавањима религије понајвише последица ограничености научног метода (Pejčić 1994, 169) или, како то назива Тростников, „научне слике света" (Trostnikov 1990), те његове *неосетљивости* у односу на чињеницу да предмет истраживања често измиче академским перспективама, одсликавајући најинтимније и најтананије црте људскости и њихових антрополошких, историјских и социолошких испољавања.

Уосталом, социолози често и експлицитно одричу могућност разумевања религије по себи, сматрајући да је у њиховом домену да утврде искључиво њене друштвене последице. Етнологија и антропологија, ослањајући се на специфичну методологију, задају себи донекле другачији задатак.

Било како било, од деведесетих година 20. века до данас, готово да нема теме везане за религију која није, мање или више успешно, описана у домаћој научној литератури, а православљем (и другим вероисповестима) у Србији бавили су се и многи страни истраживачи (Lackenby 2020; Hoepken; Buchenau 2014; Bremer 1996).

Може се рећи да су се, за разлику од претходног периода (пре деведесетих година 20. века) студије религије код нас развијале у мно-

го тематских праваца, у оквиру којих је једно од централних питања било оно које се тиче функција религије у новом историјском контексту. На ово је несумњиво утицао и друштвено-политичко-културни амбијент који се и сам мењао током последњих тридесетак година, иако је понекад деловало да су неке парадигме остале заробљене у почетној фази феномена религијског повратка. У зборнику посвећеном расправи о утемељењима, задацима и перспективама социологије православља, уредници пишу да је „ситуациони фактор почетком деведесетих година 20.в. пресудно утицао да неке функције религије испливају на површину јавног живота: тада је на делу била пре свега интегративна, хомогенизујућа, етномобилишућа улога религије код једног дела становништва, као својеврсно надомешћивање изгубљеног идентитета и општеприхваћених вредности, блиско повезана са легитимацијом новог система који се може назвати и социјално-политичком функцијом православља“ (Đorđević, Jovanović 2010, 23). Цветковић сматра да је функција религије (православља) зависила од односа који је држава имала према Српској православној цркви, те да је у посматраном периоду православље имало троструку улогу: политичке, грађанске и исповедничке религије. Близак однос државе и Цркве (карактеристичан за грађанску религију која је, по Цветковићу, преовладавала) „обезбеђивао је друштвену кохезију, али је сакрализација државних циљева угрожавала саму мисију Цркве“ (Cvetović 2019).

Иако је чињеница да су феномен повратка религије и реактуелизације јавне улоге Цркве (и друштвене и политичке) били узајамно тесно повезани, у научној интерпретацији су дуго времена били готово поистовећивани. Ово се посебно огледа у доминацији њиховог тумачења у кључу „инаугурације националистичких политика“ (Raković&Blagojević 2014, 150), и то по моделу национализма 19. века. Тада је, како пише румунски религиолог и политиколог Луциан Н. Лостеан: „Црква, кроз пристајање и промоцију нација, настојала да колектив учврсти нечим земаљским, историјским, у односу на есхатологију која је можда била превише апстрактна за просечни степен образованости људи тога доба. Осим тога, Црква је кроз тај концепт могла непосредније да утиче на друштвена питања, тј. на друштвени морал, те да на тај начин у једном традиционалном, у великој мери нецрквеном друштву сугерише одређену врсту друштвене стратегије и политике. Митови, религијски симболи и литургија наставили су да окупљају православне чак и када су били подређени различитим политичким ауторитетима“ (Leustean 2014, 10).

Не улазећи сада у дубљу анализу овог цитата, због сличности са савременом ситуацијом само ћемо поставити питање: да ли је на крају другог миленијума то била иста Црква и да ли је то било исто друштво?! Можда на почетку и јесте, али шта се дешавало након почетка? Да ли је доследно позивање на овај модел заправо само онемогућило истраживаче да препознају посебности процеса црквене и религијске обнове који траје до данашњих дана? Иако реторичка, ова питања представљала су подстицај истраживањима о којима ће бити речи касније у тексту.

## ПОВРАТАК РЕЛИГИЈЕ/ПОВРАТАК РЕЛИГИЈИ. ПРОБЛЕМИ ПАРАДИГМЕ

Говорећи о парадигми, али и о синтагми повратка, треба напоменути, о чему је већ писано (Pavićević 2023, 578), да у српском језику постоје важне нијансе које указују на њене различите садржаје. Наиме, док је енглески израз *religious revival,* једнозначан, код нас се, често као синоними, користе синтагме повратак религије и повратак религији. Међутим, док се *повратак религије* може тумачити као процес реактуелизације њене друштвене и јавне улоге, *повратак религији* подразумева далеко личније и интимније искуство. Кад је реч о православљу (у Србији), *средишњи* култ – литургија – као основни вид црквене мисије, и литургијски живот Цркве, као *народа Божијег,* у великој мери су остали испод радара истраживача. Иако је било упућивања на важност проучавања активних, посвећених, литургијских (различити термини су били у употреби) верника, те мање или више непосредног приближавања овој групи и овом феномену (Raković 2013; Anđelković 2021; Radulović 2012; Todorović I. 2008; Pavićević&Blagojević G. 2016), он је ипак некако измицао свеобухватнијем и дубљем истраживачком подухвату.

Један од разлога за овакво стање лежи и у чињеници да, кад је реч о активном учешћу у литургијском животу, које је било значајан део процеса десекуларизације српског друштва и реактуелизације Српске православне цркве, не можемо да говоримо о „повратку". Многобројни историјски и етнографски извори, као и савремена етнографска истраживања указују на то да редовног литургијског живота – оног у којем учествује „обичан" народ, на нашим просторима готово никад није ни било. Црквено хришћанство, да га тако назовемо, увек је било ствар елитне културе, док је у народу пролазило кроз сито обичаја, веровања и пракси које су биле условљене специфичним историјским околностима: ограничене могућности изражавања етничког

и верског идентитета, малобројност образованог свештенства, недоступност цркава и служби, низак ниво верске просвећености (Aleksov 2014; Radić 2007, 684). Постојећи налази, осликавајући профил верника у ранијим историјским периодима (пре деведесетих година 20. века), говоре о томе да се већином ради о старијем, женском, необразованом становништву руралних области (Đorđević i Todorović 1999, 16; Radulović 2014, 38; Blagojević M. 2008, 241; Magnuson&Pavićević 2024, 90), а мало је вероватно да је овде реч о ономе што данас називамо литургијским верницима. Пост усклађен с народним календаром, ретко или никакво исповедање и исто такво причешћивање, те свакодневица прилагођена строгим моралним и патријархалним, али не увек и хришћанским законима, профил је верника који нам открива етнографска грађа (Raković 2012, 42). Профил данашњих литургијских верника сасвим је другачији. О томе сведочи и постојећа литература, као и новија етнографска истраживања (Lackenby 2020, 15; Pavićević 2023, 573; Raković 2012, 42; Todorović D. & Blagojević 2020, 27; Todorović I. 2008, 66). Они су образованији, догматски упућенији, махом урбани, млађи људи, који су већ деведесетих година 20. века узели активно учешће у ономе што називамо литургијском обновом (Vukašinović 2001) и што дефинитивно јесте differentia specifica савременог православља, не само у Србији, него и у Русији (Blagojević M. 2008, 241–242), па и у Румунији.[2]

У Русији, како пише Евдокимов: „Млади интелектуалци, после једне идеолошке презасићености, траже лични смисао живота, теже ка оној револуцији личности и духа коју је проповедао Берђајев. Они се противе сваком укруљеном ритуализму и ношени су неутољивом жељу за бесконачним и трансцендентним“ (Evdokimov).

Дакле, у проучавању савременог православља (у Србији), парадигма повратка *ради ῑосао* само донекле. Уколико желимо да православље разумемо, морамо га посматрати истовремено у његовим и традиционалним и (пост)модерним облицима и значењима. Или, како пише Николас Лакенби, да бисмо разумели православље „битно је да схватимо „важност историјског утемељења наспрам есхатолошких стремљења, [...], те чињеницу да верници у литургији налазе радост и утеху“ (Lackenby 2020, 112) Неко је то назвао радосним космизмом православља (Golijan 2016, 68). И даље: „да бисмо разумели зашто је потенцијални губитак историјског и културног идентитета толико проблематичан за вернике, морамо да разумемо ка-

[2] Ово тврдим на основу личних познанстава и сведочења.

ко људи доживљавају себе као оне који се налазе пред вечношћу" (Lackenby 2020, 112).

## ВРЕМЕ ЗА САЖИМАЊЕ?

Студије религије од деведесетих година 20. века до данас, у домаћој научној литератури могу се, условно говорећи, поделити у две групе: оне у којима је процес десекуларизације тумачен кроз призму геополитичких и ратних превирања на територији бивше СФРЈ, рађања национализма, фундаментализма и клерикализације државе (види нпр: Popov 2002; Živković 2005, 123; Mališević 2006, 104), и на оне које су се бавиле верницима и верничким праксама (како год да су они класификовани[3]). Потоње се могу, опет условно и с обзиром на методологију, поделити на квантитативне и квалитативне. А међу њима можемо да разликујемо оне које настоје да религију *измере* и класификују, те да је протумаче искључиво као друштвено-историјски феномен, и оне које се заснивају на концепту свакодневне или живљене религије (Mc Guire 2008; Ammerman 2007;Ammerman 2016; Radulović, у овом броју), те им је акценат на *bottom up* перспективи и процесу у којем су појединци активни учесници у креирању и тумачењу друштвених и културних „сила" и појава. Иако оваква подела сугерише да је реч о оштрим дисциплинарним границама, ради се заправо о тематским и методолошким специфичностима, док се у проучавању, свих ових година, интердисциплинарност и мултидисциплинарност (можда је *трансдициплинарност* најбоља реч?) подразумевала.

Свакако, након три деценије проучавања, посматрања и публиковања, изгледа да је време да се ствари колико-толико резимирају. Преплављујућа количина литературе, перспектива и тема одједном

[3] На основу многобројних и различитих истраживања, верници су класификовани или описивани уз помоћ различитих индикатора религиозности: самоидентификације, начина и фреквенције учешћа у црквеним и нецрквеним обредима, на основу степена догматског знања и образовања. У том смислу данас оперишемо различитим (често испреплетаним) описима *врста* верника: верници четири обреда, традиционални и активни верници, догматски и актуелни, убеђени верници који верују све што учи њихова вера, они који учења прихватају само делимично, неодлучни, обичајни верници, теолошки образовани верници, уцрковљени, верници, они који припадају теолошко-црквеном, народно-религијском или алтернативном моделу, они које одликује веровање без припадања, припадање без веровања итд. (Đorđević 1983; Blagojević M. 1993; Đorđević&Todorović D. 1999, 19-20; Kuburić&Vukomanović 2005, 232; Todorović I. 2008, 67; Đorđević&Jovanović 2010, 20-21; Ćiparizović&Vuković 2020, 22).

се учинила несагледивом и безобалном. Слика стварности је постала превише уситњена, а научне перспективе потпуно ирелевантне – и у академском, али и у ширем јавном мњењу. Као да је плурализацијом културе и хиперторфијом процеса индивидуализације и атомизације изгубљена суштинска нит која повезује религију и културу, индивидуалне и колективне космологије.

## О ТЕМАТУ

Тематски број Гласника Етнографског института САНУ који се налази пред читаоцима нуди управо једно мултидисциплинарно сагледавање православља у Србији данас. Задатак на који су аутори били позвани подразумевао је сажимање религијског феномена у областима њихове експертизе, али и указивање на мање истражене или у академском мњењу мање видљиве области религијског живота СПЦ и њених верника.

Проучавања религије у српској етнологији и антропологији била су под доминантним утицајем концепта народне религије и народног православља Душана Бандића. Због тога Лидија Радуловић и Ђорђе Стојановић, полазећи од краћег осврта на развој ових истраживања, упоредо разматрају концепт народне религије Душана Бандића и концепт „живљене религије“ који је настао у англоамеричкој социологији и историји, непосредно пре Бандићевих увида. У другом делу текста, аутори указују на то да се живљена религија практикује и у дигиталном простору, те стога и он представља богат извор етнографског материјала и област научног интересовања.

Мирко Благојевић у свом тексту резимира социолошке перспективе повратка религије у Србији. Он најпре расправља о дометима и садржају овог феномена, а затим доноси резиме података о везаности људи за религију и цркву током 20. века, а посебно од осамдесетих година до данас.

О односу Цркве и државе, те о начинима на које је СПЦ била присутна у политичком и друштвеном животу Србије током последњих деценија, пише Радмила Радић. Она прати еволуцију тог односа од комунистичке владавине током које је Црква била маргинализована до садашњег тренутка када је, по мишљењу ове ауторке, равнотежа између моћи Цркве и државе промењена у корист Цркве.

Наредних неколико текстова доноси занимљиве информације и анализе онога што се дешавало „с оне стране“ религијске стварности, а односи се на феномен литургијске обнове која је, осим нагласка на „литургијској мисији“, подразумевала и општу теолошку,

философску и уметничку реконцептуализацију живота савремене Цркве. Тако Владимир Цветковић пише о кључним личностима на чијој мисионарској и интелектуалној делатности је почивала обнова СПЦ. Он анализира три кључне области које обликују идентитет савременог српског богословља, сматрајући да је оно било не само академска дисциплина него, чак примарно, својеврсна духовна пракса.

У мисији СПЦ током читавог 20. века значајно место припада и издавачкој делатности. Она је посебно интензивирана током последњих деценија, кад Црква и њој блиске издавачке куће настоје да пробуде и да задовоље читалачке апетите нове (православне) публике. Текст Микоње Кнежевића и Милесе Стефановић Бановић доноси значајан преглед црквено-теолошке литературе објављене у Србији у постсоцијалистичком периоду, а посебно током последње деценије другог миленијума.

Литургијска обнова подразумевала је и активан однос према уметностима које се налазе у служби евхаристијског сабрања – посебно према сликарству, односно иконопису и црквеном појању. У раду Тодора Митровића истражује се развој савременог православног сакралног сликарства, при чему се аутор посебно бави његовим стилским одликама. С друге стране, текст Гордане Благојевић представља главне актере и правце у ревитализацији византијског појања у богослужбеној пракси СПЦ, као и улогу различитих носача звука у његовом учењу и преношењу.

Последњи текст који се бави мисионарењем СПЦ прилаже Драгана Ћипаризовић, пишући о верском образовању, тј. веронауци и полемикама поводом њеног увођења и конципирања које ни данас, након више од двадесет година од када је уведена у школски систем у Србији, нису престале. Овај текст доноси и резултате истраживања ставова о веронауци, али и о верском животу уопште, ученика две београдске средње школе.

Наредна два текста овог волуминозног издања у први план стављају „живљену религију“, односно праксе и ставове црквених верника СПЦ. Биљана Анђелковић, Марта Стојић Митровић и Милан Томашевић истражују концептуализације духовника у православном хришћанству, с акцентом на наративе верника. Фокус текста је на улози духовника у индивидуалној религиозности и на њиховом значају за пораст броја православних верника од краја 20. века до данас. Теодора Јовановић и Миња Стојановић пишу о проблему донирања органа, али не са становишта донора, него са становишта потенцијалних давалаца. Оне истражују мишљења црквених вер-

ника СПЦ у вези с овим шкакљивим питањем о којем сама Црква нема званичан став.

Последњи, али не и најмање важан је рад Александре Ђурић Милановић и Мирче Марана, о положају и друштвеној улози Румунске православне цркве у Србији данас. Истраживање је засновано на интервјуима с румунским православним свештеницима, као и на анализи црквене штампе и званичних извора.

Иако разнородан по приступима и садржини прилога, сматрам да овај број Гласника треба читати као књигу, односно као целину, чији су делови истовремено и аутономни, али и у функцији међусобног тумачења, као и разумевања комплексности онога што чини културу православља у савременом српском друштву.

## ДРУГИ ДЕО
## КА ЕТНОГРАФСКОМ ЛЕКСИКОНУ

Иницијална идеја коју сам, много пре овог темата, поделила с колегама из Етнографског института САНУ (који има вишедеценијску традицију проучавања „духовне културе“ и религијских феномена) била је стварање својеврсног лексикона православља, под називом: „Православље у Србији. Антрополошке перспективе“. Лексикон се чинио као идеална форма за сажимање, презентовање и *конзумацију* гломазне теме какво је православље у Србији од деведесетих година 20. века, па до данас. Радним концептом је предвиђено да православље буде представљено кроз одређени број изабраних појмова који би били обрађени са становишта различитих дисциплина: етнологије и антропологије, социологије, историје, теологије. Акценат истраживања требало је да буде на етнографији, односно на проучавању већ споменуте „живљене религије“, с тим што би у фокусу истраживања били они верници који активно учествују у богослужбеном животу цркве и који су у литератури названи црквеним, уцрковљеним, активним или догматским верницима.

Ослањајући се на претходна етнолошка и антрополошка истраживања и путоказе који су из њих проистекли, одлучили смо да покушамо да направимо, фотографским речником говорећи, „тотал“ *црквеног живота* у Србији, тако што ћемо спровести теренско истраживање у различитим градским и сеоским срединама (епархијама и парохијама СПЦ) широм земље.[4] Полуструктурирани интервјуи обављени су с више од 100 испитаника, углавном у просторијама па-

[4] Више о географским координатама види у: Pavićević 2023, 581.

рохијских домова или манастира, након литургије. Током три године пројекта[5] сакупљена је вредна грађа која се тиче личних искустава, ставова и пракси верника који активно учествују у животу цркве кроз литургију, пост, исповест и причешћивање.[6]

Упитник коришћен за разговоре с испитаницима био је полуструктуриран, састављен од неколико група питања, која смо прилагођавали у односу на ток појединачних разговора. Теме су биле разноврсне: животне приче које су испитанике „довеле" до Цркве и православља, затим њихови ставови и праксе непосредно везани за веру и верски живот (нпр. шта значи бити верник, шта за њих представља Црква, у којим богослужењима најчешће учествују, да ли имају лично молитвено правило и духовника, шта читају од верске литературе, да ли и колико посте, исповедају се и причешћују, да ли ритуале животног и годишњег циклуса спроводе у складу с црквеним или/и народним обичајима и правилима, на који начин употребљавају свеће, иконе, бројанице, какав однос имају према моштима и поклоничким путовањима, шта мисле о актуелним дешавањима у СПЦ, о екуменизму, расколима, календару...). Осим тога, питања су се тицала и вредносних система везаних за брак, породицу, полни морал, идеје о добру и злу, о Богу и ђаволу, о греху и врлини, биоетичким дилемама, алтернативним религијским праксама итд.

Анализе грађе прикупљене током пројекта Етнографског института САНУ већ су парцијално објављиване. Њима је обухваћено неколико тема: употреба материјалних предмета (икона, свећа и бројаница, одевање верника) у верском и свакодневном животу (Pavićević 2005; Stefanović 2014; Stefanović 2023; Anđelković 2022), ставови црквених верника у вези с биоетичким питањима (донирање органа, трансфузија крви, вантелесна оплодња, абортус и еутаназија) (Jovanović&Stojić Mitrović&Tomašević 2023; Jovanović&Stojanović у овом броју) и феномен духовног руковођења (Anđelković&Stojić

[5] Пројекат под називом „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" је током три године (2021–2023), подржало Министарство културе Републике Србије. Први заједнички резултати објављени су у тематском броју Зборника Матице српске за друштвене науке број 188/4, за 2023 (Pavićević 2023; Anđelković 2023; Stefanović 2023; Jovanović&Stojić-Mitrović&Tomašević 2023).

[6] Пројекат Лексикона није добио финансијску подршку Фонда за науку Републике Србије, што смо, већ током истраживања, почели да сматрамо срећном околношћу. Било је очигледно да пут ка сажимању треба да траје дуже него што су то предвиђале пропозиције конкурса (прилично неприлагођене специфичностима истраживања унутар хуманистичких дисциплина).

Mitrović&Tomašević у овом броју). Осим тога, читава једна докторска дисертација посвећена је независном етнолошком истраживању представа поклоника о манастирима СПЦ (Anđelković 2021), а раније је спроведено и истраживање ставова о питањима везаним за црквени календар (Stefanović 2015). Због тога се у тексту нећу задржавати на овим темама, већ ћу из прикупљеног материјала издвојити оно што ми се чини најупечатљивијим, а до сада није јавно представљено.

## ЗАШТО БАШ ЦРКВЕНИ ВЕРНИЦИ? ПРОБЛЕМИ ТУМАЧЕЊА И МЕРЕЊА

У досадашњим етнолошким истраживањима, црквени верници су били у великој мери занемарени. Осим њихове релативне малобројности, опште друштвене климе, као и владавине споменутих научних парадигми (Pavićević 2009), овоме је допринела и доминација концепта народног православља (Bandić 2010). У овом без сумње емпиријски утемељеном виђењу, православље је тумачено искључиво као лаичка интерпретација апстрактних и обичном човеку далеких догматских садржаја. Редовно учешће на литургији, као верска пракса блиска институционализованим формама религије није препознавана као живљена религија. Тиме је верски живот (мање или више) догматски образованих верника, теолога и свештеника остао изван фокуса. Сматрали смо, међутим, да су верске праксе и ставови управо ових верника такође вид живљене религије, те да су релевантне у културном, друштвеном и религијском смислу. Уосталом, концепте треба посматрати као флексибилне идејне оквире у које треба додавати и из којих треба одузимати у односу на специфична истраживачка искуства.

Дакле, због чега истражујемо црквене вернике? Вратимо се још једном неким методолошким питањима и проблемима класификација и мерења религиозности.[7]

Статистички подаци и бројна истраживања спроведена у Србији, током последњих тридесетак година, указују на релативно мале проценте црквених верника (Blagojević M. 2008, 2009; Mladenović 2010;

[7] У вези с тим, занимљиво је споменути Магнусонову упитаност над „скалом" религиозности коју је својевремено предложио Есад Ћимић (Magnuson&Pavićević 2024, 107). Наиме, Ћимић, на основу веровања и учешћа у ритуалима, говори о хипотетичкој скали која се састоји од „теолошки уверених верника" „традиционалних", „неопредељених", „емоционалних атеиста" и „рационалних атеиста". Магнусон, међутим, поставља питање да ли је уопште могуће говорити о скали и како можемо да знамо да је убеђени верник религиознији од традиционалног.

Raković 2012, 39; Ćiparizović&Vuković 2020, 27). Намерно овде не наводим те проценте јер се они разликују од истраживања до истраживања и у зависности су од бројних различитих параметара и индикатора који су у њима коришћени.[8] С друге стране, још је значајније питање колико су резултати ових мерења релевантни у односу на чињеницу да су широм Србије, градске и манастирске цркве сваке недеље дупке пуне верника који присуствују централном православном богослужењу – литургији. У сеоским црквама је нешто мање „редовних" верника, али ово може имати везе и с демографском сликом Србије. Осим тога, није редак случај да сеоско становништво на недељне литургије одлази у локалне манастире, који представљају значајне духовне центре појединих области.[9]

Оно што желим да нагласим јесте чињеница да црквене вернике не проучавамо због њихове бројности, нити због тога што сматрамо да су они религиознији од других. Проучавамо их да бисмо открили посебности њихове религиозности, због тога што нам њихови погледи на свет откривају оне финесе православног вероисповедања које нису тако очигледне у научним перспективама, због тога што они формирају друштвене мреже и системе вредности који, мање или више, непосредно граде оно што бисмо могли да означимо као културу православља или православну културу. И, vice versa, светови посвећених верника омогућавају нам да разумемо (или бар да покушамо да разумемо) значај те културе у животу савременог српског друштва.

Или, како то пишу Раковић и Благојевић: „Када говоримо о СПЦ, време је да почнемо да говоримо о њеним посвећеним верницима, тј. о оним њеним припадницима који у њој граде своје будуће есхатолошко постојање [...] доступност књига о светим оцима и учитељима цркве и дела популарне теологије утиру пут самообразо-

[8] Како пише Мирко Благојевић: „Постоји мноштво статистичких података о различитим димензијама повезаности становништва са религијом, односно православљем и црквом, али сви ти подаци воде једном неподељеном закључку о непроблематичном прорелигиозном и проправославном изјашњавању становништва Србије и Русије, истом таквом одржавању обреда традиционалне природе, нешто проблематичнијем прихватању догматских поставки хришћанства и прилично проблематичном редовном испуњавању верских дужности и чинова побожности. Многим социолозима управо то је најјачи аргумент о суштинским ограничењима религиозне ренесансе и повратка људи црквама у овим земљама од почетка деведесетих" (Blagojević 2010, 252).

[9] Такав је, на пример, случај с манастирима Овчарско-кабларске клисуре, с манастиром Рибница и Врањевшница, као и са манастирима у околини Београда и Крушевца у којима смо вршили истраживања.

вању хришћана у Србији који желе бити делом цркве као заједнице спасења, а не само или не уопште, као заједнице припадника исте нације зарад сећања на дане славне прошлости српског народа са којом многи не могу да се идентификују" (Raković&Blagojević 2014, 154). Поред тога, иако социолог и усмерен ка квантитативној методологији, Благојевић закључује да је „религијска, истинска, а не формална духовна преобразба увек везана за индивидуалне подухвате, па је илузорно очекивати да се деси у масовним размерама" (Blagojević M. 2008, 252).

И на крају, као прилог оправданости проучавања релативно мале и, што ћемо касније показати, прилично нехомогене групе посвећених верника, споменимо и етнографско истраживање једне црквене парохије у Жичкој епархији, које је спровео британски антрополог Николас Лакенби (Nicolas Lackenby 2020). Он је сматрао да је проучавање црквених верника од суштинске важности стога што оно открива како људи трагају за „есхатолошким решењима у датим историјским околностима" (Lackenby 2020, 40). Свестан комплексности српског православља и његове нераскидиве повезаности с национално-етничко-конфесионалним идентитетом и народним традицијама, Лакенби је увидео да се оне могу разумети само са свешћу о есхатолошкој перспективи православног погледа на историју и вечност. Он примењује метод акционе етнографије, којим настоји да укрсти хоризонталу и вертикалу живота СПЦ, односно верника у једној њеној парохији и доноси (најмање) два веома важна увида. Лакенби пише да „разумевање временских и друштвених оквира у којима и са којима оперишу активни православни хришћани на дневном нивоу, подразумева анализу која превазилази термине националне политике" (13). Иако сматра да за вернике „знати ко смо и одакле смо, јесте интегрално за елаборацију постсоцијалистичког, хришћанског, православног идентитета..." (118), он истиче суштинску разлику између традиционалних и активних верника. Док су први усмерени ка прошлости, потоњи су загледани у есхатон (80).

Након домаћих истраживача који су својим истраживањима нагласили значај етнографије у разумевању савременог религијског феномена (Радуловић, Синани, Ђурић Миловановић, Анђелковић, Пишев, Стајић, Трбојевић), и Лакенбијево истраживање указује на значај повратка, али не повратка религије или повратка религији, него на повратак етнографији, која се показује као једини интерпретативни оквир и методолошки поступак (можда је превише назвати је парадигмом?) помоћу којег можемо да се приближимо оном

сегменту религијске/верничке реалности, која је била невидљива у претходним концептима.

Овоме у прилог иде и оно што пише Грејс Дејви (Grace Davie) позивајући се на Данијел Ервије Леже (Daniele Hervieu Leger), наиме да су важне ставке у религији: ланац односа који ствара сваки појединачни верник, заједница која окупља прошле, садашње и будуће чланове и традиција, тј. колективно сећање које постаје основа за постојање заједнице (Dejvi 2008, 94).

У православној космологији, главно место колективног и индивидуалног сећања је литургија – она се одвија у *вечном САДА* есхатолошке реалности (Šmeman 1983, 72–75). Сећање на национална предања кроз житије светитеља налази се у другом плану литургије. На првом месту, она је сећање на живот Исуса Христа, те на предање Светог писма и светих отаца Цркве,[10] оваплоћено у богослужбеном поретку, црквеној архитектури, сликарству и појању.

Етнографско истраживање које стоји иза овог текста открива нам чињеницу да су Српска православна црква и њени верници током последњих тридесетак година градили нови идентитет заснован на трагању и успостављању равнотеже између ранохришћанских и каснијих узора, савременог живота и историјских и културних идентитета верног народа и појединаца.

„Светови посвећених верника", како то назива Раковић (Raković 2013), отворили су ново поље тема, које су у досадашњим истраживањима биле недовољно присутне. Осим што је било важан национално-конфесионално-идентитетски оквир, православље се градило и изнутра, кроз праксе управо тих верника, те кроз црквену уметност, издаваштво, монаштво и делатност црквених личности које су обележиле новију историју СПЦ и понудили нова теолошка и филозофска ишчитавања православног предања. О томе, као што је већ раније речено, говоре и неки од текстова објављених у овом издању.

[10] Овде желим да нагласим да назив СПЦ, а посебно реч Црква, не користим само да означим институцију у административном смислу те речи, него, чак много више, оно што Црква јесте у теолошком смислу – *брод спасења*, *Тело Христово, народ Божији*, заједница верног народа. А теологија је, како примећује и Лакенби, важан део етнографије (Lackenby 2020, 61).

# РЕЛИГИЈСКЕ ПРАКСЕ И СТАВОВИ ВЕРНИКА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ – ОПШТА ЗАПАЖАЊА

## Профил просечног верника

Већ смо споменули да је у досадашњим истраживањима примећено да се профил просечног верника у Србији деведесетих година 20. века умногоме разликовао од онога у претходном историјском периоду. Током 70-их и 80-их година православље се више одржавало у сеоским срединама, код пољопривредног, незапосленог, женског, ниско образованог, старијег становништва, слабијег материјалног стања (Đorđević&Todorović D. 1999, 16; Blagojević 2008, 241; Radulović 2014, 38; Magnuson&Pavićević 2024, 90).

Насупрот овоме, *носиоци* нове религиозности која се појављује на крају 20. века били су примарно припадници урбане популације високо образовани, млади људи (Ćiparizović&Vuković 2020, 24).

Материјал прикупљен током нашег пројекта, дакле, почетком треће деценије 21. века, указује, међутим, на то да је једна од главних карактеристика *популације* црквених верника обухваћених истраживањем њена хетерогеност. Ово се односи на старосну, полну и образовну структуру испитаника и њихову економску и друштвену позадину, а још више на њихове (верске и остале) ставове и праксе. Овакве увиде доносе и други истраживачи (Todorović I. 2008; Raković 2013; Lackenby 2020).), успевајући ипак да скицирају просечан профил савременог црквеног верника, који потврђује и наше истраживање: он је становник града, подједнако је често мушкарац, односно жена, има најмање средње образовање и има их свих узраста.

На сличан начин, без обзира на разноврсност, теренски материјал (око 1000 страна транскрибованих интервјуа) открива још неке правилности и опште карактеристике ове (условно речено) групе, али и православног културног миљеа који се током последњих деценија стварао на релацији између Цркве, верника и савременог друштва.

## Пут ка Богу: лична искуства

Једна група питања постављених испитаницима односила се на њихова иницијална боготражитељска искуства, узраст у којем су се крстили, начин на који су „пронашли“ православље и упустили се у богослужбени живот цркве. Неки испитаници су крштени у православној цркви у раном детињству, док је значајан број њих прошао кроз ову иницијацију у зрелијем узрасту. Код првих је често прису-

тан наратив о комунистичкој репресији и опредељености породице или њених појединих чланова да, упркос владајућој идеологији, остане верна православљу.

*Учествовали смо у литијама. Било је нас деце и епископ нас је знао све по имену. Зграда Комитета је била на самом улазу у цркву. Када је требало да постанем Титов пионир, учитељица је делила титовке и мараме и мени учитељица каже: '[Име], за тебе није стигло!' Биле су ми пуне очи суза. Сада ми је драго због тога. Мајка ми је говорила када ми је било тешко да се прекрстим. Ја нисам могао пред свима, него се сакријем иза куће да се прекрстим.* (Мушкарац, 1968)[11]

Вероватно најтипичнији наратив ове врсте јесте онај о тајном крштавању деце:

*Баба нас крстила. Ћутке. Није никоме говорила. Мислим да је отац знао, али није ништа рекао. Био је* члан *Партије и није хтео да се замера, али мислим да му је било драго што смо крштени.* (Жена, 1963)

Осим у ретким случајевима у којима је постојао континуитет уцрковљености[12] као стила породичног живота, и за једне и за друге испитанике, интересовање за теолошка знања и садржаје, као и активно учешће у богослужбеном животу цркве често је било повезано са зрелијим узрастом и претходним *духовним лутањима*.

*Крштен сам као беба. [...] Сећам се да сам пре него што сам пошао у школу чекао да ми се појави Бог. Можда ће само мени, а неће другима или када други не гледају. Деда је умро када сам имао 7 година... ја сам ушао у пубертет и нисам више размишљао о томе. Војска, Београд, лепа искуства, па онда хиперинфлација.... решио сам да се вратим кући. Е онда сам се укључио у цркву '94, '95. Почео сам да живим литургијским животом. Ја сам у свему тражио дубљи смисао, нисам се слагао ни са једним мојим професором. По-*

[11] У циљу заштите приватности, као и због чињенице да у овој фази истраживања задатак није био да установимо паралеле између ставова и праксе с једне стране и других параметара (степен и врста образовања, место становања и сл.), с друге, испитанике смо, за сада означили само кроз пол и годину рођења.

[12] Термин уцерковљеност или уцрковљеност користи се да означи блиску повезаност појединца или групе с богослужбеним животом цркве, као и праксама које га прате.

*чео сам да читам разне књиге – Достојевског, владику Николаја, али Јустина када сам читао, тресао сам се. Он је посебно утицао на мене. Схватио сам после јоге, трансценденталне медитације... почео сам да купујем Хиландарске преводе – Старац Силуан, тада сам имао 27, 28 година. Онда сам схватио да нисам ни Свето писмо прочитао. Када сам дошао до православља и моје жене, нисам више хтео ништа да мењам. Што сам дубље покушавао да проникнем, видео сам да је ту истина.* (Мушкарац, 1968)

Поједини испитаници су цркву *открили* захваљујући некој врсти „призива", „чуда" или тешке животне ситуације.

*Сестра ми је умрла, 38 година. Ту се некако преломио мој живот, отишао је део мене некако. То је било 2010. И ту сам онда још јаче и чвршће ушла у веру. Увек је било без невоље нема богомоље.* (Жена, 1964)

*Па ја мислим да једног тренутка, кад су били неки тешки дани, баш тешки, што би рекли наши људи 'горе високо, доле тврдо' онда... Кад си остављен од свих, тад Господ милује и тад призива. Да је то тренутак. Кад нема никакве помоћи од ближњих, ни од кога.* (Жена, 1970)

*Тек касније се десила нека промена, која је, тако... Тако да је то нешто необјашњиво.* (Мушкарац, 1955)

*Ја сам имао 33 године кад сам се крстио. Кад се син родио, другог дете у фамилији, онда сам... Дошле су, саме су почеле у ствари да долазе неке књиге, информације, прочитао сам негде да некрштена душа не може да оде у рај. Сви смо уписани у књигу живота. То је крштење. Уписивање у књигу живота. И онда сам почео да размишљам о томе и кажем, дај да крстим децу.* (Мушкарац, 1955)

Неретко, интересовање за богослужбени живот цркве било је подстакнуто искуством пријатеља и других блиских људи.

*... И онда сам упознала у студентском дому један пар, који је упознао садашњег патријарха Порфирија и они су одлазили недељом на литургију у манастир Ковиљ. И сваке недеље су долазили на кафу, да ми причају, мене је то јако занимало. И онда сам у*

*једном моменту ја њих питала да ли бих ја могла да се крстим тамо, и наравно, тај колега ми је био кум. ... и од тада сам ишла редовно.* (Жена, 1973)

У неким ситуацијама, до уцрковљења је доводила постепена или изненадна спознаја и отворена чежња за вишим смислом.

*Сад ћу да вам објасним како. Што се мене лично тиче, на мене нико није утицао, то је био мој унутарњи осећај. Значи, ја од малена, када сам био, ишао сам у цркву. Од малена некако сам био васпитан да пре спавања* [изговорим] *Оче наш. До тада ја нисам знао зашто то радим, али ајде као, оно, мали сам, сад негде то све има смисла. На пример, шта је моју веру доста ојачало: када сам ја – баш негде када сам њу [супругу] упознао – резимирао свој живот уназад и онда сам схватио колико је човек грешан и колико је човек неке ствари – колико те нека туга обузме кад схватиш колко си грешио, колко су то лоше ствари, колко то утиче на тебе, несвесно, али лоше утиче. Тада сам схватио осетио потребу, како да вам кажем, то је као да вас боли нешто, а не можете да нађете, не може да прође бол, значи ви попијете лек, а не пролази бол. Е зато сам ја – баш зато што сам као мали учен о цркви, о религији, о тим неким стварима – кренуо у цркву, кренуо интензивније да се молим и бол је прошао.* (Мушкарац, 1997)

Посебност у процесу откривања вере и цркве у проучаваној популацији била је и релативизација уобичајених трансгенерацијских образаца преношења знања, искуства и породичних традиција. Неретко, за религију су се заинтересовали само поједини, углавном млађи чланови породице, а њихово интересовање је често и пркосило атеистичком или традиционалистичком наслеђу најближег окружења. Након тога смер преношења интересовања и посвећености ишао је од деце ка родитељима.

*Мој син је иначе завршио Богословски факултет и уз њега сам. Прво то одлажење и упознавање црквеног живота је било ето уз своје дете.* (Жена, 1966)

*Он кад је у средњу школу још ишао, па је почео да има предмет веронауку, није се још ни определи да ће студирати теологију, онда је почео да пости, и тако смо он и ја постили и све пост-*

*ове смо одма, а сад, среду и петак не знам кад смо увели стварно.* (Жена, 1966)

*Колико сам ја разумела свештеника, довољно је један бар из куће... Мама је била доста у страху када сам кренула, у петом разреду, шестом. Мислила је да сам се заљубила, па сам зато кренула, у попиног сина. Онда када је видела да не одустајем, онда се смирила, на кратко. Онда сам вероватно мало постала фанатик и онда се исто уплашила и онда је кренула са мном. Сада је при цркви.* (Жена, 1966)

*Па ја сам крштена када је крштено моје друго дете, што је врло необично, значи син је крштен, ја нисам, и онда овај, кад се ћерка крстила ту сам негде освестила да је то потребно, као дете сам требала бити крштена и моји родитељи су славили и Божић и славу и били побожни, нисмо ишли у цркву стицајем околности, ни немамо је тамо, ја сам из [...], али овај, мислим да се живео живот који је црквени живот, у породици, онако њихов однос према било чему што ја сматрам да је оно што је важно, тако да, тај чин кад је дошао онда сам сматрала да је само требало ето наћи можда моменат кад сам била дете, да је требало да будем крштена, али ето кажем.* (Жена, 1966)

## Схватање цркве

У оквиру теологије, еклесиологија као наука о цркви има значајно место. Она објашњава историјски настанак и развој цркве и њено унутрашње, догматско устројство. Црква је друштвена установа, али и много више од тога: заједница верних, *Христово тело*, *брод спасења*, *Царство небеско на земљи*, *храм Божији*, *„знак или освећење искупљеног човечанства (Еф. 1, 23) које живи силом Васкрслог Христа и очекује Његов Други долазак“* (Brija 1999, 215). Уцрковљени верници имају посебан однос према цркви. Он је врло личан и присан и у њиховим казивањима Црква је описана примарно као духовни, а не физички простор. Испитаници је описују путем различитих метафора, одсликавајући однос који имају према ономе што у њој добијају.

*Значи све је свјат. Из цркве полази и у цркви се завршава. Мени је Црква небо на земљи и земља на небу. И ту је крај.* (Жена, 1970)

*За мене је Црква паралела са Богом. Мислим, конекција. Веза. Преко свештеника, значи, wi-fi. Конектујемо се са Богом.* (Жена, 1970)

*Представља дом, представља уточиште. Све на свету, оно што је прво, оно што највише волим. Прво Бог, па све остало. Научила сам да разликујем. Некада сам на то гледала као институцију, као зграду, а сада видим, као што каже мој муж, да је то много више од институције. Прво ми је то било само као грађевина, а сада ми је и као заједница и дружење и плакање и смејање и све заједно. Буквално сада схватам смисао домаће Цркве, као у дому – једеш, пијеш, дружиш се, плачеш, смејеш се, тужакаш се, свађаш се, све живо.* (Жена, 1983)

*Једино место где нас једва чекају, обрадују се када дођемо.* (Жена, 1955)

У неким одговорима Црква се доживљава истовремено и у историјском и националном и у есхатолошком контексту:

*Па Црква представља Божији дар српском народу, наше највредније, најутицајније институција, најдуготрајнија. Институција којој се можемо захвалити што се данас Србима зовемо. И она јесте заправо као неки мост ка Богу, без ње не би могли ми да се определимо, не би знали куда идемо.* (Мушкарац, 1946)

Појам Цркве некада се користи за означавање њене улоге као тела које прописује законе и правила понашања верника, не само у вези с молитвеним животом него и са другим питањима.

*Ја мислим шта каже Црква да је то исправно. Ми смо тако мали да је смешно да дајемо одговор на то [екуменизам]. То је питање за свете оце.* (Мушкарац, 1972)

*Трудим се да у свему следим Цркву.* (Мушкарац, 1979)

Неки верници изражавају потребу да Црква буде више укључена у решавање друштвених проблема и блажа у вези с духовним искушењима с којима се срећу. Неједнственост клера у вези с појединим питањима изазива недоумице.

*Данас се много прича о породици, о породичним начелима, о праву родитеља, о праву детета, а та права су углавном сва поугажена. Једино, можда, и Црква се труди да то чува, кроз та заједничка сабрања и кроз разговоре са људима који су преко потребни.* (Мушкарац, 1996)

*Ја морам да кажем, некако лично, мало замерам што је Црква превише крута јер у принципу, над самоубицама не сме да се држи опело. Али некако мислим да је Бог већи од тога, јер људе учини у једном растројству, некада не умру одмах него буду у коми, ја то говорим јер сам имала у породици једно такво искуство.* (Жена, 1969)

*Па читала сам да је благословено и да је чак и патријарх Павле потписао ону картицу [за донирање органа] ал` опет била сам таквог мишљења и ај`, и чак сам размишљала да потпишем, колко ја знам да Црква нема неки посебан став у томе? Знам да јесте он благословио, сад претпостављам кад је био патријарх да је он благословио, а онда ме је мало пољуљало став оца Јоила из Црне Горе који је рекао да је тело храм Духа Светога и гледала сам његову беседу на пример, није благословио родитељима чије је дете, који су чекали орган, да дају орган свом детету...* (Жена, 1983)

*Зашто званична Црква то не осуди [Прајд]? Артемије је тако нешто осуђивао, а сада ништа.* (Мушкарац, 1953)

*Црква не мислим да треба да каже ни да ни не. Али исто мислим да није лоше да понови мало чешће да је то [вакцинисање] ствар слободне одлуке, само ето толико. Док држава не донесе закон да мора, ако држава донесе закон…* (Жена, 1972)

Има, међутим, и испитаника који сматрају да у цркви постоји превелика слобода:

*Оптерећује нас та превелика слобода у Цркви, је ли, мислим и код муслимана онако има правила. Знам, била нам је нека женица коју смо познавали, која нам је помагала, спремала и онда она, све се то зна. После 40 дана од смрти мужа ти можеш да се удаш. Имаш правила и много је лакше бити верник кад имаш та правила која слепо следиш...* (Жена, 1972)

Ипак, без обзира на повремене критике и различита тумачења, међу испитаницима је присутан висок степен спремности да се поштују правила, за која се сматра да имају порекло у црквеној традицији и канонима.

*Мој отац кад је умро рецимо, и мајка после, и сад ми умро брат, прошле године у новембру. Били смо исто тако, ко што каже наш брат [...]. Поступали смо све по правилу цркве. Црква и канони заповедају. Света Црква нам заповеда.* (Мушкарац, 1953)

*Онако ћемо како нас Црква буде учила…* (Мушкарац, 1982)

*Постим све постове које је Црква одредила.* (Жена, 1983)

## Литургија

Литургија је најважније хришћанско богослужење, чији је врхунац Света тајна причешћа. Ово богослужење се назива и евхаристија, што значи благодарност. У српском народном говору као синоним се користе и речи *служба* или *служба Божија* (Stefanović). Током литургије се освећују *дарови,* тј. хлеб и вино, који посредством епиклезе (призивање Светог Духа) бивају претворени у тело и крв Господа Исуса Христа.

Као што смо раније у тексту споменули, значајан сегмент ревитализације црквеног живота код нас била је литургијска обнова (Vukašinović 2001; Pavićević 2023). Она се одвијала на више нивоа. Посвећивана је већа пажња образовању свештенства, активнијем мисионарењу, обнављано је монаштво, реконструисане су старе и зидане нове цркве и манастири, а посебно се радило на повећању свести о значају учешћа у евхаристијској заједници, која има своју „земаљску“ (заједница верних) и „небеску“ (заједница верних са Богом) димензију. Циљ интензивиране мисионарске делатности било је литургијско описмењавање свих учесника црквеног живота.

Упитани које службе и које празнике сматрају најважнијим у богослужбеном циклусу, наши испитаници недвосмислено истичу литургију, односно недељно литургијско окупљање. Већина њих су најредовнији управо на том богослужењу, а значајан број настоји да буде присутан и током великих празника (тзв. црвена слова у црквеном календару, кад се такође служи литургија).

*Недељом, празницима, када год сам слободан. Доста пута одем и на вечерњу када сам у мојој колибици. Одем до манастира. Литургија је најузвишенија заједничка молитва. Ми смо у заједници не само на земљи, него и наши упокојени. Ту се припремају часни дарови, часна трпеза. Све је ту.* (Мушкарац, 1968)

*Па, у последње време идемо баш често, кад год има нека литургија, углавном сваке недеље, пошто се недељом моли... И овако, на пример, кад је неки празник, Ивањдан, ако смо у могућности – као што је сада субота била. Одемо, значи, у суштини увек недељом, а осталим данима како нам време, посао дозволе.* (Жена, 1993)

Ниво разумевања и начин интерпретације тога шта је литургија и шта се током ње дешава зависи од више фактора међу којима ниво конвенционалног образовања (било теолошког, било световног) није примаран. Он можда утиче на стил изражавања, али не и на дубину доживљаја. То како верници схватају Цркву и литургију зависи понајвише од мисионарске агилности локалних свештеника, од нивоа личне радозналости, интересовања и самоедукације и од редовности и мотивације за учествовање у богослужбеном животу. На питања шта се дешава на литургији и зашто је то за њих најважнија служба, испитаници одговарају:

*Због тога што на литургији долази до силаска Духа Светог, сједињења кроз причешће са Господом, до дакле тог саборног предавања Господу.* (Мушкарац, 1982)

*Литургија, зато што је то спој Бога са нама свима, ја то тако видим. Идем Богу своме. И Бог ме чека, он је ту. Као кад идете кући, идем као својој мами и тати тако и идем ја Богу мом. Стварно идем оно оцу мом.* (Жена, 1983)

*Литургија је било нешто што је у мени пробудило нови живот... ја као да сам се родила, за мене није већа радост била него литургија. Толико блаженство толика промена, значи нови живот је у мени данас дан је, значи живим за литургију и живим свако богослужење, или било где да радим било шта да радим значи мени је то, и проблеми су и једноставно кад видим да нема излаза ја кажем: Пресвета моја Мати, ти све видиш, ти ћеш ми помоћи и заиста ја у светињу ову кад дођем то је нешто...*

*не постоје проблеми, ни ништа. То је самопоуздање у Господа.* (Жена, 1969)

*Свака литургија је за мене празник. Значи битна је литургија.* (Жена, 1964)

*Па литургија је најважнија. Не знам зашто, Ваљда та заједничка молитва, сви смо заједно и тако. Не образујем се у том смислу. Не читам те уџбенике о вери, али да ли сам ја то негде чуо или читао, али да се у једном моменту сједињују небо и земља, да је то отприлике литургија.*(Мушкарац, 1976)

*Делимично сам упознат [са теолошким смислом литургије]. Више сам се концентрисао на доживљај.* (Мушкарац, 1943)

*Разлика између осталих богослужења и литургије је управо тај тренутак сједињења, причешћа, онога што је Он јасно оставио нама, на Тајној вечери.* (Мушкарац, 1995)

Занимљиво је да живот савремене Цркве одликује оно што се колоквијално назива „литургијски номадизам". Појам парохије више није искључиво географски, него чак примарно духовни, али и друштвени – односно верници бирају цркву (или више њих) у коју ће одлазити на основу неких својих афинитета: због повезаности са свештеником или духовником, због веће наклоности према одређеној врсти црквеног појања, због осећања „веће светиње" (уколико у цркви или манастиру постоје мошти светитеља), услед опредељења за тзв. *стари*, односно тзв. *нови* начин служења литургије (чему ћемо се касније вратити) и због раније успостављених друштвених веза.

*Имамо људе који су постали део наше заједнице а да нису у парохији. (Жена, 2000)*

*Једно време смо за сваки празник били у другој цркви. Појали смо на литургији, па где су нас звали. Сада смо се усталили у [...] и многи људи су дошли за нама. Скоро никоме то није парохијска црква.* (Жена, 1966)

*Он [свекар] је иначе више ишао у манастир [назив манастира]. И раније је више ишао и онда је – па да ли је то – чуо приче од људи,*

*шта ли, као, скратили су и онда као – нећу да идем, и онда смо, овај, супругі и ја рекли, ми идемо у нашу Цркву, шта то нас брига, мислим, шта је ко скратио или није скратио...* (Жена, 1986)

*Прво сам био у [граду] јер ми је то било најкомфорније, али су ту кренуле неке литургијске промене... идемо у манастир и на још нека места.* (Мушкарац, 1968)

## Молитва, пост, покајање и исповест

Литургијско описмењавање се не односи само на познавање смисла и значаја литургије као службе, већ литургије као принципа целокупног живота хришћана – и у цркви и изван ње. Хришћански живот је усмерен ка евхаристији као централном есхатолошком (*сада и увек и у векове векова*) догађају, а кроз аскетске праксе – личну молитву, пост, покајање и исповест.

Истраживање је показало да су приступи овим праксама веома шаролики. Неки испитаници имају своје лично молитвено правило (молитве које се читају код куће у одређено доба дана), а неки га немају. Молитвено правило се углавном чита са благословом духовника или свештеника и сасвим је индивидуализовано. Оно може укључивати јутарње и вечерње молитве, поглавља из Светог писма, делове Псалтира, акатисте или молбене каноне или краће молитвене форме уз коришћење бројанице.

*Говорио сам пред спавање Боже помози. Ја иначе немам неку молитву. Оно кад осетим потребу или кад се сетим некоі. Не знам да ли умем да се молим. Знаш оно, Оченаш, Символ вере, Богородице дјево, Царе небески, тако то нешто, е то сам са собом пред спавање... Пробао сам [да читам молитвеник], али некада ми то иде, а некада не иде. Псалтир, још ми се не да да іа читам. Неіде сам прочитао, у ствари, имам обичај да на Ју тјубу слушам, на пример монах Арсеније, он ми је леіао. Ту нешто чујем. Свете оце и тако. Неко ми је рекао да када радиш свој посао поштено и то ти је као молитва. Ваљда ће ми доћи.* (Мушкарац, 1976)

*Јутарње и вечерње правило сваки дан. Нешто на памет, нешто и из молитвеника. Имам своје правило – сваки дан акатист Мајке Божије, Господњи петком и средом, понедељком Светоі Василија, уторак Светом Сави. Сваки дан акатист Мајци Божијој, суботом за умрле, уписао сам у помјаник коіа іод сам знао. Свето писмо сам*

*читао редовно по главу или две, псалтир, пролог, а сада сам мало то престао.* (Мушкарац, 1943)

*Три акатиста, једну катизму, једна глава из јеванђеља, 150 Богородице дјево и апостол. Ово је дневно правило.* (Жена, 1973)

*Немам оно свако вече. Мислим, то није оправдање, лења сам и све ми је другo, док ово завршим, док оно, онда кад дође време да се помолим, онда сам уморна, ујутру сам исто тако. Тако да немам, али понекад, кад ја осетим потребу, молитву испред икона, то да... имам за децу молитву, имам за покојне, мама ми је умрла и овај, доста родбине, за њих. Арханђелу Михајлу, Мајци Божијој, Христу, Симбол вере, онда, овај, Оче наш... то је прво, тако почиње. Овај, па Исусову молитву не пред иконом, њу овако, кад сам, кад брзо згрешим, онда њу користим, то могу увек и кад сам сама и кад сам у путу, Исусову молитву.* (Жена, 1955)

Неки испитаници се редовно исповедају, неки се нису исповедили никада, неки приступају колективним исповестима, неки појединачним, некима је то рутина, неки осећају нелагоду, неки се исповедају да би се причестили, неки сматрају да то нису нужно условљене ствари... Треба, међутим, споменути, да ове ситуације и избори понајвише зависе опет од локалних свештеника и њихових навика и ставова, те од личног односа који верник има према исповести. Далеко ређе све ове праксе зависе од архијереја – епископа, од којих се често очекује да, колико-толико, униформишу верске праксе у својим епархијама.

*Кад год потребу имам. И за поети кад су. За четири велика поста, ту се исповедам редовно, све што имам. И баш кад имам неку потребу.* (Жена, 1955)

*Не исповедам се пред почетак поста да би се на крају причестила. То није повод за исповест, повод за исповест је оно што је у мени, што ја осећам потребу за тим. Е сад, колико често, оно, некад сам више пута годишње јер је таква потреба била, сада вероватно има још веће потребе, само ја мало то ређе радим.* (Жена, 1967)

*Оно, пред причест сама са собом, те неке мисли и оно као, али да сам свештенику рекла, то још увек нисам. Ја сам само једном по-*

*кушала да се исповедим и нисам могла, то јест, нисам ни знала како се то ради.* (Жена, 1993)

*Исповест је сада више слободан стил. Одемо па се испричамо, па онда тек епитрахиљ. Раније је било чешће. Сада је 2-3 пута годишње.* (Мушкарац, 1968)

*Ове формалне исповести пре причести, то је формалност – то је више обичај – оно када свештеник чита разрешну молитву за све. Ту морам да будем... да променим себе. Да се чешће исповедам, јер мислим да ћу на тај начин допринети и свом неком понашању. Допринећу више. Често, стално завирујем у себе и анализирам и покушавам да што више уђем дубље у своју душу у понашање, саледавање себе од стране другога, да се припремим за прелазак, јер већ имам године. Молим се и док ходам.* (Мушкарац, 1953)

*Исповедам се кад год осетим потребу за тим, код свог парохијског свештеника. Он познаје ситуацију, моју породицу. Кад имам искушења и не осећам се добро да би се причестио, ја одем и исповедим се. Не мора да буде непосредно пред причешће. Када осетим потребу – да сам некога угрозио, грешио, навукао нечији гнев... када се не осећам лагодно. То је моја припрема за причешће.* (Мушкарац, 1967)

*Ја сам заборавио на првој исповести како се зовем.* (Мушкарац, 1964)

Што се тиче поста, већина испитаника изјављује да пости све постове које Црква прописује.[13] Оно што се разликује од верника до верника јесте начин на који се пости – од строгог *поста на води*, преко нешто умеренијег *поста на уљу* до поста током којег се једе риба. Такође, разликује се и разумевање односа поста и причешћа – да ли је или не пре причешћа неопходан строги пост. Њихова искуства и размишљања откривају опет лични однос који сваки верник има према хришћанским „дужностима".

[13] То су четири дужа поста: божићни, васкршњи, апостолски и успењски; два једнодневна: на празник Усековања главе Светог Јована Крститеља и Крстовдан; и среда и петак сваке седмице, осим тзв. *трапавих* седмица.

*Постим 4 године. Има различитих мишљења о томе како се пости. Колико год људи да питаш, сви ће ти рећи како они то раде. Велики пост прва и последња недеља на води. Госпојински – прва по календару, друга на води. На мене утиче невероватно. Имам доста напада [искушења], мада никоме не причам. Не треба да се о томе прича. Пост служи првенствено смирењу.* (Мушкарац, 1979)

*Ипак, пост води причешћу. Пост озбиљан, посвећен.* (Мушкарац, 1949)

*Постимо практично сваки пост. Трудимо се да то буде у складу са правилима – кад је на води, кад је на уљу, кад може риба. Сад, опет кажем, због деце, њима угодимо, па буде некад либералније, али мислим, суштина поста је неко смиривање – да ограничавајући себе, схватамо да не можемо да напредујемо, ако удовољимо себи у свему и да, почевши од тог некога стомакоугађања које сад проблем данашњице – једноставно људи су навикли да све буде лагодно, па почевши од те хране и свега другог, као, лишавајући себе неких тих ствари, учимо се том смирењу и напретку.* (Жена, 1987)

*То је мало збуњујуће јер у [име града], код оца... је било пет дана на води, пре причести. Значи, не може Господ да се прими. А овај, у [име манастира] је бар три дана на води. А овде мислим да може, је л' тако, да иде и на уљу?* (Жена, 1970)

*Значај поста. Па, како да кажем, нека наша жртва коју, овај, ми, да кажем, приносимо Богу, да ми сами себе нечим ограничавамо.* (Мушкарац, 1989)

*Па, то је једна од ствари коју је Господ оставио, која није нешто много тешка да се испуни. Није најважнија. Значи мисли, помисли и однос са другим људима. А то је Господ оставио због нас, да се чисти тело.* (Жена, 1969)

*Није битно због тела, него ја ту своју вољу да јачам, да то не једем што ми се једе.* (Мушкарац, 1955)

*Постимо у дане када је Црква утврдила... Можда у нека рана времена уласка више у живот цркве, можда јесте било оно, сад треба*

*да постим и постим зато што треба да се пости. А сада је то већ некако суштина и центар свеīа је Христос и Боī и наша љубав и однос са Њиме, и онда све то што долази и што је Црква кроз векове утврдила, верујемо, наравно, на корист нас хришћана, некако онда не пада тешко, ако је то за Христа. Тако да постим у све дане када се пости. Е, сад, наравно, кад је реч о неким детаљима, да ли је, не знам, вода или уље, да ли ће се некад појести нешто друīачије, не оптерећујем се превише тиме...* (Мушкарац, 1995)

*Ја сам у почетку мислио, пошто сам чуо да има један пост на води. Ја сам мислио, пијеш воду, не једеш ништа. Ја сам недељу дана само воду пио, нисам ништа јео. И долази петак, акатист, и видим они јели барено. Какво барено, 'зар није на води?' 'ти ништа ниси јео, само си пио воду?' Ја кажем 'да'.* (Мушкарац, 1979)

*Извињавам се, овај, не мислим да смо, да ту не дође до забуне, да смо ми бољи људи од оних који не посте!* (Мушкарац, 1987)

Свеукупност литургијског живота подразумева пут ка потпуном духовном преображењу човека и његовом уподобљавању Богочовеку, Христу. Неизоставан део овог пута представља покајање – чин препознавања и признавања своје огреховљености и одлуке да се човек, верник препусти Цркви и Христу. Као Света тајна, оно се повезује са исповешћу (Brīja 1999, 197).

*Покајање. То је суштинска ствар. Грехови се понављају. То је јаче од човека.* (Мушкарац, 1953)

*Стално преиспитивање у односу на Божије заповести, захтеве поставке, у односу на оно што смо прочитали. Ти захтеви су високи и то покајање нема īраницу... има светих који су се покајали, али се они и даље кају, тај ми моменат није јасан. Код нас нема краја. Карелин је објашњавао 10 Божијих заповести из три перспективе – тела, душе и духа... духовне не можемо да постиīнемо осим ако постанемо анђели, Марија Еīипћанка. Преиспитивање не мора увек да буде болно, али је битно да је трајан процес, да не кажемо ми идемо у цркву, а јадни ови који не иду. То је још једна īраница између новотараца и старотараца. Новотарци не сматрају да им треба аскеза, покајање, подвизавање. Дакле, непрекидан труд и преиспитивање īде смо у односу на заповести.* (Мушкарац, 1967)

*Ја нисам успео да дођем до суза. То би било право покајање. Имао сам духовника Серафима из Благовештења. Он је када сам први пут дошао код њега рекао ти ћеш бити моје духовно чедо, ја твој духовни отац. Бог ме је сам навео на њега. Рекао ми је да напишем све од 7. године. Почео сам да исписујем, ја сам читао, а он је после цепао, али сам осетио олакшање. Али никако да добијем сузе, да потеку. Кад год кажем: 'Дај ми Боже сузе покајања', оне се појаве...* (Мушкарац, 1943)

*То свако, ја имам, ево 'исповест и покајање' књижицу једну. Али по свакој тачки, ја сам грешна. По свакој оној, ја сам грешна. Како год окренем, јесам. Читам, носим, али ја, ууу, опет сам погрешила. Али кад клекнем и кад ме покаје, онда изађе и оно из детињства, кад клекнем.* (Жена, 1970)

## Причешће – старе и нове праксе – разноликост и/или искрице раскола

Молитва, покајање, пост и исповест, у мањој или већој мери, постају свакодневна рутина хришћанског живота и представљају део непрестане припреме за литургију, односно за причешће као њен суштински део. У СПЦ се током последње три деценије води често узаврела дебата, која се тиче праксе причешћивања. Занимљиво је да у њој махом учествују верници, поједини утицајнији духовници и свештеници, а ретко епископи. Још је занимљивије да Црква нема обавезујући, а чини се ни званичан став кад је у питању пракса причешћивања. Она је препуштена одговорности верника и њихових парохијских свештеника.

Главно питање ове незваничне дебате јесте да ли се треба причешћивати на свакој литургији или само након вишедневног строгог поста на води. Заступници честог причешћивања позивају се на ранохришћанске традиције, као и на чињеницу да је причешће смисао литургије. Током литургије се врши освећење дарова, односно претварање хлеба и вина у тело и крв Исуса Христа, по узору на Тајну вечеру, а свештеник кроз молитву позива верне да у њој учествују. Поред тога, присталице редовног причешћивања сматрају да верници који „живе хришћански" (кроз пост, исповест и придржавање Божијих заповести) могу да приступају причешћу на свакој литургији.

*Смисао сваке литургије јесте причешће. Овај, литургија без причешћа нема смисла и то је врхунац и требало би на свакој. Е сад, ми породично се причешћујемо, али стварно постаје питање припреме за причешће, при томе, овај, не мислим само на пост, пошто неки људи, поготово они који не иду често у цркву, причешће повезују само уз пост, да мораш да постиш седам дана пре него што се причестиш. Не мислим на ту врсту припреме, него управо на схватање и то доводи у питање другу ствар – то је искрено исповедање код духовника, питање епитимија, у смислу, да ли можда, да ли смо довољно искрени с духовницима и да ли заиста треба да приступамо причешћу сваке недеље... да ли сам сваке недеље заиста спреман... Разговарали смо много пута на ту тему и са духовницима и једноставно овде постоји благослов да се причешћује сваке недеље и стварно верујем да тако треба да буде, али мислим да треба мало више да порадимо ми лично на исповести... да ли смо заслужили да се причестимо сваке недеље?* (Мушкарац, 1987)

*Мислим да је ту одлука на човеку, између човека и Господа, али... да, скоро, мислим сваке недеље се причешћујем на литургији, осим, наравно, ако је из неких заиста личних разлога, не знам каквих...* (Мушкарац, 1995)

*Не знам, причешћујем се тако, не баш на сваку, али једноставно вам кажем, моја душа жели Господа. Једноставно прође недељу дана и ја осетим да једноставно требам да се причестим. Недостаје ми причешће, искушења наиђу и ја једноставно осећам да само треба да пријем чаши. Од свих сам добила и благослов, кад год пожелим, једноставно моја душа жели Господа.* (Жена, 1969)

Противници овакве праксе често причешћивање сматрају *новотаријом* и скрнављењем светиње.

*Мислим да има и различите литературе о томе која је избачена, око причешћа, да је чак и дошло до превеликог, да кажем, причешћивања. Сваке недеље, мислим, по мени, није у реду да се сваке недеље причешћује. То је ипак свето, а не нека рутина. И мислим да можемо то, да кажем, да разводнимо да дође до тога да кажем, е идем да се причестим, успут, мало ми је то… По мени. То је свето… Да не кренемо то рутински да радимо.* (Жена, 1968)

*У првој цркви – не можемо се поредити са њима. Они су били осуђени на смрт... Стално причешћивање је губљење страха Божијег. Прилазимо највећој светињи. У принципу се не узима ништа пре литургије, али за нафору може мало блаже.* (Мушкарац, 1943)

*Прва недеља сваког поста и последња. [Име супруге] једном током поста. То је благослов нашег духовника оца [име]. Са њим смо од 2009. године. Пост на води до причешћа. Он ми је дао благослов да се причешћујем једном месечно, да постим среду, четвртак, петак, па се причестим у суботу, ако има литургија, а ако нема, пости суботу на уљу, па се причести у недељу.* (Мушкарац, 1967)

*Православље је везано за жртву и она се награђује. То је припрема за причешће, пост, борба против примисли и хулних мисли. То је наша активност за разлику од оних који то лако примају.* (Мушкарац, 1943)

*Ја се држим старог начина, али сам мало скратио – три дана на води пред причешће и читам све молитве припреме за причешће – то су велике молитве. Оне што су писали оци цркве, то значи да су они били за озбиљну припрему. Причестим се по два пута у посту и кад хоћу за славу или неки празник.* (Мушкарац, 1943)

Иако и једни и други сматрају да човек никад не може бити заиста *достојан* причешћа, њихова схватања жртве коју треба поднети пре примања светиње се разликују. И једни и други истичу врховни значај причешћа у хришћанском животу.

*Мени је причешће круна труда током поста када се човек труди да буде бољи, да се опере од падова и мисли, причешће после исповести је награда и додатак те светлости коју треба да добијемо после припреме и да нам да снагу за даље.* (Жена, 1973)

*Примање тела и крви Христове у себе. Суштински је то тешко схватити. Црква је опште заједништво нас у духовном општењу. Оно не мора бити речима, већ у духу. Мени је требало да видим светог човека... Та пуноћа се добија кроз свето причешће и без тога не можемо да се надамо да ће Христос да нас препозна. Рећи ће – не познајем вас! Ако не личимо на Христа, неће нас препознати.* (Мушкарац, 1967)

*Требало би да буде једно од најјачих ствари у целој причи. Примање Христа у себе, његове крви и тела, ја то видим мало као отварање душе. Дешава ми се у литургији – док траје цела прича буквално као да имам слику у глави да ми се отвара грудни кош и светлост. То је нешто што дешава у мени.* (Мушкарац, 1970)

*А што се тиче схватања, тј. значаја, ја то не могу да схватим – колико је то значај. И то ми је можда највећа борба – да схватим шта значи причешће, која је то величина и шта ви примате Творца свега у себе и сједињујете се са њим. Мислим, то бих волео да ми неко открије, у смислу значења тога.* (Мушкарац, 1989)

Из приложеног је јасно да унутар СПЦ нема униформисаног става по питању подвига које верници треба да предузму да би се удостојили причешћа или просто да би живели хришћански. Такође, очигледно је да верници некад о томе одлучују сами, а некад се позивају на савете духовних руководитеља.

*Патријарх је доста заустављао људе који су се тако залетали. Крену, крсте се и онда крену у неке подвиге и он просто каже 'није то за вас, немојте тражити молитвено правило', 'нећете моћи то да издржите дуготрајно', 'почетници сте и треба године стажа да бисте се упустили у неке веће подвиге'... И тако. Мислим, сваке недеље је он беседио и давао нам поуке, упућивао нас, али увек нас је стишавао, као, немојте то да радите, није то... После ће то бити као бумеранг, вратиће се. Тако да, нормално, сви смо хтели да покушамо, можемо ми то све и тако... Али су на крају сви ти људи који су ишли тамо, видели шта заправо, која је то нека мера да све буде како треба. Да можеш да издржиш дуготрајно.* (Жена, 1967)

*Отац К нас је учио. Четири велика поста у години. Тад се причешћујемо.* (Жена, 1956)

*Е, сад, то је моје тренутно размишљање, можда ћу га променити за годину дана, али да је то заиста неки најинтимнији, лични однос између човека и Бога. И свакако да у неку руку посредује духовник и свештеник у свему томе, али напослетку и на крају све се заснива на том личном односу и... мислим да је ту одлука на човеку, између човека и Господа.* (Жена, 1967)

*Ево ја ћу опет да Вам одговорим на питање пре него што га поставите, ја се причешћујем сваке недеље ако се осетим да сам иоле током те недеље размишљала о томе. А ако сам оно, целе недеље живела због здола, ако нисам имала ни тренутак некоег мира, онда се не причестим. Зато што сматрам, мислим да човек никада није спреман, заправо, за причешће и дакле тај пост и не чини спремним. Дакле, није тај пост оно што нас чини праведним и добрим, него нас само припрема.* (Жена, 1978)

Осим причешћивања, полемика о новом и старом литургијском поретку односи се на гласно/тихо читање појединих молитава током литургије, на отварање/затварање централних двери након Великог входа, на употребу народног/црквенословенског језика, на проблем календара. Иако ниједно од ових питања није догматске природе, нити суштински мења поредак богослужења, промене у овим сферама често се тумаче као утицај *запада* и *екуменизма* и као опасност за православље и за Цркву. При томе, они верници који сматрају да чувају „стари“ поредак, односно „традицију“, углавном нису упознати с историјом развоја богослужбених и верских пракси.

*Ја мислим да су екуменисти они који мењају каноне. Екуменистима се називају они који се у цркви причешћују сваке недеље, тако неко то види.* (Жена, 1987)

*Дошао је Атанасије Јефтић којег смо ми обожавали, али је он почео, са неколико њих – Амфилохије, Игњатије... та деца оца Јустина – не зна се који је црњи и гори. Атанасије је грдио и викао, па је мени то било занимљиво. Али како је Атанасије утицао заједно са Игњацијем, дошао је епископ који је променио поредак – отворене, затворене двери. Што ти то мењаш, пријатељу? Црква напредује? Ја сам пресрећан што је Црква иста као пре 2000 година! ... а онда су у то време почели да проглашавају Артемија и Иринеј Буловић је у томе учествовао. Артемијеви су дошли у Љуљаке, па сам ишао мало и код њих, па сам схватио да и они мало застрањују.*

*Идем тамо где се служи без промена, а не тамо где су реформатори променили ствари.* (Мушкарац, 1967)

*Уједињење. Рекао сам шта мислим о томе. У реду је ако се католици врате на пут православља, а ми да скрећемо са тог пута, то*

*не иде, да ми треба да се стално причешћујемо и да скидамо иконе и зато сам против новотарија у цркви јер је то предсобље за те промене.* (Мушкарац, 1967)

## Спољашње границе православне космологије

Овим истраживањем настојали смо да обухватимо целину живота црквених верника СПЦ – њихов *унутрашњи*, уже схваћени верски, молитвени живот, али и *спољашње границе православне космологије* – оне сегменте размишљања и понашања који су у вези са секуларним (или профаним?) животним сферама. Занимало нас је да ли се и на који начин хришћански етос одражава и на њима, односно да ли православни хришћанин остаје то и изван Цркве и богослужења? Да ли љубав, вера и нада остају основне смернице и вредности његовог живота? Мада, Александар Шмеман, један од најутицајнијих православних теолога нашег доба, сматра да је подела стварности на сакралну и профану, на молитвену и свакодневну, на смрт и живот... потпуно неприхватљива за хришћански поглед на свет. Улога религије јесте да структурише стварност, али за њега хришћанство није религија него начин живота у целости освећен – једном засвагда – рођењем, страдањем и васкрсењем Исуса Христа (Šmeman 1983, 72–75; Šmeman 2014, 43–55). Хришћанин је *позван* да о вери сведочи својим целокупним бивствовањем. Уосталом, култура је све, само није секуларна. Она је увек, на овај или онај начин, повезана с религијом (упркос процесу секуларизације који почива на идеји њихове одвојености).

Проблем овог дела проучавања био је у томе што не постоји неко званично и уобличено социјално учење Српске православне цркве, које би се односило на изванцрквену сферу живота, о чему је већ писано (Agađanian 2010; Golijan 2016), али зато постоје путокази у односу на које се, у будућности, може интерпретирати сакупљени материјал.[14]

Као што је раније већ споменуто, део упитника био је посвећен разговору о схватањима брака, породице и морала, а последњи део истраживања приказан овде, наиме полемика поводом тзв. *старе* и

[14] Током последњих тридесетак година публикован је и значајан број књига које се баве темом хришћанске свакодневице – понајвише темом хришћанског брака и породице, а издавачка кућа Беседа објавила је и превод књиге „Социјална доктрина Руске православне цркве", која представља преседан у православном свету (2007).

*нове* богослужбене праксе водио нас је ка испитивању ставова испитаника о екуменизму, постојећим расколима унутар СПЦ, о односу верског и националног и појму Светосавља.

Због ограниченог простора предвиђеног за овај текст, запажања ћемо изнети само у грубим цртама, подвлачећи да је основни утисак који се стиче тај да су *спољашње границе* (идеалног) света црквених верника веома *пропусне.*

Наиме, упркос очекиваној конзервативности која у начелу карактерише сваки религијски, па и православни поглед на свет, одговори на постављена питања откривају, с једне стране, разноликост и неуниформност ставова, а с друге њихову усклађеност с модерним начином живота, а надасве њихову флексибилност и неискључивост. Тако, иако се брак и породица доживљавају као „Црква у малом", односно као веома битне установе и у духовном и у друштвеном смислу, ставови о начину њиховог уређења се крећу од декларативно традиционалистичких и патријархалних до крајње помирљивих у односу на „свет у којем се живи" (одобравање предбрачних односа, развода, па чак и абортуса у одређеним ситуацијама). Исто се односи и на поделу улога унутар породице. Иако је у одговорима испитаника веома чест став о томе да *„мушкарац треба да повуче*", а да „жена управља кућом", преовлађујуће је схватање да однос између чланова породице треба да почива на међусобној сарадњи, уважавању и поштовању, те да традиционална подела улога није применљива у савременим условима живота (погледати и Anđelković 2023, 596–597).

Кад је реч о схватањима односа вере и нације, већина испитаника мисли да је вера важнија од нације, те да је другачији поредак ствари увек био штетан и за Цркву и за њену мисију. С друге стране, о екуменизму се мало зна, а заинтересованији саговорници се углавном негативно изјашњавају о том појму јер се сматра да је екуменистичко деловање повезано с (непријатељским) утицајем *Запада* и непожељним променама у оквиру православног културног и верског идентитета. На одговоре из ове области значајан утицај има ниво и врста образовања саговорника, те флексибилнији однос према екуменистичком дијалогу имају теолози (углавном запослени као вероучитељи). Ипак, готово сви саговорници су једногласни у ставу да је православље – *права вера* од које не треба одступати и која нам је, као народу, предата деловањем Светог Саве. У том светлу се и Светосавље тумачи као израз специфичног етно-конфесионалног идентитета српског народа.

# ПРЕЛИМИНАРНИ ЗАКЉУЧЦИ И ПУТОКАЗИ ЗА ДАЉА ИСТРАЖИВАЊА

На основу овог истраживања, као и дугогодишњег личног учествовања у литургијском животу Српске православне цркве, желела бих да на крају истакнем чињеницу да се поједине верске праксе црквених верника разликују од епархије до епархије, од парохије до парохије, а ставови чак и од верника до верника. На ово, на првом месту, утиче редовност учествовања у литургији, агилност парохијских свештеника, а затим и различите интерпретације црквених канона и обичаја, локалне духовне традиције, друштвено окружење, као и лични избори који су често под утицајем одређених духовника или самосталног верског образовања путем литературе и других медија (види и Anđelković 2023, 600). Као што је из изложеног материјала очигледно, светови посвећених верника никако нису унисони. Једини известан закључак који можемо да изведемо из приложеног материјала јесте тај да нема општег и свеважећег закључка. Ипак, да бисмо у постојећу, као и у будуће етнографије, унели какав-такав „ред" и успоставили некакве правилности (чему тежи научно посматрање), требало би у будућности организовати тематски фокусираније истраживања у релативно хомогеним групама (узрасним, образовним, професионалним, према месту становања или некој другој групној специфичности),[15] спровести упоредно, опет тематски сужено, истраживање црквених и других „врста" верника (традиционалних или нпр. оних који одлазе на ходочашћа, али не учествују редовно у богослужењима), прикупљени материјал ставити у контекст сложеног историјског развоја црквених канона и обичаја и различитих друштвених, културних и историјских прилика. У свему томе, неопходно је верски живот православних верника третирати као увек отворено поље које сведочи о динамичности и креативности онога што можемо да назовемо православном културом или културом православља

## Црквени верници vs православна култура

У савременом српском друштву православље има значајну улогу – у сфери јавног и у сфери приватног, у сфери друштва, културе и духовности. Настојећи да то опишу, Раковић и Благојевић предлажу термин „културно православље". Он, међутим, како кажу, може да

[15] Осим навођених истраживања Биљане Анђелковић, занимљиво је споменути и истраживање Лидије Радуловић о религијском животу затвореника у Србији (2023).

функционише „само као плутајући термин који некада делимично, а некада потпуно покрива укрштања како разноликих наратива о свесности о православљу, тако и разних pick and choose светова православних“ (Raković&Blagojević 2014, 152).

Српска православна црква је једна од најутицајних и друштвених и верских институција, упркос многим јавним критикама и сасвим селективном и недоследном понашању у односу на политичка и друштвена збивања која се тичу њене паствe. Но, јасно је да се овде нисмо бавили питањима црквених политика, већ смо, из перспективе уцрковљених верника бацили светло на основну мисију Цркве – литургију, односно евхаристијско сабрање и молитвени живот црквених верника. Ипак, од будућег курса Цркве, од тога какву ће равнотежу она направити између различитих својих мисија, умногоме ће зависити друштвени и културни амбијент у коме живимо.

Као што смо на самом почетку овог текста рекли, култура црквених или литургијских верника је само један, по свему судећи, мањи део опште православне културе. Ипак, ако следимо Вајгелово схватање да је срце културе култ, те да је култура од суштинске важности за одржавање слободних друштава слободним, онда је култура црквених верника најближе „извору“ (Vajgel 2008, 34). Ако се томе придода и Герцово становиште о томе да религија не описује него обликује стварност (Gerc 1971), потенцијал ове „статистички занемарљиве“ праксе постаје значајнији у друштвеној и културној стварности српског друштва.

Да ли ће у њему преовладати хришћански етос унутрашњег, богочовечанског преображаја кроз литургијски поглед у вечност (Đorđević&Jovanović 2010, 13) или, на шта упозорава Владета Јеротић, „верски конзервативизам, присутан у етноцентризму, тврдокорни остаци магијског мишљења у махом слабо просвећеном хришћанском народу, окоштали традиционализам који не зна за обнову и увек присутна, отворена или сакривена ксенофобија?“ (наведено према Ćiparizović 2005, 42,43). Данашња религиозност је, сматра Јеротић, изразито нецрквена због неуспеха црквене религије (исто).

О овом „неуспеху“, али из *унутрашње* перспективе, пише и свештеник, теолог, режисер, публициста Ненад Илић, сматрајући да је основна слабост Цркве одсуство заједничког наратива, односно одсуство воље да се он учврсти: „Сигурни да се наш велики наратив подразумева, нисмо ни приметили да данас Црква не значи исто за свештенство, за верујуће који учествују у литургији, за верујуће који примају свештеника и зову га за сечење колача, крштење, венчање

и опело и за широку масу крштених са либералним приступом. Црква не значи исто ни за различите групе најактивнијих верујућих. У обновама које су вођене, није се водило рачуна о нужности спајања старих и нових наратива, наратива свештенства и верујућих, превођења наратива Цркве на језик времена и ван научних кругова [...] На Цркву њени противници, али и збуњени припадници све чешће гледају као на корпорацију [...] а верујући, често остављени сами себи, а без јасно формулисаног заједничког наратива, развијају сентименталну потрошњу црквених садржаја. Свако проналази свој добитак од учешћа у црквеном животу, потпуно у духу хиперпотрошачке цивилизације." (Ilić 2015, 80).

Међутим, зарад интелектуалног поштења, требало би да барем мало станемо и у одбрану Цркве. Шта од ње очекују верници (разних врста)? Ето добре теме за наредно истраживање! *Црква би требало да... Да ли Црква и зашто не...* фразе су које се често могу чути и у црквеним и у мање црквеним круговима. Верници од Цркве често очекују централистичке *декрете* које ће критиковати и неће поштовати, побуну у којој неће сви учествовати, путоказе које неће сви следити... „Они стално ишчекују катакомбе, као једини могући исход хришћанске историје, а с друге стране надају се да ће Црква повести светску револуцију против неолибералног капитализма и моралног суноврата... (Vajgel 2008, 46)

Размишљање о сложености *православног света* надахњује и концепт „мултидинамичности", који сугерише религиолог Василиос Макридес: „Постоји званична црквена хијерархија која покушава да функционише међу мноштвом различитих праваца и усвоји умерено становиште, православно монаштво које има сопствену културу и претежно је традиционалистичко, православни модернисти и реформатори, који образују мањину и изложени су жестокој критици, теолози и интелектуалци различите провенијенције који настоје да одбране своје изузетно идиосинкратично становиште, православни фундаменталисти и зилоти који, заједно с монаштвом, усвајају бескомпромисна становишта и врше притисак на црквену хијерархију, и на крају, масе верника, које су изложене утицајима, упутствима и инструкцијама свих претходно поменутих. То узрокује слику мултифокалне православне културе којој само назив 'црква' није довољан" (Makrides 2014, 23).

Међутим, с Макридесом би се могло полемисати у вези с коначним закључком. Наиме, мислим да је управо 'Црква' оно што је заједнички именитељ свим категоријама верника које је навео, било да је

доживљавају као *Царство небеско на земљи*, стожер моралности, чувара националног идентитета, извор различитих врста ауторитета...

Црква, као већ више пута споменуто евхаристијско сабрање, јесте заједнички именитељ и црквеним верницима који су учествовали у нашем истраживању. Колико год да су разнолики по различитим питањима, оно што их повезује јесте усмереност ка литургији и промишљање смисла кроз овај централни хришћански догађај, који сведочи о суштини хришћанске вере.

Амерман живљену религију, између осталог, описује и као ону која се одвија изван религијских институција (Ammerman 2016, 87). Међутим, погрешно би било помислити да се, по томе, верске праксе црквених верника, од којих је литургија на првом месту, не уклапају у тај концепт. Њихов молитвени живот, иако је везан за Цркву, недвосмислено јесте живљена религија. Питање је, међутим, колики јаз овде постоји између Цркве као литургијске заједнице и Цркве као бирократске установе. Колико је сама Црква поистовећена са својом најважнијом улогом?

Од одговора на ово питање зависиће у будућности однос „снага" између црквених/просвећених и других верника, између литургијског православља и остатка православне културе. Јер, као што је хришћанин позван да буде хришћанин и изван недељног богослужења, тако је и Црква позвана да буде Црква и изван уже дефинисане литургије.

## Литература

Agađanian, Aleksandar. 2010. „Proboj u modernost, apologija tradicionalizma. Pogled ruskog pravoslavlja na društvo i kulturu iz komparativne perspective". U: Jelena Jablanov Maksimović, Dragana Todorović (ur.) *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve.* Beograd: Fondacija Konrad Adenauer, Niš: JUNIR, 235–259.

Aleksov, Bojan. 2014. "The Serbian Orthodox Church". In: Lucian N. Leustean (ed.) *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth Century Southeastern Europe*. New York: Fordham University Press, 65–98.

Ammerman, Nancy T. 2007. Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Oxford University Press.

Ammerman, Nancy. 2016. "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers". *Nordic Journal of Religion and Society*. Vol 29/No2, 83–99

Anđelković, Biljana. 2021**.** *Poklonička putovanja: antropološko istraživanje predstava o manastirima Srpske pravoslavne crkve kod poklonika na početku 21. veka*: doktorska disertacija http://phaidrabg.bg.ac.rs/o:24190

Anđelković, Biljana. 2022. „Odevanje vernika na liturgiji: primer Srpske pravoslavne crkve". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 70(1): 77–100.

Anđelković, Biljana. 2023. „Uticaj crkvenog pravoslavlja na nematerijalno kulturno nasleđe: redukcija, transformacija i gubljenje narodnih običaja". *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188/4, 587–606.

Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje.* Beograd: XX vek.

Berger, Piter (ur.). 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled". U: Piter Berger (ur), *Desekularizacija sveta. Oživljavanje religije i svetska politika.* Novi Sad: Mediteran,11–31.

Berger, Peter. 2012. *Further Thoughts on Religion and Modernity*. *Society* 49, 313–316.

Blagojević, Mirko. 2008. *Religiozna Evropa, Rusija i Srbija. Argumenti empirijske evidencije: slučaj Srbije.* Beograd: *Filozofija i društvo* 3/2008, 235–257.

Blagojević, Mirko. 2009. *O sociološkim kriterijumima religioznosti: Koliko ima (pravoslavnih) vernika danas?* Beograd: *Filozofija i društvo* 1/2009, 9–36.

Blagojević, Mirko. 2010. *Vezanost za pravoslavlje u ogledalu statistike. Sociološko merenje crkvenosti.* U: Jelena Jablanov Maksimović, Dragan Todorović (ur.) *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve.* Beograd: JUNIR i Konrad Adenauer fondacija, 311–334.

Bremer, Tomas 1996. *Teologija Srpske pravoslavne crkve*. U: *Evropa i Srbi.* Međunarodni naučni skup, 13–15, decembra 1995, 547–550.

Brija, Jovan. 1999. *Rečnik pravoslavne teologije.* Beograd.

Buchenau, Klaus. 2014. *The Serbian Orthodox Church*, in: Lucian Leustean (Hg.): *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London/New York: Routledge, 67–92.

Ćiparizović, Dragana. 2005. *Religija i svakodnevni živo*t. *Teme* 1–2, god XXIX. Niš, 41–54.

Ćiparizović, Dragana, Vuković Ana. 2020. *Desekularization in 21st Century: Empirical Verification of the Revitalization of the religiosity in Serbia*. In: Dragan Todorović, Mirko Blagojević, Dragoljub Đorđević (eds). *Contemporary religious Changes: From Secularization to postsecularization.* Niš, Belgrade: JUNIR, 21–30.

Dejvi, Grejs. 2008. *Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo?* U: Piter Berger (ur), *Desekularizacija sveta. Oživljavanje religije i svetska politika.* Novi Sad: Mediteran, 81–100 .

Đorđević, Dragoljub, Dragan Todorović. 1999. *Mladi, religija, veronauka*. Beograd: Agena: Niš:KSS.

Đorđević, Dragoljub, Miloš Jovanović 2010. *Sociologija pravoslavlja. Utemeljenje, zadaci, perspektiva.* U: Jelena Jablanov Maksimović, Dragan Todorović (ur.) *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve.* Beograd: JUNIR i Konrad Adenauer fondacija, 7–40

Gerc, Kliford. 1971. Religija kao kulturni sistem. *Kultura* 13–14, s. 24 – 43.

Golijan, Vedran. 2016. *Bogoslovlje na delu: Društvena angažovanost Crkve u istorijskom, pastirskom i misiološkom kontekstu. Godišnjak* 15, 52–73.

McGuire, Meredith. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press

Ilić, Nenad. 2015. *Virtuelnost kao iskušenje crkve.* U: Vladimir Vukašinović (ur.), *Srpska pravoslavna crkva u štampanim medijima 2003–2013.* Zbornik radova s međunarodne konferencije 20–21, oktobra 2015. Beograd: Mons Hemus, 78–82.

Jovanović, Teodora, Marta Sojić Mitrović i Milan Tomašević. 2023. *Život između Boga i biomedicinskih intervencija: Narativi crkvenih vernika Srpske pravoslavne crkve o pojedinim bioetičkim pitanjima. Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188/4, 627–643.

Kuburić, Zorica, Milan Vukomanović 2005. *Religious education: the case of Serbia. Sociologija* Vol. XLVIII. No.3, 229–255.

Lackenby, Nicolas. 2020. *For many are called and few are chosen: Eternity and peoplehood amongst Orhodox Christians in Serbia.* St. Edmund`s College. Cambridge. Doctoral Thesis. Manuscript.

Leustean, Lucian N. 2014. *Orthodox Christianity and Nationalism: An Introduction.* In: Lucian N. Leustean (ed.) *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth Century Southeastern Europe*. New York: Fordham University Press, 1–13.

Lukman, Tomas. 2005. *Religijska situacija u Evropi: pozadina savremenih preobraćenja. Teme* 1–2, god XXIX, 135–144.

Magnuson, Šel i Aleksandra Pavićević. 2024. *Nauka, religija, ideologija. Teorijske perspective jugoslovenske sociologije religije.* Metroon. Beograd: Etnografski institut SANU.

Makridis, Vasilios. 2014. *Kulturna istorija pravoslavlja i modernost.* Beograd: Konrad Adenauer fondacija i Hrišćanski kulturni centar Radovan Bigović.

Malešević, Miroslava. 2006. *Pravoslavlje kao srž 'nacionalnog bića' postkomunističke Srbije.* U: Zorica Divac (ur.), *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu u Srbiji i Bugarskoj – Balkanska transformacija i evropska integracija.* Zbornik Etnografskog instituta SANU 22. Beograd: Etnografski institut SANU, 99–119.

Mladenović, Andrijana (ur). 2010. *Religioznost u Srbiji 2010.* Beograd: CES, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Fondacija.

*Osnovi socijalne koncepcije Ruske pravoslavne crkve.* 2007. Jubilarno zasedanje Arhijerejskog sabora Ruske pravoslavne crkve. Moskva 13–16, avgusta 2000. godine. Novi Sad: Beseda.

Pavićević, Aleksandra. 2005. *Šta radi i gde sedi Beli anđeo? Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIII, 187–194.

Pavićević, Aleksandra. 2009. *Da li su antropolozi dužni da budu (ne)religiozni? Teme* 33/3, 1413–1434.

Pavićević, Aleksandra. 2023. *Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika. Kontekst, koncept i preliminarni rezultati istraživanja. Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188/4, 571–586.

Pavićević, Aleksandra. 2024. *Nauka, religija, ideologija. Prilozi za kritičku istoriju naše sociologije religije. Religija i tolerancija* 42, 211–236.

Pavićević, Aleksandra, Gordana Blagojević. 2016. *Od elektroakustične muzike do vizantijskog pojanja i vice versa. Vladimir Jovanović, kompozitor. Etno-antropološki problemi* 13, 2, 327–344.

Pejčić, Milivoje 1994. *Sekularizacija i nauka.* U Dragoljub Đorđević (ur.) *Povratak svetog*. Niš: Gradina.

Popov, Nebojša (prir.). 2002. *Srpska strana rata.* Beograd: FreeB92.

Prošić-Dvornić, Mirjana. 1995. *Modeli 'retradicionalizacije': put u budućnost vraćanjem u prošlost. Glasnik Etnografskog instituta SANU* XLIV: 293– 309.

Radić, Radmila. 2002. Crkva i srpsko pitanje. U: Popov, Nebojša (prir.) *Srpska strana rata*. Beograd: FreeB92, 301–339.

Radić, Radmila. 2007. *Srpsko društvo u 20. veku između dve vere: privatno i javno.* U: Milan Ristović (prir.) *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku.* Beograd: CLIO, 635–686.

Radulović, Lidija. 2012. *Religija ovde i sada: revitalizacije religije u Srbiji.* Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.

Radulović, Lidija. 2014. *Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme socijalizma. Etno-antropološki problemi.* NS god, 9. sv 1, 35–49.

Radulović, Lidija. 2023. *(Ne) misle na Boga. Antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji.* Beograd: Dosije studio i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Raković, Slaviša. 2012. *In the Haze of the Serbian Orthodoxy: Conversion to the Ancestral Faith and Falling from the Church: Four Formerly Devout-to-Church Christians Speak. Anthropology of East Europe Review* 30 (2) Fall 2012, 39–58.

Raković, Slaviša. 2013. *Potreba za antropološkim istraživanjima svetova posvećenih vernika SPC. Antropologija* 13, sv. 2, 103–119.

Raković, Slaviša i Mirko Blagojević 2014. *Od narodnog ka popularnom, političkom i doktrinarnom pravoslavlju: dinamika razumevanja 'pravoslavnosti' u Srbiji.* U: Lidija B. Radulović, Ildiko Erdei (ur), *Etnos, religija identitet. Zbornik radova posvećen Dušanu Bandiću*. Beograd: Filozofski fakultet, 149–160.

Stefanović-Banović, Milesa. 2014. *Upotreba predmeta sa hrišćanskom simbolikom u svakodnevnom životu u Srbiji.* U: Aleksandra Pavićević (ur.), *Religija, religioznost i savremena kultura. Zbornik radova Etnografskog instituta SANU*, Beograd, 115–128.

Stefanović-Banović, Milesa. 2023. *Upotreba ikona, sveća i brojanica u svakodnevnom životu: Narativi crkvenih vernika Srpske pravoslavne crkve. Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188/4, 607–626.

Šmeman, Aleksandar. 1983. *Veliki post.* Beograd: Prosveta.

Šmeman, Aleksandar. 2014. *Liturgija smrti i savremena kultura.* Kragujevac: Kalenić.

Todorović, Ivica. 2008. *Rezultati savremenih istraživanja narodne religije Srba – opšti presek. Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVI (1), 53–70.

Trostnikov, Viktor. 1990. *Da li je ,,naučna slika sveta" naučna? Delo*, maj-jun, god XXXVI, 5-6-7, 448–458.

Vajgel, Džordž. 2008. *Rimokatolicizam u doba Jovana Pavla II.* U: Piter Berger, *Desekularizacija sveta. Oživljavanje religije i svetska politika.* Novi Sad: Mediteran, 31–50.

Vukašinović, Vladimir. 2001. *Liturgijska obnova u XX veku.* Beograd, Novi Sad, Vršac: Bogoslovski fakultet SPC, Beseda, Fideb.

Živković, Gordana. 2005. *Crkva i politika. Teme,* Vol 29, 1–2, 109–125.

## Интернет извори

Cvetović, Vladimir. 2019. *Da li je Srpska pravoslavna crkva otuđena institucija?* https://teologija.net/spc-otudjenje/ pristupljeno 9. oktobra 2025.

Evdokimov, Pavle. Luda ljubav Božija. https://www.cudo.rs pristupljeno 1. oktobra 2025.

Stefanović, Milesa. Liturgija. *Pojmovnik srpske kulture.* https://www.pojmovnik.etnoinstitut.co.rs/l/liturgija%20ETNO.php pristupljeno 15. septembra 2025.

Примљено/Received: 12. 02. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503059R
UDC: 39:271.222-4(497.11)
прегледни рад

ЛИДИЈА Б. РАДУЛОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
lradulov@f.bg.ac.rs ORCID ID: 0000-0003-3268-2176

ЂОРЂЕ СТОЈАНОВИЋ
Докторанд, Филозофски факултет
Универзитет у Београду
djordje_bg@yahoo.com ORCID ID: 0009-0005-9992-1225

# Народно православље у Србији: од концепта Душана Бандића до живљене религије*

У овом раду полазимо од осврта на најважније истраживачко наслеђе Душана Бандића (1938–2003), српског етнолога-антрополога религије, које укључује концепте народне религије Срба и народног православља. Ове концепте посматрамо у социо-културном и политичком контексту пост-социјалистичке и пост-југословенске Србије. Затим, поредимо ове концепте са концептом живљене религије (*lived religion*) који је настао у англоамеричкој социологији и историји три године након што је Бандић започео теренска истраживања која су послужила као основ за формирање концепта народног православља. Концепт живљене религије не само да отвара простор за дубље разумевање православља из перспективе обичних људи, већ нам пружа аналитички оквир који повезује тело (отеловљење), материјалност, емоције и наративе као конститутивне елементе рели-

* Рад је део научног пројекта финансираног према уговору између Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије и Филозофског факултета БУ, о реализацији и финансирању научно истраживачког рада НИО (бр. 451-03-137/2025-03/200163).

гијског искуства. У том смислу трагамо за православљем какво живи „на терену", у домовима, на славама, гробљима, у манастирама, у свакодневним праксама и разговорима и посматрамо га не као опозицију званичној религији, већ као њен конкретни контекстуални израз.

*Кључне речи:* народна религија, народно православље, живљена религија (*lived religion)*, верници, религијска пракса

# The Study of Folk Orthodoxy in Serbia: between the Legacy of Dušan Bandić and Lived Religion Studies

The article begins by summarizing the main legacy of Dušan Bandić, a Serbian ethnologist/anthropologist of religion, which includes the concepts of folk orthodoxy (Serbian: народно православље) and the folk religion of Serbs (Serbian: народна религија Срба). These concepts are reviewed through the socio-cultural and political contexts of contemporary post-socialist and post-Yugoslav Serbia and further compared with the concept of lived religion, which was introduced in anglophone studies of religion three years after Bandić conducted fieldwork research that served as the basis for the formation of the folk orthodoxy concept. The concept of lived religion may bring multiple benefits to the deeper understanding of the worldviews of common Eastern Orthodox believers. Its analytical framework enables us to comprehend the connection between embodiment, materiality, emotions, and narratives as formative elements of religious experience. Within this framework, we search for Eastern Orthodoxy as it is being lived by its believers in their homes, everyday discourses and practices, slava and other religious celebrations, cemeteries, monasteries and other everyday and/or holy places, and view it as not as the opposition to the official Eastern Orthodox Church's teachings but rather as its expression in a concrete context.

*Keywords*: folk orthodoxy, folk religion, lived religion, believers, religious practice

## УВОД

У социјалистичком периоду православна религија била је потиснута у приватну сферу, док је народна религија, у свом аутентичном живљеном облику, маргинализована под велом народних обичаја

који су сматрани назадним и сујеверним, у супротности са тежњама ка изградњи социјалистичког друштва.[1] Ретрадиционализација започета у другој половини осамдесетих година, у свим сферама друштвеног, политичког, приватног и свакодневног живота, подразумевала је и повратак религијској традицији. Негирањем вредности атеистичке идеологије започета ревитализација религије заправо је значила деатеизацију (Pavićević 2014, 8), док се десекуларизација, секуларизација и ревитализација религије могу посматрати као узајамни процеси који су у великој мери условљени друштвеним околностима (Radulović 2012, 25). Пре свега, ратне околности проузроковале су економску кризу, несигурност и аномију. Рат је подстакао националну хомогенизацију, а у конструисању националног идентитета битну улогу је одиграо колективизам, или нова саборност позивањем на традицију као културу сећања. Изједначавање верског и националног идентитета водило је од политизације религије и религизације политике на просторима бивше Југославије, до сакрализације нације и национализације светог, а на крају и до религијског препорода (Pavićević 2014, 8; Radulović 2012, 27; Vrcan 2003, Stojanović 2021, 62).[2] Један мањи број верника током процеса ревитализације религије, почев од осамдесетих година 20. века, окренуо се црквеном православљу, док се већински број декларативних верника окренуо народном православљу, то јест процесу током којег су на себи својствен начин усвајали, разумевали и прихватали православна учења, црквена правила обредног понашања, православне моралне норме као и свакодневни значај религије (Radulović 2012, 15).

Душан Бандић, проучавајући народну религију Срба, у последњој деценији 20. века, уочио је да се дешавају битне промене у друштвеном животу Србије, али да наступајућа ревитализација православне религије у контексту политичких и друштвених промена не значи

[1] У периоду непосредно након Другог светског рата „спровођена је антирелигијска пропаганда јер је традиционалне религије требало да смени световна религија – комунизам, са атеистичким погледом на свет." Свештеници су оптуживани за „злоупотребу вере" и означени као „реакционарни елементи", а верске активности народа су означене као празноверје, док је и сам Јосип Броз Тито говорио о религији као „празноверју које кочи социјалистички развој и напредак" (Radulović 2014, 37–38).

[2] Стојановић је на основу радова у зборнику *Хришћанство и европске интеграције* (2003) закључио да се у том периоду прешло са етноконфесионалног става цркве током деведесетих на плурализам и поштовање различитости, те да постоје различити дискурси када је реч о ставовима о евроинтеграцији и европеизацији (Stojanović 2021, 49–68).

да је међу нама јасно профилисани православни верник. Институционално оснаживање православне цркве, и њено све веће присуство у јавном животу, одвијало се кроз увођење верског образовања у школе, већа издвајања за изградњу и реконструкцију верских објеката, сакрализацију јавне сфере организовањем верских празника, верских манифестација и свечаности. Истовремено су се друштва у транзицији отварала према различитим алтернативним религијским концептима, док је упоредо текао процес повратка такозваној традицијској култури и различитим формама народне побожности које нису биле искључиво везане за званичну православну религију, а које је Бандић, почев од 1991. године, истраживао и тумачио уводећи концепт народног православља. Народна религија и народно православље нису синоними, заједничко им је да се односе на неформализоване, изванинституционалне религијске праксе и веровања. Најједноставније речено, уколико их посматрамо у односу на хришћанску религију, народна религија садржи нехришћанске елементе којима се придаје хришћански карактер, док је народно православље у основи хришћанско, али га верници прихватају и разумеју „на себи својствен начин".[3]

У овом раду полазимо од краћег осврта на развој научних истраживања народне религије, затим, као логички и идејни наставак Бандићевог истраживања народне религије у Србији посвећујемо један део његовом концепту народног православља да би, након што објаснимо теоријски концепт „живљена религија", у наредном делу рада тестирали могућности примене овог концепта углавном на примерима из Бандићевих и сопствених истраживања (Radulović 2009, 2012, 2012a, 2014, 2023). Куриозитет је да се овај концепт први пут појавио у англоамеричкој социологији и историји, три године након што је Бандић започео своја истраживања народног православља. У суштини и он је трагао за „живљеним" православљем у интерпретацији обичних људи, различитог од оног прокламованог у Српској православној цркви (Radulović 2023, 39). На крају, указујемо на могућности истраживања народног православља и живљене религије у

[3] Душан Бандић је на основу истраживања деведесетих година 20. века, истицао разлику између порука Српске православне цркве и њихове рецепције која је увек била условљена друштвеним и културним контекстом и променама у српском друштву, тачније променама„у духовној клими која даје печат одређеном времену." Верске истине, сматрао је Бандић, народ је „прихватао и прихвата на себи својствен начин, често се ослањајући на идеологију различиту од хришћанске" (Бандић 2010, 57).

дигиталном простору који доприноси ширењу знања о томе како се религија може практиковати на нове начине, како се ритмови верске праксе, путем нових технологија, могу прилагодити ритмовима других животних пракси.

## НАРОДНА РЕЛИГИЈА

У етнологији и антропологији постоји велика неусклађеност у употреби самих термина народна религија, народна побожност, популарна религија, пучка религија, традиционална религија, пучка побожност, али и у њиховом дефинисању шта се конкретно под тим терминима подразумева. Прва антрополошка студија народне религије била је Редфилдово изучавање мексичког села из 1930. године (*Tepoztlán: A Mexican Village*). У њој се фокусирао на анализе дистинкција такозваних малих и великих традиција, народних и урбаних култура и створио концепте који се и даље користе у америчкој антропологији. У једном од њих је и први пут уведена дистинкција између формалног и народног католицизма. За овом су следиле и остале антрополошке студије које су се бавиле народним религијама Јевреја, Јапана, Грчке, Индије и Јукатана. Како је реч о различитим културним контекстима, оперативне дефиниције народне религије су се умножавале (Yoder 1974, 3–6). У жељи да дефинише концепт тако да обухвати што већи број дефиниција, Јодер одређује народну религију као „народно-културалну димензију религије" и „религијску димензију народне културе" и као тоталитет свих оних веровања и пракси религије који постоје међу верницима изван и паралелно са стриктним теолошким и литургијским формама званичне религије. Оваква дефиниција према Јодеру подједнако обухвата колико пасивне/наслеђене толико и активне/креативне елементе који се огледају у реинтерпретацијама/експресији званичне религије на народном нивоу. Поред тога, подједнако може обухватати и оне елементе који су повезани са званичном црквом/верском организацијом, као и оне који постоје независно од њих (Yoder 1974, 14).

Дакле, народна религија је саставни и нераздвојни део традиционалне народне културе. Обухвата религијска веровања и праксу коју спонтано формира и прихвата шира заједница или народ. Операционално се под народном религијом подразумева истраживање религијско-магијских веровања и праксе народних слојева становништва која се разликује од веровања, обреда и симбола које презентује званична религијска организација – црква. Богата етнографија забележена у 19. веку и првој половини 20. века пред-

ставља веома важан извор за проучавање народне религије. Међутим, критикована је због непотпуних описа који су често тематски и географски фрагментарни, теоријски неелаборирани, оптерећени настојањима да се реконструише национална историја и култура, њено порекло и развој како би се показала територијална и национална истоветност и доказала потреба за уједињењем. Етнолози, посебно они између два рата, а неколицина и након Другог светског рата, трагали су за коренима и пореклом религијских веровања и магијске праксе са идејом да је духовна култура најмање подложна променама, односно, да је народна религија најзначајнија константа српске народне културе, те су на тај начин вештачки синхронизовали целокупну народну културу. Трагање за реликтима и настојање да се реконструише стара српска религија, „без обзира колико успешно и настало ван етнолошког образовног тока", било је врх интерпретативне етнологије,[4] резултирало је писањем ванвременске и ванпросторне етнографије, док су често, и из идеолошких разлога, многи феномени народне религије у тренутку истраживања остали незабележени.

Веровања и обичаји као што су: одбрана од грома, остављање последњег снопа, клање животиња за празнике, веровања у вештице, вампире, виле, демоне и друго, сагледавају се искључиво као „сурвивали", односно, „сачувани су као преостатак из врло далеке прошлости и живе и данас, често у пуној снази" како је сматрао Чајкановић (Čajkanović 1994, 25). Студије из области народне религије настале из периода пре Другог светског рата, како сматра Синани, ретко су превазилазиле дескриптивни ниво (Sinani 2010, 10). Полазећи од Симе Тројановића, Тихомира Ђорђевића и Веселина Чајкановића и послератне колеге као што су Миленко Филиповић, Шпиро Кулишић и Слободан Зечевић наставиле су да решавају, превасходно, питање порекла народне религије, да реконструишу поједина веровања и обичаје на основу компарација са древним религијским системима (Sinani 2010, 12). Дакле, већина истраживача подразумевала је да су народна веровања и обичаји статична категорија, те су све оно што је било нехришћанско аутоматски проглашавали претхришћанским и на основу тога настојали да реконструишу најстарије паганске слојеве и „стару српску религију". Поистовећи-

[4] Ова констатација Ивана Ковачевића се односи на „научне расправе" између два светска рата али и „задуго после Другог светског рата", такође, може се односити и на истраживања народне религије (Ковачевић 2005,13).

вањем нехришћанског са претхришћанским, паганства са народном религијом, истицали су концепт двоверја, односно, паралеленог постојања паганства и православља, не уочавајући да се у том сложеном процесу међусобних утицаја ствара једна нова народна религија, да нехришћански облици могу бити, на пример, нови религијски култови или народно православље (Radulović 2009, 121). Говорити о прежицима и „сурвивалима" народних веровања и религијске праксе из прошлости свакако је погрешно у контексту религије као динамичке категорије, која је, као и сваки феномен културе, подложна трансформацијама у зависности од промењених друштвених околности, у којима верници религији придају мањи или већи значај, различит смисао или различите функције и значења. Примера је много: народ је често симболе и реквизите православне вере схватао и интерпретирао на нехришћански начин придајући им значења која нису у складу са тумачењем цркве, од свештеника је очекивао да преузме улогу сеоског врача, а у прослављању породичних и црквених празника народ је, у складу са својим потребама и схватањима, користио, а и данас користи, црквене обреде и интерпретира у складу са својим знањима, потребама, културним и друштвеним контекстом.

До седамдесетих година прошлог века у домаћој етнологији народна религија је посматрана као статичан и аисторијски феномен ванвременске и ванпросторне неодређености. Душан Бандић се насупрот томе залаго за приступ проучавању народне религије као динамичке категорије у „реалним друштвено-историјским и културним оквирима", који би омогућио изналажење значења и функција народне религије.

Можемо да поставимо питање у каквом су односу народна религија и народно православље? Сви су изгледи, а и емпиријска грађа нас упућује на овај закључак, да верници елементе народне религије доживљавају као део традиције, да своју веру перципирају као једну, као народну религију која није у колизији са православљем већ је „српско православље" њен најзначајнији део. У том смислу, готово на истом трагу је и Синани када изводи закључак да је народно православље „само једна од етапа у проучавању народне религије". Као заједничку и једну од основних карактеристика народне религије и народног православља, Синани види начин на који се канонска учења прихватају и интерпретирају у свакодневном животу, у складу са већ постојећим праксама и концептуализацијама света (Sinani 2010, 22).

## НАРОДНО ПРАВОСЛАВЉЕ

Временска одредница у овом раду односи се на последњих четрдесетак година, период у којем можемо да пратимо токове и процесе ревитализације официјалног православља у Србији, паралелно са развојем народног православља и разноликих облика народне побожности. Инситуционално оживљавање православља почев од осамдесетих година 20. века, након година социјализма, како потврђују радови Душана Бандића, није ревитализовано као црквено православље, већ као поједностављена верзија религијског мишљења о елементарној православној догми и учењу (Bandić 1992, 1997, 2010). Најкраћа дефиниција народног православља дата је у раду Српски сеоски Бог, као православље „у интерпретацији народних маса, односно, најширих слојева друштва" (Bandić 1997, 257). Народно православље, дакле, настаје у сложеном комуникацијском процесу, рецепције и интерпретације порука православне цркве (Radulović 2010, 6) од стране обичних људи као „живљено" православље у свакодневном животу, у културном и друштвеном контексту „носећи печат свог времена" (Bandić, 2010, 41). Бандићева истраживања показују да се православна религија, посебно у сеоској средини, живи, тумачи и практикује изван институционалних оквира, као један културни систем који је истовремено флексибилан, прагматичан и синкретистичан. Народно православље одговара стварном искуству верника и аутентичном сведочанству, а не строго прописаним институционалним веровањима и праксама.

Уводећи динамички модел Бандић дефинише народно православље кроз три сфере: *религијско мишљење*, *религијско понашање* и *сферу етничког идентитета. Сфера религијског мишљења настаје* кроз интеракцију између званичне цркве и верника, који поруке цркве интерпретирају на свој начин. Наводи да то није нетачно али није ни применљиво на тада актуелни контекст, већ на основу емпиријског материјала пре можемо говорити о *поједностављеном црквеном православљу*. Са друге стране, *сфера религијског понашања* испољава се *необавезно*, зато што се црквени обреди поштују, али се често не упражњавају нити се сматрају обавезним, у том смислу говорио је о *неконвенционалном црквеном православљу*. Дакле, религијска пракса се не заснива на црквеним правилима, у великој мери се ослања на обичајну, традиционалну праксу практиковану у народној религији, са мањим присуством елемената црквене религиозности и религијског искуства, као и другим облицима

нехришћанске религиозности. На крају, трећа сфера се фокусира на етноцентричност православних интерпретација током деведесетих година XX века у којима су верници присвојили Бога кога су сматрали посебно наклоњеном Србима и светитеље за које су сматрали да су током земаљског живота били Срби, док православље није само једна од идентитетских одлика већ „духовни темељ народа" и „суштина српства" (Bandić 2010, 19–22).

Радуловић је о народном православљу писала, наводећи кључни део Бандићевог концепта, као о процесу културне комуникације у којем су испреплетани производња, дистрибуција, потрошња и репродукција религијских садржаја које шаље црква, све више и кроз нове канале комуникације као што су дигиталне технологије и медији (Radulović 2007, 120). Православна црква производи поруке и настоји да оствари што већи утицај на живот верника у процесу ревитализације религије, ослањајући се на дискурс о повратку на православне вредности и значај породице у очувању националног идентитета. У домаћој антропологији недостају радови који би истражили како примаоци врше рецепцију порука, како их у том комуникацијском чину декодирају преводећи их у друштвену праксу. Радуловић даје и добар пример различитих могућности читања порука, односно три модела декодирања које бисмо могли да преведемо у моделе народног православља:

Црквено-хегемоно православље које је у време Бандићевих истраживања остваривало веома ограничен утицај поготово у сеоској средини. Верници у рецепцији порука остају у оквирима доминантног кода и прихватају учење цркве, обично се ради о образованим верницима или онима који желе да се образују путем теолошке или популарне православне литературе. Међутим, реално је претпоставити да ће и ови верници достићи различите нивое знања и разумевања црквених порука, па и различите субјективне интерпретације, док би један број верника, као у време Бандићевих истраживања, интерпретирао учење цркве у веома поједностављеном облику (Bandić 2010, 21).

Хибридно православље, о којем Радуловић пише као мешовитом, (Radulović 2007, 121), карактеристично је за вернике који признају легитимитет православног учења, али га не познају у довољној мери, склони су да у складу са ситуацијом дају властита тумачења или прибегавају импровизацијама. И онда када су им црквена тумачења догми и учења, или симболика реликвија и црквених реквизита познати, они им у свакодневном животу придају друга значења. У ри-

туалној пракси понашају се на сличан начин, црквене реквизите користе и у обредима који нису црквени, одлазак у цркву на богослужење се не сматра обавезним, молитве су најчешће импровизоване и прилагођене сопственим потребама.

Опозиционо православље је присутно када се тумачи на супротан начин, изван оквира православног учења, онда када се, на пример, профанизују ликови светаца или када се венчању у цркви придају световна значења. За Бандића је деведесетих ово била необавезна и неконвенционална верзија народног православља (Bandić 2010, 22).

Концепти народне религије и народног православља међусобно се преплићу у религијској пракси. У зависности од социјалног, политичког и културног контекста у којем се одвијају могуће су мање или веће промене и присутност у јавном животу и медијима. Период кризе и друштвене аномије, деведесетих година 20. века, био је погодно тло за ницање различитих религијских традиција које нису биле нове, али су се појавиле у новом контексту, са новим актерима. С једне стране су синкретистичке форме традиционалног врачања и прорицања, као и народно православље, а са друге различити елементи источњачких религија и Њу Ејџ (*New Age*) културе у виду нових парадигми духовности, потраге за срећом, здрављем и бољим животом уз помоћ читаве плејаде самозавних видовњака, екстрасенса, белих магова, духовних учитеља, енерготерапеута и других (Radulović 2007a, 12–14). Истовремено, деведесетих година, институционално јачање Српске православне цркве и мобилизација етничког и верског национализма (у његовој екстремној варијанти и садејству са ратовима на простору бише Југославије), подршка од стране државе и цркве конзервативним политикама и политичким покретима, неминовно је водила до инструментализације религије (Radulović 2007, 145–146).[5] Процесима јачања Српске православне цркве, злоупотреби и инструментализацији сведочимо и од 2000. године, а посебно у последњих петнаестак година.

Како се народно православље „снашло" у процесу ревитализације религије? Повратак религије или повратак религији двоструки је процес у којем се с једне стране, званична религија враћа у јавни

[5] Како наводи Сабрина Рамет, нетрадиционални култови и мисионарење процветали су у посткомунистичким земљама Источне и Централне Европе али нису могли да значајно угрозе традиционалне цркве које су ширили свој утицај и учврстиле позиције, између осталог на подстрехивању национализма (Ramet 2014, 2; Ramet 2006, 197).

живот и постаје важан друштвени чинилац у изградњи колективног идентитета и друштвених вредности (Pavićević 2023, 578), а с друге стране, један број људи је на личном нивоу покренуо процес сазревања у религијском смислу доприносећи препороду традиционалних религија, други су трагали за неким новим религијским искуствима и духовношћу, а многи су остали у световним оквирима. Секуларизација и десекуларизација паралелно теку, или је у Бергеровом маниру уместо десекуларизације адекватније говорити о плурализму, ситуацији у којој људи живе у „окружењу конкурентских уверења, вредности и начина живота" (Berger 2012, 313), различитих религијских традиција и коегзистенцији религиозних и секуларних дискурса. И народно православље, у том смислу, јесте резултат плурализма а секуларни дискурс као један од многих дискурса није нужно знак секуларизације, већ произилази из односа индивидуалне свести и потреба верника и званичне религијске институције, православне цркве.[6] Из угла живљене религије народно православље је плуралистичко и ситуационо на индивидуалном нивоу, верници на одређени начин разумеју и тумаче, на пример, моћ чудотворног исцељења у манастиру Тумане, одлазе у нади за излечењем, али то не значи да неће консултовати и локалну врачару или затражити помоћ званичне медицине (Radulović 2019, 148).

## ЖИВЉЕНА РЕЛИГИЈА (*LIVED RELIGION*)

Приступ живе или живљене религије одавно је присутан у антропологији, и пре него што је конституисан као теорија. Методолошки је веома близак антрополошким истраживачким методама, тематски се бави „оним што људи раде", поставља питање зашто раде то што раде и шта за њих то значи. Тим пре је неочекивано да се тако мали број антрополога заинтересовао да примени овај теоријски приступ у својим истраживањима. На *google scholar* лако је избројати радове у којима се укрштају кључне речи *lived religion* и *anthropology*.

Концепт живљене религије не само да отвара простор за дубље разумевање православља из перспективе обичних људи, већ нам пружа аналитички оквир који повезује тело (отеловљење), материјал-

[6] Занимљив и пажње вредан рад Раковића и Благојевића говори нам о још три категорије православља, поред народног ту су: популарно православље, доктринарно православље и политичко православље (Raković i Blagojević 2014, 150). У зависности од тога како дефинишемо „народ" сматрамо да би народно православље могао бити кровни појам који обухвата и наведене категорије.

ност, емоције и наративе као конститутивне елементе религијског искуства. У том смислу, трагамо за православљем какво живи „на терену", у домовима, на славама, гробљима, у манастирама, у свакодневним праксама и разговорима, и посматрамо га не као опозицију званичној религији већ као њен конкретни контекстуални израз.

Термин „живљена" религија (енг. *lived religion*) први пут се појавио на конференцији коју је 1994. године организовао Дејвид Хол на Универзитету Харвард, чија је главна тема била историја религије. Већина учесника уочила је ограничења дотадашњих историјских студија, које су као главни задатак постављале реконструцију историје традиционалних верских организација и то углавном из угла виших класа и оних који су могли да оставе писане трагове. Оваквим приступом религијска искуства обичних верника била су ван радара истраживача и осетила се потреба за иновацијама. Та потреба је била крунисана монографијом радова са конференције под називом Живљена религија у Америци (енг. *Lived Religion in America*), (Hall 1997) у којој је разрађен тада нови концепт живљене религије (Ammerman 2021, 5), који се брзо ширио изван граница историјских студија у којима је конституисан. Антропологија у САД има дугу историју проучавања свакодневног живота, али је њен терен био омеђен дихотомијом примитивно: модерно где је њој припадало примитивно док је модерно било предмет социологије, психологије, политикологије и осталих друштвених наука. Стога је било неопходно да превазиђе ову дихотомију и да своја истраживања преусмери и на свакодневницу људи „на Западу". Са друге стране, у тадашњој америчкој социологији доминирала је теорија секуларизације која је сматрала да је религијска свакодневница важна у примитивним, али не и савременим друштвима, где је изложена свакодневним секуларизацијским ударима који је неумитно воде у процес нестајања.[7] Амерман сматра да су нам пажњу на проучавање начина на који се религија живи управо скренуле феминистичке истраживачице, научници других раса и имигранти, као и научници из постколонијалног света (Ammerman 2016, 84).

[7] Концепт живљене религије заживео је и у оквиру теологије, која је склонила по страни студије мисли великих филозофа и проповедника и почела да промишља каква може бити „теологија у акцији" тј. каква је „живљена теологија" обичних људи. Овакав заокрет произвео је ново поље „практичне теологије", која користи метод теренског рада да би разумела шта се стварно дешава међу религиозним и не-религиозним људима, које теолошке идеје су међу њима присутне, како њихово разумевање Бога утиче на свакодневницу и како би сви ови нови увиди могли помоћи теолозима у друштвеним акцијама (Ammerman 2021, 6).

Као што је Радуловић уочила, између концепта живљене религије и концепта народног православља постоје велике сличности (Radulović 2023, 39). Међу заговорницима концепта живљене религије постоје извесне дисциплинарне разлике – Макгвајер се фокусира на аутономна религијска искуства и активности верника у односу на институционално дефинисана религијска веровања и праксе (McGuire 2008, 13). Међутим, живљено православље у Бандићевом кључу, иаоко често одступа од институционалног учења из низа веома комплексних разлога, оно га не негира, напротив у наративима и религијским праксама верника народно православље је преобликовано на основу искуства, свакодневних потреба, а често и на основу локалних традиција. Међу верницима се концепти народног и црквеног православља не супротстављају нити искључују. За разумевање ревитализације православне религије на нашим просторима од кључне важности су народне интерпретације религијског искуства.

Живљена религија је концепт настао на основу емпиријских налаза који су били фокусирани на оно што људи раде у свакодневном практиковању религије, на њихово живо религијско искуство. Управо на основу теорије праксе Амерман сматра да је „живљена" религија веома погодан оквир да се посматрају обрасци деловања унутар и ван верских институција (Ammerman 2020, 8). У том смислу, она није опозиција „званичној религији", те се у истраживањима пажња посвећује и питањима како се перципирају и разумеју верска учења, да ли се и на који начин интегришу у лично искуство. Тачку сусрета ова два концепта видимо у начину на који је Бандић објашњавао представе о Богу код сеоског становништва, које су се стварале кроз дијалог Српске православне цркве и сеоског становништва. Међутим, иако црквене поруке можда допиру у сеоску средину путем верских емисија на радију и телевизији, оне бивају измењене и прихваћене само у мери у којој се уклапају у начин мишљења „српских сељака". Оне не одражавају став убеђеног верника, како сматра Бандић, не заснивају се на ауторитету Светог Писма, нити су теолошки артикулисане, већ на доказима божије егзистенције за којима верник трага у сопственом или колективном искуству као делу традиције (Bandić 1997, 259). У свакодневном животу препознају „доказе божијег присуства" кроз догађаје који потврђују да „Бог штити праведне и кажњава грешне" (Bandić 1997, 260). Истраживачи живљене религије уочавају да људи на основу сопственог искуства неке праксе могу доживети на различите начине. У зависности од контекста иста пракса, на пример, паљења свећа може да представља, у оквиру народног право-

славља и интерпретативних наратива верника - духовну димензију искуства, културну праксу, у народној верској традицији верује се да осветљава покојницима боравак на „оном свету". У црквеном православљу симболизује присуство Бога и молитве, док у секуларном контексту паљење свеће у знак одавања поште преминулом нема религијски карактер. То је емско разумевање шта религија јесте, шта људи раде и са ким интерреагују. Нека пракса може бити верска јер је друштвено одређена као таква, иако актери не морају бити свесни нити имати одређено религијско искуство. Преводећи на теоријски ниво *lived religion*, како сматра Амерман, и проучавање индивидуалне духовности и проучавање организоване религије укључује живе религиозне праксе, било да их актери или религијски функционери дефинишу као религиозне, било да имају лични значај за актере. Истраживања би требало да покажу како се категорија религије користи у одређеном контексту јер људи на основу сопственог искуства, додали бисмо и искуства заједнице, уче „да одређене врсте интеракција треба схватити као религиозне" (Ammerman 2021, 21–22). То значи да и црквени верници могу бити предмет истраживања народног православља из теоријске перспективе живљене религије, институционално организоване религије јесу легитимни произвођачи религијских пракси, и онда када се црквени верници труде да преузму тумачења Српске православне цркве, та тумачења могу бити аутентична и искуствена. У пракси обично наилазимо на православне црквене вернике који се труде да овладају знањима о православној догми и учењу цркве, међутим, у разговору се испостави да су често и сами у дилеми да ли је нешто исправно или не у религијској пракси, „да ли се ваља".[8] Народно православље би било „нешто између", оно које настаје у креативном и интерпретативном односу између тих образаца и индивидуалног разумевања и пракси којима сами верници придају значење. Сем тога, народно православље је прожето и другим традиционалним нехришћанским праксама и веровањима, што га приближава хрибридним праксама о којима говори и живљена религија. Иако се овде предност даје верницима да тумаче своје праксе и веровања, фокус није на разлици између религије како је прописује Српска православна црква и религије како је практикују

[8] Богата литература посвећена је тумачењима различитих питања која постављају верници или их свештеници, монаси, владике верски едукују. На пример: Патријарх Павле „Да нам буду јаснија нека питања наше вере", https://svetosavlje.org/da-nam-budu-jasnija-neka-pitanja-nase-vere-knjiga-i/

појединци. Динамика индивидуалне религиозности много је сложенија и узима у обзир укорењеност у ширем верском пољу изван званичне религије, укључујући не само поменуте традиционалне нехришћанске праксе и веровања, већ и неке алтернативне концепте религије у модерном плуралистичком друштву.

## НАРОДНО ПРАВОСЛАВЉЕ КАО ЖИВЉЕНА РЕЛИГИЈА

Обим овог рада не дозвољава нам да се бавимо свим аспектима вишедимензијалности у религијским праксама као што су: отеловљење, материјалност, емоције, естетика, морални суд, наратив и духовност (Ammerman 2020, 19). Ослањајући се на Амерманин рад требало би имати у виду да значење и присутност наведених елемената може да варира у специфичним праксама. У народном православљу данас можемо препознати наведене димензије пракси било да се одвијају у оквирима институционалне религије или их по правилу превазилазе задирући у хибридне праксе које укључују народне, популарне и алтернативне елементе религијских пракси. Разумевању пракси, како оне функционишу и шта за нас значе, доприноси и промишљање политичких, економских и родних аспеката – од идентитетских религијских пракси за конструисање етничког идентитета (Bandić 2003), комодификације и комерцијализације религије до социјалне контроле тела којима се конструишу родне категорије и друштвени односи. Могућности за даље и будуће изучавање религијских пракси су велике, у овом раду ћемо се осврнути на пар примера и само неке од поменутих димензија.

Отеловљење је могуће илустровати фокусом на тело у које се уписују религијске норме, идеологије и концепти, који се затим испољавају кроз гестове, покрете и обреде у „свакодневном животу кроз различите друштвене и културне праксе" (Srdić Srebro 2014, 51); материјалност религијских пракси укључује не само предмете, већ и просторе, материјалне објекте (цркве, манастире, изворе), природу, као и дигиталне или сајбер просторе. Шта људи раде и како се понашају у манастирима и светилиштима, које предмете бирају да понесу са ходочашћа нису само нарације о материјалним стварима већ много шире од тога; обухватају значења, њихово проживљено духовно искуство, телесне итеракције са простором и верницима; емоционална димензија у ритуалним праксама није само индивидуално, већ дељено искуство, у зависности од културног контекста верске заједнице су нормирале изразе емоција током ритуала или богослужења. Изрази емоција, као што је плакање, могу бити пожељни или непожељ-

ни обрасци понашања, од верника се захтева да и емоције саобразе очекивањима. Истраживач живљене религије требало би да препозна када су верске праксе усмерене на изазивање верских осећања и када су оне интернализоване као пожељни или очекивани обрасци понашања. Како би истраживач, на пример, разумео традиционалну сахрану у Србији, у време када су нарикаче биле главни али плаћени актери изражавања емоције жаљења? Свака друштвена пракса, па и религијска, узима у обзир моралну димензију процене ситуације и обликује обрасце очекиваног понашања (Ammerman 2021, 160). Морална димензија на различите начине утиче на религијске праксе и сходно дисциплинарним одређењима можемо да прецизирамо чиме се заправо бавимо када посматраамо ту димензију. Ослањајући се на радове о живљеној религији нећемо тражити моралне принципе које захтева нека религијска група или понашања која су морална или аморална, већ настојимо да разумемо како људи користе моралне категорије, које су то моралне димензије верске праксе у акцији и како верници живе морал у свакодневном животу (Ammerman 2021, 161). Нормативне праксе моралности уткане су на различите начине у наше свакодневне животе, оне су константно на провери, па тако и религијски светоназор може да буде функционалан и дисфункционалан и да прикрива неједнакости док промовише једнакост.

Молитвена пракса у контексту живљење религије посматра се као најприсутнији ритуал у свакодневном животу, фокус је на ономе што људи раде и како то обликује њихов живот и однос према свету (Orsi 1997; Ammerman 2003, 2021). Друштвено значење и значај молитве анализира се са аспекта различитих вишеструких димензија те праксе. Пракса молитве подразумева одређено ангажовање тела, гестове, покрете и емоције. Као и други ритуали молитва представља „симболично кодиране телесне процесе који образују, интерпретирају, одржавају и мењају друштвене стварности" (Wulf 2006, наведено према Srdić Srebro 2014, 51). Колико ће верник имати капацитета да поштује одређена правила зависи од личних преференција, мотивације и животних околности. Често се, на пример, верници труде да науче правила да ли се и када приликом молитве клечи, а одговоре на та питања траже од свештеника преко друштвених мрежа и сајтова. Тако у вези са клечањем на молитви свештено лице одговара да се моле стојећи било да су на богослужењу или у сопственом дому, са погнутом главом у знак поштовања. При извесним молитвама верници су дужни да клече, али на то обично позива свештеник или ђакон. Клечи се и ако молимо

за неку посебну помоћ као што је „излечење, при агонији блиских сродника и пријатеља, пред испит у школи или факултету, при неким природним катастрофама".[9] Молитвене праксе се увек обављају ангажовањем тела, било да смо свесни или не неког духовног присуства. Молитви на литургији верници обично не придају велики значај, далеко важнијом виде индивидуалну молитву. Теолошки заједничка молитва на литургији симболизује повезивање верника заједничком праксом, и онда када су ту праксу доживели као рутинску, били неискрени или су посвећени оваквим литургијским праксама (Radulović 2023, 138). Како Амерман наводи у таквим приликама људи доживљавају како се њихова тела крећу, гестикулирају или слушају, „чују звона, миришу тамјан, пробају вино, наговарају остареле кости да клекну или играју. Религијска пракса је дељено отелотворено знање" (Ammerman 2020, 22). Радуловић пише о посвећеној групи верница у Књажевцу које молитву доживљавају као аутентични израз комуникације са Богом, као личан чин који изазива јаке емоције. Поједине вернице су помињале плакање, како једна наводи „из чиста мира чим сам почела да се молим на Острогу". Плакање за њих представља вероватно најдубљи израз унутрашњег стања побожности. Емоције су важна димензија молитвене праксе, емоције као што су туга, страх, усхићење, нада мотивишу да се моле за здравље, напредак па и материјална добра. „Никада не тражиш много јер Бог зна колико треба да ти да", каже једна од верница. Иако се велики број верника данас моли на основу Молитвеника, и даље преовлађују они којима није позната суштина молитвене праксе, те су поједини верници у току интервјуа наздрављали ракијом уз „Боже помози" и „Даће Бог", наводећи то као примере молитвене праксе (Radulović 2012a, 131). Верници приликом молитве користе молитвенике, бројанице, иконе, пале свеће, поједине вернице у Књажевцу имају и мале кућне „олтаре". Молитвене праксе, као и многе друге религијске праксе, пропраћене су религијским предметима који имају одређена значења и посредују материјално у духовном чину.[10] Материјалност је битна димензија пракси, а

[9] Постоје различита становишта и у самој СПЦ када је у питању ова пракса. https://svetosavlje.org/klecanje-tokom-molitve/ ; https://manastir-lepavina.org/vijest.php?id=5416

[10] О хиперпродукцији предмета са верском симболиком види: (Stefanović Banović 2014, 117). Мноштво предмета са хришћанском иконографијом: упаљачи, стољњаци, салвете, магнети, чаше, флаше, одевни предмети и други, указују на комодификацију и комерцијализацију религијских пракси.

све више указује на аспект комерцијализације и комодификације светог (Kitiarsa 2008, 175). У Србији је религијска комодификација обликована институционално, довољно је да погледамо излог продавнице Српске православне цркве на Теразијама. Комерцијализују се верска добра од популарне литературе, предмета за крштења, венчања, славе и сахране до здраве хране и природне козметике у манастирима и продавницама.[11]

Пост у православљу има посебан значај, али је и добар пример како се интерпретира од стране верника, како се кроз припрему и значај „издржавања" поста верници одређују као „прави" или „лажни", док се у наративима препознају различите мотивације, отеловљују се различите праксе којима се структурира време и простор кроз (не)поштовање прописа о исхрани и табуе у вези са храном. Пост и одређена правила у вези са исхраном поред телесне имају веома важну духовну димензију која се наглашава у готово свим религијама. Постаје све значајнији у интерпретацијама верника, и док се једни приклањају и аскетским формама поста, за друге су религијска правила необавезна, или и даље везана за два дана у години Бадњи дан и Велики петак. Ови једнодневни постови обично се везују за поштовање традиције и у нарацијама интерпретирају као народни обичаји који се често и не поштују из верских разлога. У народном православљу веома је важна улога жене у одржавању традиције и поштовању празника и ритуалних пракси. За време празничних дана жене су одржавале постове и трансформисале правила православне традиције коју прописује црква у народну традицију или народно православље, комбинујући их са локалним праксама и правилима за пост и спремање хране.

Као битно обележје народног православља, уједно и најмасовнијих посета црквама и манастирима, представља веровање у исцелитељску моћ светаца. Чуда исцељења у манастирима су, међутим, манифестација трансценденталне Божије моћи, а не самих светаца, она су директна или продужена рука Бога и његове улоге спаситеља. Верници заслуге приписују лично свецима и Богородици, и то није само ствар њихове интерпретације већ обично наводе да су читали у житијима светаца о њиховим чудима што је свакако допринело да се развијају култови светаца у православљу. С аспекта хришћан-

[11] Манастир Тумане поред продавнице у комплексу манастира има онлајн продају производа, од чајева и козметике, бројаница и икона, до крстова за ауто, напрсних крстова и мириса за ауто. https://www.eprodajamanastirtumane.rs/

ске религије чудо, као знак Божијег деловања, уско је повезано са животима светаца и практично је један од услова за канонизацију (Radulović 2012, 922). Потврда о мироточењу неке иконе тражи се од епископа који би требало да потврди аутентичност „мира" (уљасте безбојне течности пријатног мириса).

У време Бандићевих истраживања (1992–1995) представе о свецима чудотворцима и натприродним заштитницима верника готово да нису постојале или су биле сведене на ретке нарације о лечењу светачким моштима у појединим манастирима. Процес ревитализације „полузаборављених православних светаца" одвијао се кроз профанизацију и национализацију светаца, практично им је придат људски лик, а тај лик је налик припаднику српског народа (Bandić 1997, 277). Данас, три деценије након Бандићевих истраживања профанизовани свеци су „'доживели' поновну сакрализацију", док је национализација практично нестала или бар није видљива у јавном дискурсу.[12] Верници свих конфесија долазе у манастире у Србији са вером да ће клањање моштима довести до чудесног решења њиховог проблема. Религијска пракса исцељења пред моштима свеца је такође пракса отеловљења, веома важна за вернике коју подржавају наративи о чудесном исцељењу великог броја верника чија су аутентична сведочења предочена, на пример, на сајту манастира Тумане.[13] Ови наративи одржавају или потврђују веру, али могу да буду и јак мотивациони фактор за конверзију из неверујућу у верујућу особу. Лични наративи, објављени на сајту манастира[14] нису само вид рекламе за комерцијализацију и комодификацију чуда, већ и сведочење уклопљено у аутобиографску причу, где се на нов начин осмишљавају животне чињенице кроз лични мит, а у појединим наративима овом искуству се придаје важност изабраности и посвећености вери (Baeva 2000, 79).

[12] Након Дејтонског споразума и потписивања мира у Паризу крајем 1995.године, СПЦ је организовала литију са моштима Светог Василија Острошког кроз Црну Гору и Херцеговину. Сведоци чуда су били црквени великодостојници Патријарх Павле, митрополит Амфилохије и владика Атанасије. Литија је прошла кроз Мркоњић Град, родно место острошког свеца али и град у којем је Хрватска војска имала последњу операцију у рату 1995. године. Проношење моштију одмах након рата имало је неке политичке далекосежније циљеве осим религијских (Radulović 2012, 923–924).

[13] https://manastirtumane.org/66539977

[14] https://manastirtumane.org/chuda

## НАРОДНО ПРАВОСЛАВЉЕ И ЖИВЉЕНА РЕЛИГИЈА У ДИГИТАЛНОМ ПРОСТОРУ

Посебна област истраживања у којој се већ опробао истраживач Ђорђе Стојановић испитујући у својој докторској дисертацији народно православље као „2.0. религију" на интернету, отвара низ могућности за комбиновање различитих теоријских приступа па и живљене религије. Такође, показује нам значај који примена Бандићевог концепта народног православља може имати што у дигиталном простору, што у савременим умногоме дигитализованим офлајн теренима. Са једне стране, дигитални простор нам може помоћи да лоцирамо бројне интерпретације које у савременом православљу постоје, док ће са друге и офлајн истраживања морати да се фокусирају на улогу коју дигитални медији имају у савременој религиозности православних верника.

Много тога можемо да научимо од теоретичара живљене религије, иако ова теорија није још у потпуности заживела у различитим дисциплинама. Теоретичари живљене религије показују нам и како дигитални простор постаје веома посећено место на коме се одвија верска пракса. Од веб страница на којима заинтересовани могу да стекну доктринарну обуку, страница преко којих се људи међусобно повезују у потрази за религијским искуствима, до страница на којима је могуће симулирати ритуалне праксе (што је било веома популарно за време пандемије), или посетити веб странице најпопуларнијих светих места као што су Лурд, Фатима и Међугорје уколико нам путовање није доступно (Ammerman 2021, 108). Онлајн простор, иако делује као нефизички, игра важну улогу у посредовању значења која су део праксе, али и у ширењу знања о томе како се религија може практиковати (Szwed 2025, 225). Нови медији и нове технологије трансформишу онлајн простор у простор верске праксе, као и у другим сегментима живота, олакшавају практиковање религије у недостатку времена, омогућавају да се ритмови верске праксе прилагоде ритмовима других животних пракси.

Дигитални простор отворио је могућност да се проучи како се изван институционалног православља проналазе нови облици верске комуникације кроз праксе које их претварају у народно православље, пре свега кроз субјективно обележавање и мењање перформанси религије које не могу да обухвате црквене верске праксе. Дигиталне технологије раде у корист народног православља јер, како показују истраживања, границе између секуларног и светог, као и између ин-

ституционалног и свакодневног живота све су порозније, што доприноси стварању нових облика моћи у верским заједницама. Уједно, дигитална технологија може да створи аутономније и праведније верске просторе, или да произведе нове облике верског ауторитета с обзиром на већу видљивост религије (Gao et al. 2024, 34).

## ЗАКЉУЧАК

Овај рад настао је након више од тридесет година од када је Душан Бандић започео истраживачки пројекат и формулисао концепт народног православља. Поставили смо себи циљ да кроз друштвени и политички контекст у којем је настао, теоријска промишљања народне религије и народног православља протумачимо кроз религијске праксе из перспективе живљене религије. Тим пре што је Душан Бандић практично антиципирао рађање нове теорије и три године пре него што је, у англосаксонском подручју, први пут употребљен термин живљене религије који има, у основи, много сличности са његовим теоријским концептом.

И Бандић и истраживачи живљене релгије полазе од емпиријских чињеница, иако је реч углавном о социолозима, њихов приступ је више антрополошки јер посматрају како обични људи практикују религије ванинституционалних оквира. Показали смо да је Бандић имао сличну идеју, користећи свакодневне праксе сеоског становништва фокусирао се на праксе и наративе који нису нужно прописани од стране СПЦ, али су на једном елементарном нивоу требали да покажу разумевање и начине на који се они интерпретирају од стране сеоског становништва (Bandić 2003, 2010). Дакле, заједничко им је и то што су религију посматрали флексибилно и контекстуално.

Будућа истраживања народног православља имају бројне могућности и нерешена питања: Како се народно православље практикује код различитих категорија становништва, почев од младих који су више од двадесет година образовани у православљу кроз веронауку у основним и средњим школама? Како се у ритуалним праксама крсне славе преплићу телесно-материјалне и естетске димензије са моралним и наративним елементима посвећеним домаћем патрону свецу, али и секуларним, друштвеним елементима празника као што је гостопримство и етнички идентитет? Како се интерпретирају родни аспекти отеловљених пракси у православљу које се односе на женско тело (порођај, вантелесна оплодња, менструација, абортус)? Ово су само нека од питања која би кроз истраживања народног православља из угла живљене религије дала плодне резултате.

## Литература

Ammerman, Nancy T. 2003. "Religious Identities and Religious Institutions". In *Handbook of the Sociology of religion*, ed. Michele Dillon. 207–224. Cambridge: Cambridge University Press.

Ammerman, Nancy T. 2016. "Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers". *Nordic Journal of Religion and Society* 29(2): 83–99.

Ammerman, Nancy T. 2020. „Rethinking Religion: Toward a Practice Approach". *American Journal of Sociology* 126: 6–51.

Ammerman, Nancy Tatom. 2021. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York: NYU Press.

Baeva, Vihra. 2000. „Čudo kao lični mit (po materijalima savremenih usmenih priča)." U Čudo *u slovenskim kulturama*, ur. Dejan Ajdačić, Novi Sad: Apis, Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulturu, 76–88.

Bandić, Dušan. 1997. „Srpski seoski sveci". U *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Ogledi o narodnoj religiji, 267–278. Beograd: Biblioteka XX vek.

Bandić, Dušan. 2010. „O narodnom pravoslavlju danas: istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju". U *Narodno pravoslavlje*, 11-23. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.

Bandić, Dušan. 2010. „O đavolu u narodnom pravoslavlju". U *Narodno pravoslavlje*, 39–52. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.

Bandić, Dušan. 2003. „Verski identitet savremenih Srba". U *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba, posebna izdanja* knj.49, 13–23. Etnografski institute SANU.

Bandić, Dušan. 1992. „O narodnom pravoslavlju danas: istraživawa u valjevskom i kruševačkom kraju". *Etnoantropološki problemi* 9: 63–69.

Berger, Peter. 2012. „Further Thoughts on Religion and Modernity." *Society* 49: 313–316.

Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba*. Beograd: Srpska književna zadruga.

Gao, Quan, Orlando Woods, Lily Kong and Siew Ying Shee. 2024. "Lived religion in a digital age: technology, affect and the pervasive space-times of new religious praxis". *Social and Cultural Geography* 25(1): 29–48.

Hall, David D. 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press

Kitiarsa, Pattana. 2008. *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*. Routledge, Taylor and Francis Group.

Kovačević, Ivan. 2005. „Iz etnologije u antropologiju, (Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975–2005.)." U *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*. Beograd: Etnografski institut SANU, 11–19.

McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

Orsi, Robert. 1997. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion". In *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, ed.by David D. Hall, 3–21. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Pavićević, Aleksandra. 2014. „Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i *vice versa*". *U Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i vice versa*. (Ur) Aleksandra Pavićević, *Zbornik Etnografskog instituta* SANU 30: 7–11.

Pavićević, Aleksandra. 2023. „Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika". *Zbornik Matice srpske* sv.4: 571–586.

Radulović, Lidija B. 2007. „Koncepti Dušana Bandića; narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka." U *Antropologija savremenosti*, ur. Saša Nedeljković, Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta. 102–122.

Radulović, Lidija B. 2007a. *Okultizam ovde i sada: Magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Radulović, Lidija B. 2009. *Pol/ rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Radulović, Lidija B. 2010. Priredila i predgovor U *Narodno pravoslavlje*. Dušan Bandić.

Radulović, Lidija B. 2012. „(Hiper)produkcija čuda i čudesnih dela: značenja narodnih i crkvenih interpretacija i njihov značaj za proces desekularizacije u Srbiji". *Etnoantropološki problemi* 7(4): 919–933.

Radulović, Lidija B. 2012a. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Radulović, Lidija B. 2014. „Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme socijalizma." *Etnoantropološki problemi* 9(1): 35–48.

Radulović, Lidija B. 2019. „Piter L. Berger: u potrazi za smislom i značenjem religije". *Glasnik Etnografskog instituta* SANU 67(1): 135–151.

Radulović, Lidija B. 2023. *(Ne) misle na Boga: antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji.* Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju.

Raković, Slaviša, Mirko Blagojević. 2014. „Od narodnog ka popularnom, političkom i doktrinarnom pravoslavlju: dinamika razumevanja 'pravoslavnosti' u Srbiji". U *„Etnos", religija i identitet: naučni skup u* čast *Dušana Bandića*, ur. Lidija B. Radulović i Ildiko Erdei, 149–159.

Ramet, Sabrina P. 2014. *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe*, Palgrave Macmillan.

Ramet, Sabrina. 2006. *Religija i politika u vremenu promene: katolička i pravoslavne crkve u centralnoj i jugoistočnoj Evropi*, Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda: Rekonstrukcija Ženski fond.

Sinani, Danijel. 2010. *Narodna religija*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Srdić Srebro, Anđa. 2014. „Transcendencija i inkarnacija – telo kao centralno mesto religijskih iskustava." U *„Etnos", religija i identitet: naučni skup u* čast *Dušana Bandića*, ur. Lidija B. Radulović i Ildiko Erdei, 52–59.

Stefanović Banović, Milesa. 2014. „Upotreba predmeta sa hrišćanskom simbolikom u svakodnevnom životu u Srbiji". U Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i *vice versa*. *Zbornik Etnografskog instituta* SANU 30, 115–125.

Stojanović, Đorđe. 2021. „Pravoslavni identitet, Srbija i Evropa: od nacionalnog kulta do kullturne i duhovne osnove Evrope". *Etnoantropološke sveske* 32(21): 49–68.

Szwed, Anna. 2025. „Religion Lived In-Between: Time, Space, and Religious Practices of Roman Catholic Women in Poland". *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 86(2): 220–242.

Vrcan, Srđan. 2003. „Religija i politika – Simptomatični primer bivše Jugoslavije devedesetih godina XX stoleća". *Republika* 15, 1–30 novembar.

Yoder, Don. 1974. „Toward a Definition of Folk Religion." *Western Folklore* br. 33 (1): 2–15.

## Извори

https://www.eprodajamanastirtumane.rs/

https://manastirtumane.org/66539977

https://manastirtumane.org/chuda

https://svetosavlje.org/klecanje-tokom-molitve/ ; https://manastirlepavina.org/vijest.php?id=5416

Примљено/Received: 18. 03. 2025.

Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503083B
UDC: 271.222-4(497.11)
прегледни рад

МИРКО БЛАГОЈЕВИЋ
Институт друштвених наука, Београд
mblagojevic@idn.org.rs https://orcid.org/0000-0002-1344-7835

# Повратак православља у Србији?[1]

Аутор у уводном делу најпре анализира два основна појма рада понајвише због тога што у домаћој академској заједници постоји дилема о дометима повратка православља у Србији: ради се о појму повратка религије у друштвени живот Србије и појму повратка људи религији и цркви. Затим у кратком осврту аутор даје пресек стања о везаности људи за религију (православље) и цркву у Србији током XX века. Централни део прилога односи се на анализу података о везаности људи за религију и цркву од краја осамдесетих и почетка деведесетих година прошлог века до дана данашњег. У закључку резимира резултате бројних социолошких и истраживања јавног мњења о религиозности на основу којих се може дати дијагноза стања, домета, односно ограничења у повратку православља у Србији.

*Кључне речи*: Србија, религиозност, везаност за религију и цркву, православље, индикатори религиозности

## THE RETURN OF ORTHODOXY IN SERBIA?

In the introductory part, the author first analyses two basic concepts of the topic: the concept of the return of religion in the social life of Serbia, and the concept of the return of people to religion and the church. Then, in a brief overview, he presents an analysis of the state of people's connection to religion and the church (Orthodoxy) in Serbia throughout the XX century. The central

[1] Овај рад написан је као део истраживачког програма Института друштвених наука, Института од националног значаја, за 2025. годину уз подршку Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

part of the paper is dedicated to the analysis of the data on popular attachment to religion and the church from the late ’80s and early ’90s until the present day. The conclusion summarizes the results of numerous sociological studies and public opinion surveys on religiosity and the connection to religion and church and offers a diagnosis of the state, scope, and limitations of the revival of Orthodoxy in Serbia.

*Keywords*: Serbia, religiosity, attachment to religion and church, Orthodoxy, indicators of religiosity

## УВОДНЕ И МЕТОДОЛОШКЕ НАПОМЕНЕ

Најпре треба проблематизовати основни појам овог текста: да ли се ради о повратку православља у друштвени живот Србије у последњих скоро тридесет и пет година или се ради о повратку православљу већине становника Србије који му конфесионално припадају, а то је према пописима становништва у назначеном периоду редовно више од 80% грађана. Иако на први поглед може изледати да се у постављеном питању о односу између појмова повратак православља и повратак православљу ради о игри речи, семантички има битних разлика (Pavićević 2023, 578). *Повратак православља у друштвени живот* Србије најприближније би се могао објаснити као процес *десекуларизације*[2] српског друштва. У том процесу религија више од три деценије игра значајну и јасно измењену друштвену улогу у односу на период пре краја осамдесетих година прошлог века. Могло би се рећи да је реч о прелазу од стигматизације, маргинализације и приватизације православља ка његовој реафирмацији и религијској реструктурацији секуларности, усмереној ка елементима колективизације. Овај процес, посебно изражен током последње деценије XX века, доводи до тога да православље преузме значајне друштвене улоге, делујући као фактор национално-религијске хомогенизације и културне самобитности, али и као специфичан ресурс отпорности у социјално неповољним околностима (Blagojevic, Jovanovic Ajzenhamer 2021).

*Повратак православљу* би, најкраће речено, значио да већина конфесионално свесних грађана Србије своју религиозност управља не само према личној побожности, него и према тзв. верским дужностима. Оне су у православљу врло разуђене и овештане вековном

[2] Опширно о одређењу појма и процеса десекуларизације сам писао у поглављу своје књиге (Blagojević, 2015: 9–29).

традицијом у догматском, али пре свега и у обредном смислу. На овом месту сложили бисмо се са констатацијом босанскохерцеговачког социолога религије Ивана Цвитковића који ревитализацију религија, на просторима бивше социјалистичке Југославије, најпре, именује као повратак религија у јавни, политички и простор образовања (Хрватска, БиХ, Србија). Овај процес је, по његовим речима, био знатно снажнији него процес повратка људи религијама, па је аутор изразио сумњу у, можда, прерано у социологији формулисану тезу о повратку религијама. Наравно, није занемарљиво ни питање мотива којима се мноштво људи руководило у религијским променама: да ли су у првом плану били мотиви чисто религиозне природе, или су то биле и жеље за социјалном промоцијом преко религије и цркве у измењеним друштвним околностима као афирмативних и пожељних културних образаца (Cvitković 2009, 15–23). Јасно је да социологија свој првенствени задатак не види, нити може да види, у томе да даје коначне судове о личној религиозности људи. Она својим истраживањима покушава да покаже промене у културним обрасцима друштва и зато је адекватнији појам у тим њеним покушајима појам *везаности људи за религију и цркву* без истраживања личне религиозности пошто становништво неког подручја из различитих разлога и побуда може да буде у различитим интензитетима повезано са религијом и црквом како на начин личне религиозности и црквености тако и без ње. Отуда нека битна теоријска и методолошка ограничења социологије у проучавању религиозности становништва, пошто се првествено дубински не бави мотивима религиозности људи, што онда јасно истиче потребу да се овај сложен и динамичан социо-психолошки и друштвени феномен интердисциплинарно истражује.

Пошто социологија не може да одговори на објективан начин на питање личне религиозности, она се усредсређује на питања друштвених утицаја, на везаност људи за религију и цркву као и на повратан утицај те повезаности на групни и друштвени живот неке заједнице. Кад социолог проучава религијске групе, његов фокус није на самој религији, него да преко проучавања ових група боље схвати и разуме друштвене појаве као својеврсне интеракције између различитих друштвених група. Наравно, овакво полазиште јесте у супротности са гледиштима неких фунционалиста који полазе од „чињенице" да је човек у својој суштини религиозно биће, *homo religiosus*, као што су писали Јингер и Лукман (Yinger, Luckmann).

Ако се посматра у дужим временским интервалима, свако друштво је сложена и динамична целина и у тим својим менама, подструктуре друштва се такође мењају у складу са економским, политичким, иделошким и културним променама глобалног друштва. У том смислу се мења положај и друштвени значај културних образаца, међу њима и религијских, било прилагођавањем на глобално друштво, било исказивањем отпора што онда често води до дисконтинуитета, стагнације, еродирања или пуког преживљавања. Управо је такав сценарио важио за религије и цркве у променама друштва у XX веку што, наравно, важи и за православље у Србији. Општи вредносни, пре свега идеолошки оквири друштва, значајно су утицали и на друштвени значај православља. Неједнозначан и промељив друштвени положај православља упућује на истраживање повезаности људи са њим с обзиром на временски оквир и у односу на постојеће спољашње друштвене околности на које црква није могла да утиче и то како на њихово успостављање тако и на њихову промену. На тај начин долазимо до закључка да се институционализована вера социолошки мора контекстуализовати у одређени социјални миље без којег ју је тешко разумети.

## СОЦИЈАЛНИ МИЉЕ ПРАВОСЛАВЉА У XX ВЕКУ

Анализа социјалног миљеа никако не значи негацију индивидуалне религиозности нити доводи у питање потребу њеног изучавања са позиција психологије или антропологије на пример. Религијски феномен је толико разуђен да комплементарни приступи и методи изучавања представљају сушту потребу. Повратак православља који је наступио у последњој деценији прошлог века може се, у контексту друштвених трансформација, потпуније разумети ако се посматра у довољно дугом временском периоду какав је на пример био XX век. У том смислу онда можемо говорити о фазама религијске ситуације и верске структуре у Србији (Blagojević, Jovanović Ajzenhamer 2021, 316–319). Ако православље и Српску православну цркву (СПЦ) као и индивидуалну религиозност грађана ставимо у шири друштвени, пре свега вредносни и идејно-идеолошки контекст у прошлом веку, онда можемо на основу тога да издвојимо одређене идеално-типске обрасце друштвеног контекста према православљу, али и другим конфесијама како на територији предсоцијалистичке Југославије тако и социјалистичке па и постсоцијалистичке Србије. Пошто се ради о иделно-типском моделу, могуће је издвојити афирмативни и негативни однос друштвеног система и владајућих колективних представа према верницима и Цркви.

Наравно, у овом тексту нас, у назначеном временском оквиру, пре свега интересује Србија. А назначени временски оквир је између времена пре Првог светског рата па до данашњих дана. Поменути обрасци опште религијске ситуације су наравно, дијаметрално супротни: за конвеционалну религиозност, везаност за православље и СПЦ и њен духовно-пастирски утицај и друштвени положај први образац је онај који се може именовати као *стимулативни* или *афирмативни*. У њему се сама религиозност као друштвена појава позитивно вредновала, а СПЦ је имала привилегован друштвени положај, велики углед и културни и национални значај. Други идеално-типски образац би се онда у односу на први могао назвати *дестимулативним*, негативним или стигматизујућим у коме православље и СПЦ одлазе на маргине друштва без могућности за јавно деловање и утицај (Blagojević 2005, 157–167).

Први оквир и друштвени образац положаја религије и цркве смештамо практично до почетка Другог светског рата односно важио је и пре Првог светског рата и у нешто измењеном облику између два светска рата тј. најпре у држави Срба, Хрвата и Словенаца (потом Краљевини Југославији), а онда након прекида, са својим особеностима, поново током деведесетих година прошлог века. Други, непријатељски општи идеално-типски оквир и образац према православљу смештамо временски од завршетка Другог светског рата до пред сам крај осамдесетих година прошлог века.

Ако, међутим, уместо идеално-типског друштвеног обрасца према православљу и Цркви користимо нешто шири образац, историјско-социолошки, динамика односа према религији и цркви показује већу сложеност и специфичност. У том смислу могуће је диференцирати више фаза односа према религији и цркви са спецификацијом тачно одређеног садржаја у том односу. Четири су такве фазе: пресоцијалистичка религијска традиционалност; социјалистичка, државно наметнута атеизација друштва; верска реструктурација транзитног српског друштва (десекуларизација) и нова верска стабилизација после краја деведесетих година до данас (Blagojević, Jovanović Ajzenhamer 2021, 318). Пошто фокус овог рада треба да буде на повратку православља у Србији током деведесетих година прошлог века до данашњег дана, на овим фазама односа државе и друштва према православљу се не можемо дуже задржавати, већ само ради разумевања претпоследње и последње наведене фазе кратко дефинисати главни однос државе и друштва према православљу током прошлог века (шире у Blagojevic, Bakrac 2020, 77–90).

*Религијска традиционалност* пре социјализма у Србији одликовала се општеприхваћеним проправославним консезусом у оквиру којег се подразумевала конфесионалност и побожност као афирмативне, друштвено прихватљиве и пожељне појаве. Очекивало се од православаца да испуне макар основне верске дужности одласка на недељну литургију, да обавезно крштавају своју децу, да се пре тога венчају у Цркви и да црквено одлазе са овог света (опело), те да славе Крсну славу. Нема сумње да је таква религијска ситуација остала све до завршетка Другог светског рата. До стварање државе Срба, Хрвата и Словенаца 1918. године СПЦ је имала повлашћен друштвени положај, а православље је саставни део официјелне културе и просистемски је легитиматор друштвеног поретка (Vukomanović 2001, 102). Атеизам је непожељна, проказана појава. Верска структура таквог друштва је традиционално чврста, религија и Црква имају неупитно јавни значај, макар формално јак је утицај религијског на друштвени морал и у основи традиционална веза са религијом и црквом је непроблематична.

После завршетка Другог светског рата, у фази социјалистичке, макар у почетку, *опресивне и наметнуте атеизације*, однос државе и друштва према црквама, а међу њима и према СПЦ магистрално се мења. А то је првенствено зато што се променио политички и понајвише идеолошки оквир друштва који снажно утиче на успостављање новог и другачијег културног обрасца, који не само да не укључује као пожељне религијске традиције, него је директно против њих. Иако је ова фаза односа према православљу и сама пролазила кроз мене присилног и мање присилног односа, у суштини она је важила све до пред сам крај осамдесетих година прошлог века и одликовала се хегемонизмом атеизма у култури социјалистичког друшва при чему су директно последице по православље и Цркву биле маргинализација, културна демонополизација, антитрадиционализација и „бег" од религије и цркве већине становништва (Đorđević, 1984). Православље и СПЦ постају друштвено нерелевантне, а ерозија вере постаје изразито приметна управо на православно-хомогеним конфесионалним просторима социјалистичке Југославије, па се показује неверовањем у Бога, већинским неверовањем у друге доктинарне поставке православља и посебно ерозијом религијско-црвене обредне праксе (Baćević 1964, Pantić 1974, Đorđević 1992).

*Верска реструктурација секуларности* и атеизованости могла се на православно-хомогеним религијским просторима назрети и

пре краја осамдесетих година прошлог века, али је белодана постала крахом социјалистичке Југославије и свим оним конфликтима који су настали манифестно од 1991. до 1992. године на простору поменуте државе а пре свега на конфесионално нехомогеним просторима Хрватске и Босне и Херцеговине, те у оквиру Србије на Косову и Метохији изразито крајем XX века. Иницијални аспекти реструктурације на првом месту су се тицали идентитетске димензије, конфесионалне припадности, међу њима и православне, које је ипак и у периоду атеизације друштва била једна од најотпорнијих компоненти везаности за традиционалне религије и цркве, само је сада у периоду сукоба националних група бивше социјалистичке Југославије достигла свој максимум, па је редовно исказиван податак у истраживањима и пописима становништва од преко 90% конфесионално изјашњених испитаника, односно грађана (Blagojević 1995, Blagojević 2015).

У последњој деценији прошлог века подаци из социолошких и јавномњењских истажививања показивали су потом не само пораст конфесионалне и прорелигијске самоидетификације укупне али посебно раније атеизоване младе генерације, него и јасан пад изјашњености у прилог атеистичке оријентације, затим пораст веровања у Бога и нешто мању израженост веровања у друге поставке догматског језгра религије (православља). Главно обележје периода религијске реструктурације у Србији, као већинско верско понашање, постаје повратак традиционалним православним обредима који су, нарочито у урбаном стратуму у социјализму, били заборављени или скрајнути као што су крштење, црквено венчање, опело, слављење великих верских празника и крсне славе. Али посебно важан елеменат реструктурације јесте у томе што се није променио само традиционални однос према религији и цркви него и тзв. актуелни однос према православљу и СПЦ у, наравно не спектакуларном али приметном враћању људи литургијском животу, молитви и посту (Radisavljević-Ćiparizović 2011, 25–42).

*Релативно стабилна религијска ситуација* у Србији успоставља се почетком овог века и траје до данашњег дана. Она се ослања директно на последњу деценију прошлог века. Првобитни ентузијазам почетком деведесетих година око ревитализације православља спласнуо је и данас можемо хладније главе да процењујемо и анализирамо домете ревитализације религије. Углавном, представно-идентитетска димензија религиозности (православности) је неупитна, а црквеност и религијско удруживање имају своја унутрашња огра-

ничија и неједнозначности. Подаци истраживања (World Values Survey 2001; European Values Stady 2008; Religioznost u Srbiji 2010 (2011); European Social Survey 2018) сугеришу да је дошло до стабилизације верничке структуре уз налазе који говоре о дисолуцији религијских веровања и нередовне актуалне, некозистенте религијске праксе самодекларисаних верника па бисмо, социолошки, преовлађујућу веру православних верника могли одредити као традиционалистичку уз оазе посвећених верника који сведоче своју православну веру не само поштовањем традиционално утврђених верских обреда него и целокупним својим животом.

## ПРОПРАВОСЛАВНИ КОНСЕНЗУС И САМООЦЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ КАО ИНДИКАТОРИ РЕЛИГИЈСКИХ ПРОМЕНА

Анализа повратка православља је сложена са много аспеката који треба да укључе не само квантитативна него, у домаћој науци и недостајући већи број квалитативних истражививања. У томе је свакако потребан континуитет и критична маса истраживача који би попунили ту празнину. Индивидуални допринос у овом тексту биће ограничен на квантитативну страну повезаности људи са религијом и црквом на домаћем терену.

Ако узмемо у обзир само податке редовних пописа становништва и социо-психолшких и јавномњењских истраживања у Србији од деведесетих година прошлог века до данас, онда бисмо једнодушно могли да тврдимо да *индикатор конфесионалне* (*православне*) *идентификације* најфреквентније показује религијску промену у правцу десекуларизације српског друштва. Међутим, то је само делимично тачно: наиме, иако подаци за овај показатељ везаности за религију и цркву најучинковитије доказују религијску промену, та промена није тако импозантна ако у обзир узмемо промене које су наступиле у неким религијским веровањима и обредним понашањима пошто је и у периоду наметнуте атеизације на православно-хомогеним просторима већина испитаника исказивала своју конфесионалну (православну) припадност док није у том степену била спремна да декларише своју личну религиозност, веровање у Бога или одлазак на литургију на пример. Такође, треба јасно истаћи да се консензус око припадања православљу не може сагледавати као да се аутоматски ради о поузданом сведочанству о личној религиозности: не постоји директна корелација

између демонстрирања православне припадности и веровања у васкрсење, на пример, или неког другог адекватог религијског понашања. Проправославни консензус јесте опште слагање о *симболичкој вредности* и значају православља за културу, нацију, једном речју државу и друштво. Зато су неки истраживачи овакав однос према религији и цркви назвали тзв. *културном религиозношћу* (Filatov, Lunkin 2005). Но, то не значи, по нашем мишљењу, да се ради о индикатору којег не треба укључити у анализу, мада су ранија домаћа истраживања факторском анализом показала да се ради о „слабом" индикатору, па је у контексту личне религиозности његова дискримитарна моћ мала пошто је своје конфесионално порекло признавао и један број атеиста и неверујућих испитаника (Flere, Pantić 1977).

Овај индикатор, наиме, припада индикаторима *рефлексивног односа према религији* и значајан је у контексту личног, али и ширег колективног идентитета, који нарочито долази до изражаја у функцији хомогенизације групе и групног идентитета и солидарности у ситуацији личне или колективне угрожености. Проправославни консензус у перцепцији испитаника (грађана) односи се, поред личне религиозности, и на уважавање традиције, нације, културног порекла и односа према вери отаца и дедова. Српски социолог религије Драгољуб Б. Ђорђевић са социолошко-историјске стране бавио се понајвише значењем конфесионалне самосвести грађана Србије, односно православних Срба (Đorđević 2001, 180).[3] Повезујући конфесионалну идентификацију, субјективну религиозност и српски етнос Ђорђевић даје следећи пример: има Срба који су нерелигиозни, али су православци по рођењу; има Срба који су нерелигиозни, али су традиционални православци; има Срба који су религиозни и актуелни су православци; има Срба који не признају православну конфесионалну идентификацију и који не припадају ниједној конфесији или припадају некој другој традиционалној конфесији, „старој" секти или постмодерном (новом) религијском покрету.

[3] Аутор прецизира да је конфесионаланост шири појам од религиозности и обухвата: актуелну везаност за конкретну вероисповест па самим тим и актуелну (личну) религиозност; традицијску везаност за одређену вероисповест у којој нема личне религиозности али има поистовећивања конфесије и нације са јасном свешћу о конфесионалној позадини; признавање конфесионалног порекла „религије по рођењу" али без јасне свести о томе и без личне религиозности. Безконфесионалност је стање када се одбија идентификација у конфесионалним терминима и када не постоји идентификација у психолошко-сазнајном смислу.

На просторима Балкана конфесионалност је била једна од одредница, једна од „сигурних" вододелница за диференцијацију етноса који је имао многе заједничке карактеристике у језику и култури, па је конфесионалност била једна од ретких разлика која је поменуте етносе делила, а сваком појединачно доприносила самосвојности и идентитету. У том смислу историјске околности условиле су да се конфесионалност и етнос блиско доведу у везу, а то на неким другим европским просторима није био случај. Колико је конфесионалност, историјски обликована, била постојана, показују подаци из истраживања да је и у јеку јаке, наметнуте атеизације у социјализму исказана конфесионалност и у Србији била висока, заправо највиша у односу на све друге показатеље везаности људи за религију и цркву. Тако из социолошког истраживања нишког православно хомогеног региона, које је 1982. године спровео Ђорђевић, читамо да је православно конфесионално идентификованих 86,9% испитаника (Đorđević 1984, 72) и да се тај тренд наставио и током следеће декаде прошлог века. Неколико истраживања и пописа становништва показују сличне податке: ако смо свесни да на друге конфесионалне изјашњености у Србији припада не више од десетак процената, онда можемо да констатујемо да конфесионална идетификација свих вероисповести од 1990. године редовно показује више од 90% конфесионално изјашњених испитаника и грађана. Попис становништва из 1991. године бележи 94,7% конфесионално изјашњених грађана, истраживање пунолетног становништва браничевског правосалвно хомогеног округа из 1993. године бележи 96,7%, а истраживање пунолетног становништва модернизованих центара Србије са околином из 1999. године показује 93,6% конфесионалности испитаника.[4]

Већ смо наговестили да се на неуралгичним тачкама конфесионално мешовитих средина у кризним ситуацијама конфесионалност диференцијално појачава (Cvitković 2004). Такав пример имамо са подацима из истраживања и пре деведесетих година прошлог века. У тексту Вере Вратуше Жуњић (Vratuša Žunjić 1996) налазимо податке који се односе на крај осамдесетих и почетак деведесетих година прошлог века и који показују да се Срби на Косову и Метохији изјашњавају као православни у чак 98,9% испитаних случајева. Муслимани су се у Србији у 95% случајева изјашњавали као припадници ислама,

[4] Попис становништва 1991. „Вероисповест: подаци по насељима и општинама", СЗС, св. бр. 2, 1993; Браничевски округ (Blagojević 1995); становништво модернизацијих центара Србије са околином (Radisavljević-Ćiparizović 2001).

а у Црној Гори у 93,7% случајева Албанци су се тада позитивно конфесионално изјашњавали у Македонији, на пример, у 97,8% случајева, итд. Наличје оваквих података јесте у томе да се током деведесетих година радикално смањује број испитаника, грађана без конфесије у односу на ситуацију у периоду пре средине осамдесетих. Није тешко претпоставити да су друштвени услови усложњавања живота различитих националних и конфесионалних припадности, а ускоро и ратни конфликти на знатном делу територије социјалистчке Југославије, диктирали потребу неодложне хомогенизације становништва у тим националним конфликтима као и у догађајима на самом крају последње деценије прошлог века са конфликтима на Косову и Метохији и бомбардовања Србије од стане НАТО земаља.[5]

Истраживања од почетка новог века до данас, дакле, у нешто више од две деценије, показују стабилизацију религијске ситуације у Србији истраживану низом квантитативних показатеља, међу њима и оног који се односи на конфесионалну идентификацију. Већ на почетку новог века, по попису становништва из 2002. године, налазимо статистички податак да се грађани Србије изјашњавају као припадници православне вероисповести у тачно 85% од укупног становништва (Попис 2002). Ако пратимо податке следећих пописа становништва онда бележимо следеће: Попис становништва из 2011. године готово у потпуности потврђује податак из претходног пописа и православној вероисповести – 84,5% (Попис 2011) док последњи Попис становништва из 2022. године показује мањи пад изјашњених грађана да припадају православној вероисповести – 81,6% (Попис 2022). Поред редовних пописа становништва и искуствена истраживања везаности за религију и цркву показују сличне податке,[6] па

[5] И истраживања на подручју Хрватске и БиХ током деведесетих година прошлог века показују исту ситуацију: тамо где је било ратних конфликата изјашњеност у прилог римокатоличком, православном и исламском конфесионалном пореклу редовно је било изнад 90% а у неким истраживањима чак близу 99% (шире о томе: Blagojević 2005, 244–246).

[6] Искуствено истраживања из 2010. године, такође, показује висок ниво конфесионалности Србије који износи 92,7% од укупног броја испитаника од којих 76,8% је изјавило у анкетном упитнику да припада православној вероисповести. Ради се о репрезентативном истраживању са циљном групом становништва Републике Србије које је спровео Хришћански културни центар из Београда уз финансијску помоћ Фондације „Конарад Аденаур" из Берлина и „Центра за европске студије" из Брисела (шире у: Radić, Pavić 2011, 7–12; Pavić 2011; Bigović, Jablanov-Maksimović 2011). European Social Survey (ESS) из 2018. године бележи 90% испитаника који припадају СПЦ (Blagojevic, Jovanović-Ajzenhamer 2021, 322).

се онда може на крају закључити да се ради о показатељу који се у Србији од 1991. године редовно користи у пописима становништва, а такође и у емпиријским истраживањима и чија примена, иако се не може узети као последња реч о субјективној религиозности људи, свакако представља незаобилазан почетни опис везаности за религију и цркву и јак индикатор традиционалног припадања становништва православљу.

Један други показатељ који се редовно користи у поменутим емпиријским истраживањима, наиме, *самооцена религиозности испитаника* – има нешто јачу снагу аргументације о повећаној везаности људи за религију и цркву у процесу десекуларизације српског друштва у последњих тридесет и пет година. Овде дакле, у анкетном упитнику, испитаници треба да се самолегитимишу као религиозни односно верници (тј. атеисти, индиференти) па изражена повећана спремност да се изјасне у терминима религиозних и верника у извесном смислу, с обзиром на претходни атеистички период у Србији, значи елеменат деприватизације религиозности. Односно, сада је потпуно непроблематично да се и јавно искаже конфесионалност, веровање у Бога или литургијска саборност.

Рефлексиван однос према религији се, између осталог, показује на основу интроспекције испитаника и представља идентификациони маркер личне религиозности (McAndrew and Voas 2011, 4). Изјашњавање о личној религиозности је од конфесионалне идентификације рефлексивнији показатељ религиозности и зато се редовно испитује у социолошким и јавномњењским истраживањима (Lebedev, Blagojević i Pokaninova 2020).

Већ почетком деведесетих година прошлог века констатујемо јасну промену у изјашњавању испитаника у корист прорелигиозне позиције што следећа табела из неколико, раније поменутих емпиријских истраживања, показује а конструисана је тако да у се у тим истраживањима пореде подаци о три групе испитаника у односу на питање о религиозности: оних који се декларишу као религиозни, неопредељени према религији и нерелигиозни.

Табела 1. Раширеност самодекларисане класичне религиозности у Србији током деведесетих у односу на осамдесете године прошлог века (у процентима од укупног броја испитаних)

| (Не)религиозност | Ђорђевић 1982. | Благојевић 1993. | Радисављевић -Ћипаризовић 1999. |
|---|---|---|---|
| Религиозан | 23,8 | 71,3 | 59,3 |
| Неопредељен | 22,5 | 14,7 | 21,3 |
| Нерелигиозан | 53,6 | 11,7 | 19,0 |

Методолошки посматрано, овако компарација има јасна ограничења пошто се у овим истраживањима ради о врло различитим циљним групама у истраживањима па самим тим и различитим узорцима те социо-демографским обележјима испитаника. *Међутим*, у свим истраживањима се ради о испитивању доминантно православног становништва: у првом и другом случају о два региона (округа: нишког и браничевског) а у трећем о урбаним центрима Србије. У браничевском округу доминанто је сеоско становништво у истраживању, 1999. године, пре свега, урбано а у нишком региону и урбано и рурално. Ако занемаримо ове оправдане методолошке примедбе компарацији, из ње можемо да видимо да и почетком деведесетих постоји размак у резултатима истраживања између спремности испитаника да се конфесинално позитивно изјашњавају и спремности да декларишу своју личну религиозност. Тај размак је константан у свим временским тачкама истраживања, дакле и данас, али, истовремено јасно увиђамо да тај размак није више тако велики као у ранијим истраживањима из седамдесетих и осамдесетих година прошлога века у којима се редовно налазио податак у више од 50% испитаних случајева као *нерелеīиозно* опредељених испитаника. Постојала је сасвим јасна тенденција о класно-слојној и генерацијској припадности религијској позицији која је подразумевала припадност сељаштву, домаћицама и старијој, пре свега пензионерској популацији кад је у исто време нерелигиозна позиција била „резервисана" за образованији, посебно радно активни и омладински слој социјалистичког друштва (Đorđević, 1984). Већ током деведесетих мења се слика типичног (православног) верника, па иако и даље постоји већа декларисаност у верничком термину на селу, постоји и изражена повећана спремност код испитаника у граду, код пропулзивних друштвених слојева и код омладинске популације. Иако религиозност више није типично женска појава, нерелигиозност

која се детектује остаје типично мушка појава (Blagojević 1995; Radisavljević-Ćiparizović 2001,102).

На основу наведене статистике може се закључити о очитој ревитализацији самооцене религиозности током деведесетих година прошлог века у Србији. Истина, резултати за показатеље конфесионалности и декларативне религиозности често показују изражену формално-конформистичку позицију у религиозности и то у време конфликата и нестабилности, време које је подразумевало друштвено пожељан, афирмативан став према њима.

Такав став и подаци из истраживања који га поткрепљују, остају на снази и после краја прошлог и почетка новог века до данас, када нема међунационалних конфликата као деведесетих година. Дакле у претходне две и по деценије могли бисмо рећи да ниво самооцене религиозности није опао већ се стабилизовао између 74% и 78%. Консултујмо две временске тачке у којима су спроведена два истраживања односа према религији и цркви: већ поменута истраживање ХКЦ и Конрад Аденаур Фондације из 2010/2011. године и ЕСС истраживање из 2018. године. У првом наведеном истраживању 77,9% испитаника описало је себе као религиозну особу, док се 10,7% испитаника изјаснило као нерелигиозно (Blagojević 2015, 135). Да додамо овом резултату и резултат Галуповог истраживања (Gallup International) из 2011. године у коме налазимо потврду претходно наведеног податка од 77% испитаника који су себе видели као религиозне грађане (Vukomanović 2013, 323). Док су наведена истраживања религиозности била нескалирана, ЕСС истраживање из 2018. године користило је скалу религиозности од 0 до 10. Ако узмемо у обзир одговоре испитаника о сопственој религиозности, у било ком степену, добијамо збирни податак од 74,7% религиозних од којих је чак 16% веома религиозно (Blagojevic, Jovanovic-Ajzenhamer 2021).

Према анализираним индикаторима, током друге деценије овог века, слика типично религиозне особе у Србији, која је важила пре четрдесет година, промењена је у том смислу да постоји дисперзија добијених одговора у различитим категоријама. Религијска слика данас далеко је сложенија и не бисмо могли више да тврдимо како је религиозност остатак непревладане заостале прошлости којој теже необразовани, непропулзивни социјални слојеви становништва, старији и резиденти руралних подручја Србије (Blagojević 2015, 124–149).

## ПОВРАТАК РЕЛИГИЈСКИМ ВЕРОВАЊИМА И ОБРЕДНОЈ ПРАКСИ

Религијска веровања у православљу представљају интелектуално-сазнајну димензију религиозности. Са становишта религијске институционалне организације, тј. цркве, религијска веровања могу бити догматска и недогматска и јасно је да Црква прихвата и од своје паствe очекује да верује у кодификовани догмат. Догматско језгро православља сложено је од бројних веровања, чврсто и смислено повезених у композитну структуру у коју улазе, на првом месту, веровање у Тројединог Бога (Свету Тројицу) у Исуса Христа као Сина Божијег, и друга веровања као што су веровање у васкрсење, рај и пакао, награђивање и кажњавање на оном свету на пример. Наравно, целину црквеног живота не чине само ова веровања него и одговарајућа ритуална пракса заокружена саборношћу као претпоставкама спасења. То онда значи да су когнитивна, емоционална и ритуална димензија везаности за религију и цркву претпоставке, не формалног, него суштинског припадања религији, односно цркви. Иако је догматско језгро хришћанства нераздвојно и чврсто повезано у себи како у европском конфесионално-религијском простору тако и у домаћем случају, грађани верују у поједине истине ван оквира свог конфесионалног припадања или пак селективно верују у догмате своје декларисане религије. У првом случају имамо појаву еклектичне религиозности, а у другом случају ради се о тзв. дисолуцији или декомпозицији догматског садржаја вере, односно не прихвата се целина догмата, него се нека веровања у оквиру догмата преферирају на уштрб других или масовно еродирају – карактеристика секуларних друштава, што искуствена евиденција потврђује и за домаћи случај. Све до почетка XXI века СПЦ је својим научавањем и педагошком делатношћу врло мало била присутна у широј верничкој популацији и у преношењу основних, макар елементарних претпоставки догматског језгра православља. То се променило увођењем конфесионалне веронауке 2001. године у Србији, најпре факулативно, а потом и изборно, у основне и средње школе (Blagoevič, Matič 2017, 3–12).

Међутим, пре деведесетих година прошлог века, па и током њих, чак иако је декларисана вера у Бога, у искуственим истраживањима, када се испитаницима постављало питање о томе какав је по њиховом мишљењу Бог у кога верују, знатан део популације давао је слику недогматског, Бога као неке космичке енергије, еманације, силе,

као „има нешто што је изнад нас" или веровања близу паганског или празноверног схватања. Веровање у Бога као Тројединог (Оца, Сина и Светога Духа) било је мањинско веровање у испитиваној популацији (Blagojević, 1995). Међутим, извесног помака у повратку веровања у Бога у деведесетим годинама прошлог и током прве деценије новог века у односу на осамдесете година прошлог века, илуструје следећа табела:

Табела 2. Проширеност вере у Бога у неколико истраживања
(у процентима од укупног броја испитаних)

| Истраживања | Ђорђевић 1982 | Благојевић 1993 | World Values Survey Serbia 2001 | European Values Stady Serbia 2008[7] | Хришћански културни Центар 2010 |
|---|---|---|---|---|---|
| Верујем у Бога, Бог постоји | 17,6 | 46,3 | 82,4 | 79,5 | 63,2 |

Напомена: за Ђорђевићево и Благојевићево и истраживање Хришћанског културног ценгтра већ смо навели изворе. За истраживање из 2001. и 2008. године извори су: *World Values Survey* 2001; *European Values Stady* 2008.

Да ли се ради о утицају педагошке делатности Цркве од увођења веронауке у основне и средње школе или заједно са тим и већој друштвеној улози цркве у последње две и по деценије, углавном, резултати истраживања из новог века показују другачији однос испитаника према догматском схватању Бога у православљу. Поменуто истраживање ХКЦ из 2010/2011. године доноси податке о томе да сада око једне петине испитаника мисли о Богу као некој врсти духа или животне силе при чему ни сами нису сигурни да ли је то Бог. Свеједно, ако и ове испитанике убројимо у вернике који верују у Бога или неку силу изнад човека, опет добијамо податак о овом веровању од око 85% испитаника, што снажно реферира на податке о исказаној конфесионалности и личној религиозности.

[7] Ово истраживање је такође показало да већина испитаника у узорку не разумева Бога као Свето Тројство већ као постојање духа или животне силе (56,7%) а мањина, мање од 20% Бога разумева на догматски, црквено формулисан начин.

Наравно да тај помак у резултатима није довео у питање раније дефинисану ситуацију кад је о веровању реч. Не само да остала веровања из корпуса хришћанства нису близу позитивно исказаном конфесионалном пореклу, декларисаној религиозности и веровању у Бога, него унутар садржаја веровања испитаници мањим делом изнадполовично, а већим делом исподполовично верују нпр. у васкрсење, рај и пакао и тако даље. То говори да је на делу опет јасно изражена дисолуција догматског садржаја вере. Према томе, нека базична веровања у православљу у принципу су мањинска и у самој декларисаној православној популацији, или, што је још парадигматичније, да један део православних верника исказује веровања која су потпуно изван догматског садржаја своје религије: веровање у делотворност магије, у телекинезу, реинкарнацију и веровање у бројне суперстиције. Дисолуција веровања, религијски еклектицизам, или својеврсни вредносно-религијски политеизам, донекле илуструје и следећа табела:

Табела 3. Дисолуција догматског садржаја хришћанства у Србији
(у процентима од укупног броја испитаних)

| Истраживања | World Values Survey Serbia 2001. | European Values Stady Serbia 2008. | ХКЦ 2010. |
|---|---|---|---|
| Веровање у живот после смрти | 27,1 | 25,5 | 51,0 |
| Веровање у рај | 17,4 | 27,8 | - |
| Веровање у пакао | 18,1 | 21,8 | - |
| Веровање у рај и пакао | - | - | 41,6 |
| Веровање у Васкрсење | - | - | 46,6 |
| Веровање у грех | - | 54,4 | - |
| Веровање у реинкаранцију | - | 19,2 | 40,0 |
| Веровању у магију | - | - | 16,0 |

Ако се до почетка деведесетих година прошлог века за православље и везаност људи за цркву у Србији, у односу на пример на римокатоличка и конфесионално мешовита подручја социјалистичке Југославије, морало рећи да се налазе у изразитој кризи те да на православним подручјима влада религијско мртвило (Đorđević, 1990) то се понајпре аргументовано могло рећи имајући у виду податке за тзв. *обредну или религијску ритуалну праксу*. Свака институционализо-

вана религијска организација тражи од својих верника да учествују у црквеном животу своје организације било да верници испуњавају неке важне верске „дужности" било да се управљају и понашају у складу са извесним чиновима побожности своје религије. Ситуација са обредним понашањем верника који се изјашњавају као православци у наведеном периоду била је прилично суморна и могла се дијагностификовати као еродирање, атрофирање и проблематично практиковање неких од најважнијих актуелних[8] обреда везаних за литургијски живот Цркве. Додуше, неки традиционални обреди и у ситуацији хегемонизма атеизма у култури социјалистичког друштва снажније су се одупирали поменутом одумирању и били су главна спона између Цркве и православних верника, пре свега у руралном стратуму поменутог друштва. Закључке о ритуалној религијској пракси у Србији најбоље је донети на основу резултата социолошких и јавномњењских омнибусних истраживања у протеклих четрдесет година и зато консултујмо следеће табеле:

Табела 4. Религијска, обредна пракса током осамдесетих и деведесетих година прошлог века у Србији (у процентима од укупног броја испитаних)

| Године истраживања | Ђорђевић 1982. | Благојевић 1993. | Радисављевић-Ћипаризовић 1999. |
|---|---|---|---|
| Крштавање деце | 59 | 84 | 84 |
| Слављење верских празника | 58 | 93 | 87 |
| Црквени укоп покојника | - | 92 | 86 |
| Литургија (сви интезитети) | 7 | 26 | 48 |
| Одлазак у цркву (сви интензитети) | 25 | 70 | 75 |
| Молитва (сви интензитети) | 24 | 78 | 60 |
| Пост | 24 | 58 | 58 |

[8] У досадашњим анализама које је аутор вршио на основу података квантитативних истраживања везаности за религију и цркву, обредну праксу је условно делио на традиционалну и актуелну. Међу њима нема неке суштинске разлике са становишта Цркве пошто су и једна и друга саставни делови религиозности и црквености. Актуелном обредном праксом (као нпр. посетом недељном богослужењу, постом, причешћивањем, молитвом у Цркви, исповеди итд.) изражава се више оно што је суштинско у религиозности, а традиционална пракса (крштење, црквено венчање, слављење верских празника, опело) попримила је током векова код Срба, поред чисто религијских и много специфичних социјалних, профаних конотација.

Табела 5. Религијска, обредна пракса после двехиљадитих у Србији
(у процентима од укупног броја испитаних)

| Истраживања | World Values Survey Serbia 2001. | European Values Stady Serbia 2008. | ХКЦ 2010. | ЕСС 2018. |
|---|---|---|---|---|
| Посета цркви бар једном недељно | 9,6 | 5,8 | 8,7 | 7,2 |
| Посета цркви бар једном месечно | 18,1 | 12,2 | 16.2 | - |
| Свакодневна лична молитва изван цркве | 18,1 | 12,3 | 27,4 | 21,3 |
| Лична молитва изван цркве најмање једном недељно | 18,7 | 18,7 | 15,0 | 35,6 |

Табела 6. Актуелна религијска пракса у Србији 2010. године
(ХКЦ – у процентима од укупног броја испитаника)

| Литургија (миса) | Пост пред велике црквене празнике | Исповедање | Причешћивање |
|---|---|---|---|
| Редовно<br>9,8 | Редовно<br>27,4 | Често<br>7,3 | Да<br>36,6 |
| Један до два пута месечно<br>7,3 | Повремено<br>45,7 | Ретко<br>18,0 | Не, али бих волео/ла<br>10,8 |
| Неколико пута годишње<br>40,9 | - | - | - |
| Никада<br>42,0 | Никада<br>24,2 | Никада<br>64,7 | Не<br>46,0 |

Истраживања из осамдесетих година прошлог века показала су својим резултатима да тзв. традиционални однос према религији и цркви и у периоду социјализма није био толико упитан у својој еродираности као обреди актуелне религијске природе. На пример, почетком осамдесетих година Ђорђевић налази у нишком православно хомогеном региону близу 60% испитаника који су крстили, или би крстили своју децу, што са другим обредима традиционалне природе, који су истраживани и током следеће деценије, свеукупно показује да је дошло до повратка људи традиционалној религијској пракси, али тај повратак није тако импозантан пошто, бар декларативно, становништво ни током наметнуте атеизације није одустајало од њих, за разлику од неких обреда актуелне религијске природе који су били готово у ишчезавању. Управо током деведесетих годи-

на па до данас, помаци у поштовању обреда традиционалне природе јесу ваљани докази за поменути повратак. У њима налазимо не толико спектакуларну религијску промену, у односу на претходну деценију, али свакако скок који се највише приближава индикаторима представне димензије религиозности. Међутим, важнији доказ за повратак религији и цркви представљају резултати испитивања актуелног односа према њима. Наиме, осамдесетих година неки актуелни обреди, као нпр. посета литургији, били су редовно заступљени са толико мало процената да су представљали, у односу на укупно становништво, више изузетак него правило – рекло би се да се ради о инцидентним случајевима у обредима које је требало да поштује православно становништво. Реултати истраживања из деведесетих, иако у односу на осамдесете године прошлог века нису радикални, показују видну ревитализацију и по нама јесу са већом доказном снагом за религијску промену од индикатора традиционалног односа према религији и цркви. Ревитализација тих обреда свакако не задовољава црквена очекивања, али ако се узме у обзир њихова ранија еродираност, онда социолошка анализа показује промену у смеру десекуларизације црквеног живота номиналних верника.

## ЗАКЉУЧАК ИЛИ ДОМЕТИ ПОВРАТКА

1. Православље и СПЦ су после Другог светског рата маргинализовани, депопулизовани и стављени у ситуацију преживљавања. То је имало погубне последице на читав религијско-црквени комплекс што се очитује од губљења раније несумњивог јавног значаја православља до проблематизовања самих религијских веровања и обредне религијске праксе. На почетку атеизације српског друштва педесетих година прошлог века, укорењеност православља у српски етнос била је брана брзој делотворности наума нових власти према тоталној приватизацији и маргинализацији свих религија, а православља посебно, али већ и у тој деценији, а посебно од шездесетих па преко седамдесетих и све до пред крај осамдесетих година инструисана атеизација дала је резултате у „бегу" људи од религије и цркве (Pantić 1974; Đorđević 1984). Тај бег најочитији је био на религијском простору Србије и Црне Горе. На римотаколичким и исламским просторима социјалистичке Југославије јесте постојао процес атеизације, али не до тог степена као на православним просторима поменуте земље. Зато је процес оживљавања јавне улоге религије на православним просторима добрано каснио у односу на

римокатоличка конфесионална подручја и започет је тек почетком деведесетих година прошлог века.

2. Дакле, религијске промене у правцу „приближавања православљу" (Blagojević, 1995) јављају се почетком деведесетих година прошлог века. Постоји тренд стабилног повећања везаности за религију и Цркву у Србији током последње деценије XX века и потврђује се не само у домену интелектуално-представне димензије религиозности, него и у домену обредне димензије, традиционалне и актуелне, али и у домену јавног деловања Цркве на друштвеној равни. Сада је омладина приметно везанија за религију и цркву него раније. То је и разумљиво с обзиром на то да више нема отворене атеистичке индоктринације у школском систему, а постоји тендеција кардиналног пада спремности људи да се идентификују са атеизмом, посебно са милитантним атеизмом као после Другог светског рата. Такви резултати давали су аргументе истраживачима да религијску ситуацију у Србији тумаче у терминима ревитализације религије и десекуларизације српског друштва, а јавна улога афирмисане религије и Цркве током турбулентих деведесетих година прошлог века код неких истраживача изазвала је бојазан да се овде ради о клерикализацији српског друштва (Đorđević M. 2005a; 2005b).

Типичан конвеционални православни верник није више само из руралне, него и урбане популације, није само у одмаклим годинама, него и млади исказују своју конфесију и личну религиозност, није само пољопривредно становништво, него и пропулзивни друштвени слојеви. Наравно, ова констатација не зауставља упитност о томе да ли преко конвенционалне и врло често формалне религиозности можемо да доносимо закључке о ревитализацији религије и религиозности.

3. После двехиљадитих година у Србији се успоставља стабилна верничка структура која подразумева: декларативно изјашњавање у прилог личне религизности и веровање у Бога (око четири петине испитаника); црквено-обредна пракса је нешто проширенија него у претходној деценији, а јавна улога цркве је такође приметна у низу друштвених питања и проблема (Косово и Метохија, политичка сфера, питања рода, абортуса, језика и сл.). Дакле, у свим димензијама религиозности уочене су важне промене, али су оне различитог обима, интензитета и домета. Ако у обзир, на пример, узмемо димензију црквености номиналних верника и удруживање у религијску зајед-

ницу, остаје доста простора за одређење неких битних ограничења повратка религији и цркви. Могуће је у анализи запазити идејни синкретизам веровања, неодређеност религијске свести, декомпозицију веровања у догматске поставке православља, проблем очекиваног практичног религиозног понашања верника. Ако у обзир узмемо глобално становиште, онда треба да говоримо о сапостојању и секуларности и религиозности (црквености) само је питање времена истраживања кад *преовладава* у личном и друштвеном понашању секуларност, а када религиозност.

## Литература


Baćević, Ljiljana. 1964. „Neki aspekti stanja religijskog fenomena u našem društvu". U: *Jugoslovensko javno mnjenje o aktuelnim političkim i društvenim pitanjima*, IDN; Centar za istraživanje javnog mnjenja, Beograd, Sveska A-4.

Bigović, Radovan, Jablanov-Maksimović Jelena. 2011. „Predgovor". U *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*. Beograd: Konrad Adenauer Stiftung.

Blagojević, Mirko. 1995. *Približavanje pravoslavlju*. Niš, JUNIR; Gradina.

Blagojević, Mirko. 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić.

Blagojević, Mirko. 2015. *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Blagojevic, Mirko and Bakrac, Vladimir. 2020. „Dynamics of people's attachment to the (orthodox) religion and the church in Serbia". *Research Result. Sociology and management*, 6 (3), 77–90, http://rrsociology.ru/media/sociology/2020/3/77-90.pdf.

Blagojevic, Mirko and Jovanovic Ajzenhamer-Natasa. 2021. „Religiosity in Serbia and Other Religiously Homogeneous European Societies: A Comparative Perspective". *Sociologija*, Vol. LXIII, N° 2.

Blagoevič, Mirko i Matič, Zlatko. 2017. „Religiozne peremeni: pravoslavnы katihizis v školnom sisteme Resepubliki Serbii (2001–2017)". Setevoй naučnый žurnal *Naučnый rezultat,* Seriя Sociologiя i upravlenie, Tom 3., Vыpusk № 4 (14), str. 3–12., http://rrsociology.ru/journal/issue/4-14-2017/.

Cvitković, Ivan. 2004. *Konfesija u ratu*. Sarajevo: Svijetlo riječi.

Cvitković, Ivan. 2009. „Has the 'Return' or Religions Occurred or 'Return' to the Religion?". In Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion* (*Theoretical and Comparativ Approaches*), YSSS Anuual – YearXVI, Nis.

Đorđević, B. Dragoljub. 1984. *Beg od crkve*, Knjaževac: Nota.

Đorđević, B. Dragoljub. 1990. *O religiji i ateizmu*. Niš: Gradina; Beograd: Stručna knjiga.

Đorđević, B. Dragoljub. 1992. „Pravoslavlje između neba i zemlje". *Gradina*, br.10–12.

Đorđević, B. Dragoljub. 2001. „Klasična religioznost Roma". U JUNIR godišnjak VIII, *Vera manjima i manjinske vere*, Niš: JUNIR i ZOGRAF.

Đorđević, M. 2005. „Iskušenja klerikalizacije". *Republika*, br. 352–353, 1–31. mart.

Đorđević, M. 2005b. „Sekularizam i klerikalizam". *Republika*, br. 370–371, 1–31. decembar.

Filatov S. B., Lunkin R. N. 2005. „Statistika rossiйskoй religioznosti: magiя cifr i neodnoznačnaя realьnostь". *Sociologičeskie issledovaniя*, № 4. S. 35– 45.

Flere, Sergej, Pantić Dragomir. 1977. *Ateizam i religioznost u Vojvodini*. Novi Sad: Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka.

Lebedev, Sergej, Blagojević, Mirko & Pokaninova, E. 2020. „Vrednosno-refleksivni pristup pokazateljima pravoslavne religioznosti stanovništva". *Stanovnistvo*, 58(1), 47–61. Institut društvenih nauka. McAndrew, Siobhan, Voas David. 2011. „Measuring Religiosity using Surveys". *SQB Topic Overview*. Vol. 4: 1–15.

Pantić, Dragomir. 1974. *Intezitet religiozne i nereligiozne orijentacije u Beogradu*. Beograd: IDN, Centar za istraživanje javnog mnenja, (šapirografisano).

Pavić, Verica. 2011. „Metodološke napomene". U *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.

Pavićević, Aleksandra. 2023. „Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika (kontekst, koncept i preliminarni rezultati istraživanja)". *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*. LXXIV, N° 188 (4/2023) str. 571-586.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2001. „Vezanost ljudi za religi ju icrkvu u Srbi ji krajem devedesetih" . U *Vere man jina i man jinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš: JUNIR i ZOGRAF.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2011. „Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema prema EU – sociološki ugao". U *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evropskih integracija*, Beograd: Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske studije, Fondacija Konrad Adenauer.

Radić, Tatjana; Pavić, Verica. 2011. „Uvod u studiju" u *Religioznost u Srbiji 2010.* Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd. *Religiozost u Srbiji 2010.* (2011), Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.

Vratuša-Žunjić, Vera. 1996. „Mogućnost anketnog istraživanja uloge religije

u raspadu Jugoslavije". U *Religija, crkva, nacija*, JUNIR godišnjak III, Niš: JUNIR.

Vukomanović, Milan. 2001. *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, Beograd: Čigoja štampa.

Vukomanović, Milan. 2013. „Revitalizacija religije u Srbiji i koncept mnogostruke modernosti". U Lazić, Mladen; Cvejić, Slobodan (ur.). *Promene osnovnih struktura društva Srbije u periodu ubrzane transformacije.* Beograd: ISI FF.

## Извори

*European Values Study, Serbia,* 2008. Baza podataka u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.

*European Social Survey*. 2018. https://ess.sikt.no/en/?tab=overview

*Попис становништва, домаћинстава и станова у 2002.* (*вероисповест, матерњи језик и национална или етичка припадност према старости и полу – подаци по општинама*). Београд: Републички завод за статистику.

*Попис становништва, домаћинстава и станова 2011*. (*Становништво према вероисповести*). Београд: Републички завод за статистику. https://data.stat.gov.rs/Home/Result/3102010402?languageCode=sr-Latn

*Попис становништва, домаћинстава и станова* 2022. ( Матерњи језик, вероисповест *и национална припадност*). Београд: Републички завод за статистику, Београд. https://www.stat.gov.rs/vesti/20230616-st/

*World Values Survey*. 2001. *The World's Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change.* (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Примљено/Received: 20. 02. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503107R
UDC: 271.222:322"199/"(497.11)
прегледни рад

РАДМИЛА РАДИЋ
Институт за новију историју Србије, Београд
mandicr58@gmail.com https://orcid.org/ 0000-0002-6264-6689

# Црква и држава у Србији: од 1990. године до данас

Однос државних органа и Српске православне цркве значајно је еволуирао од раних деведесетих. Црква је подржавала Милошевићев режим крајем осамдесетих, надајући се да ће јој он повратити друштвени статус и остварити српске националне интересе које је промовисала. Пошто су се ти циљеви показали неостваривим на оба нивоа, СПЦ је променила свој однос окрећући се, отворено, против државних власти. После демократских промена од раних двехиљадитих, однос цркве и државе карактерише све већа улога цркве у јавном животу. Уставом Србије из 2006. године утврђено је да је Србија секуларна држава без званичне вероисповести, али СПЦ наставља да утиче на јавни дискурс, посебно о националном идентитету, постајући једна од најутицајнијих институција у земљи. Политички лидери признају њен морални и културни ауторитет, учествују у црквеним догађајима и траже црквени благослов за политичке иницијативе како би ојачали свој легитимитет. Црква подржава конзервативне и традиционалне вредности, противи се либералној социјалној политици и утиче на национално законодавство, образовање, културу и друштвене вредности. Дуготрајна транзиција од комунистичке владавине ка демократском и плуралистичком окружењу променила је равнотежу црквене и државне моћи у корист цркве.

*Кључне речи*: Српска православна црква, државни органи, Србија, национални идентитет, транзиција

# From 1990 to the Present: Church and State in Serbia

The relationship between state authorities and the Serbian Orthodox Church (SPC) has dramatically evolved since the early 1990s. Initially, the Church supported the Milošević regime in the late 1980s to regain its social standing and promote Serbian national interests. However, as these ambitions became increasingly unattainable, the SPC recalibrated its stance, moving from alignment to open opposition to state authorities. With the advent of democratization in the 2000s, the dynamics began to shift anew, allowing the Church to expand its influence considerably in the public arena. Although the 2006 Constitution of Serbia established the secular state without an official religion, the SPC continues to play a crucial role in shaping public discourse, particularly on issues of national identity, asserting itself as one of the foremost institutions in the country. Political leaders recognize SPC's moral and cultural authority, participate in church events, and seek church blessings for political initiatives to strengthen their legitimacy. The Church supports conservative and traditional values, opposes liberal social policies, and influences national legislation, education, culture, and social values. The long–term transition from communist rule to a more democratic and pluralistic environment has shifted the balance of church and state power in favor of the church.

*Key words:* Serbian Orthodox Church, state authorities, Serbia, national identity, transition

## УВОД

Однос између цркве и државе у Србији прогресивно се мењао од 1990. године, као последица политичких преокрета и друштвено-економских промена. Овоме је претходило скоро четрдесет година маргинализације цркве. После Другог светског рата, Српска православна црква (СПЦ) суочила се са значајним изазовима. Они су, делом, произилазили из ратних последица, девастације њених материјалних ресурса, одсуства међународне подршке и оптужби нових власти за тзв. српски хегемонизам. На приступ југословенских власти религији није утицала само комунистичка идеологија, већ и трендови секуларизације које је у европским друштвима покренула још Француска револуција (Remon 2017). Нова политика резултирала је суштинским трансформацијама, укључујући одвајање цркве од државе и школе од цркве, као и раскидање историјски блиских веза СПЦ са

политичком елитом. Комунистичка партија Југославије сматрала је веру политичким питањем, што је довело до репресије над Црквом, посебно у периоду до половине педесетих година. СПЦ национално питање није посматрала као независно политичко питање, већ као аспект вере, доживљавајући успостављање федеративне Југославије као одузимање суверенитета и националног идентитета (Radić 2005). У послератној ери, верске заједнице су, иако искључене из друштвених и политичких сфера, задржале своју аутономију, легитимитет и историјску функцију као чувари националног идентитета. У почетку су овај идентитет неговале као облик отпора, али како је национализам растао, све отвореније су се враћале својој традиционалној улози „чувара душе нације" (Alexander 1983; Gaćeša 2007–2008). СПЦ је имала важну улогу у политичкој и културној опозицији у југословенском друштву, обезбеђујући легитимитет делу национално оријентисане интелигенције. Неговала је национални континуитет, култ националних и верских величина, ћирилицу, традиционалне обичаје и вредности и истицала православље као културну и националну посебност српског народа (Radić 2016). Упркос настојањима да се то спречи идеолошким нападима и повратком конзервативних партијских кадрова седамдесетих и осамдесетих, југословенска соци-економска криза довела је до оживљавања поверења у веру и цркву. Процес атеизације, који је имао дубоке последице у традиционално православним областима, кренуо је у супротном правцу (Đorđević & Đurović 1993; Đorđević 1988). Фокус се померио са традиционалних неслагања са властима око изградње храмова на расправе „о сукобу између православља и увезеног материјализма", а гласови о „трагичном положају српског народа у Југославији" све више су преовладавали. („Povratak bogova" 1986). Од раних осамдесетих српска политичка елита отворено је флертовала са верским вођама, што је продубљено доласком на власт Слободана Милошевића. Иако је СПЦ имала чврсте антикомунистичке ставове и сматрала да је југословенска држава „тамница српског народа" (*Glas Crkve* 4, 1988) и даље је постојала амбивалентност у погледу српског националног јединства које је та држава пружала (Radić 2016, 261).

Комунистички режим у Југославији није успео да изгради политичке структуре за регулисање међу-групних односа и неговање грађанског идентитета, што је довело до слабе централне власти и етничких подела (Sotiropoulou 2004). Католичке, исламске и православне верске институције подржавале су националистичке покрете десног центра. Марксизам није био у потпуности асимилован, што је довело

до разочарања идеалистичким обећањима социјалне правде и материјалног просперитета. Пропаст југословенског марксизма оставила је интелектуалну празнину коју је попунио етос национализма (Simic 2002). Етничке заједнице су искористиле историјске реминисценције и сукобе за постизање националне еманципације (Gavrilović, Jovanović & Todorović 2016). После 50 година социјализма, национална свест је поново распламсала националне митологије. Српски национални митови постајали су све важнији крајем осамдесетих, поспешени економским тешкоћама југословенске државе (Nedeljković 2006; Moon 2018). Етничка припадност све више постаје кључни фактор политичке мобилизације и хомогенизације, посебно у остваривању обновљених територијалних захтева, од 1985. године, када се поново поставља питање српског политичког и културног уједињења (Pavković 1998, 512–513; Roudometof, Flora & Szilagyi 2005; Vujačić 2015).

Догађаји на Косову и Метохији (КиМ) разоткрили су промене унутар православља, наводећи млађе теологе да траже већу црквену активност и повратак традиционалним решењима егзистенцијалних проблема. Временом се почело размишљати и о враћању позиције коју је некада имала СПЦ у политичком смислу. Упркос противљењу политизацији Цркве, део свештенства и епископата покретао је проблеме и нудио решења за српско национално питање, државно уређење, црквени положај и односе са Западом и Истоком. СПЦ је 1984. године добила дозволу за изградњу храма Светог Саве на Врачару и новог Богословског факултета. Исте године у делу штампе су упућене и прве божићне честитке верницима. Од 1981. уочава се отворено опозиционарство неких свештеника и теолога према врху СПЦ, образложено недовољном енергичношћу у односу на власти. Априла 1982. године 21 свештеник је потписао „Апел" највишим државним органима Србије, Сабору и Синоду СПЦ, којим се позива на одбрану духовног и биолошког бића српског народа на КиМ. Ово је означило почетак нове појаве у цркви, слања петиција унутар и ван цркве и наглашавања разумевања улоге и значаја светског јавног мњења. Група епископа СПЦ посетила је Конгрес САД и Стејт департмент, тражећи интервенцију у вези са КиМ. Патријарх Герман је лично оптуживан због недовољног деловања Цркве против атеизма, ћутања о Косову и блиских веза СПЦ са режимом (Radić 1995, IV).

Почетком осамдесетих година прошлог века стање на КиМ је било истакнута тема у црквеним публикацијама које су извештавале о страдању српског народа. Атанасије Јевтић је 1983. објавио фељтон у листу *Православље* под насловом „Од Косова до Јадовна", повлачећи

паралеле са страдањем српског народа у разним деловима Југославије (Radić 1995, V). Јевтић је 1985. године тврдио да српске власти треба да пруже конкретније информације о ситуацији на Косову. Као директна последица неговања уверења о постојању „свеопштег заштитника православних", руски патријарх Пимен одушевљено је поздрављен на Косову 1984. Уредништво *Гласа Цркве* је 1987. отворено захтевало од епископата да Сабор, који је те године заседао у Пећкој патријаршији, донесе јасан програм рада у вези са Косовом. И поред све већег незадовољства, врх СПЦ и државна власт још увек међусобне односе оцењују као „добре и у складу са Уставом и законима". Владике су, међутим, незванично говориле да се ова оцена односи само на СР Србију, док су у другим републикама постојале тешкоће и неспоразуми са властима (Radić 1995, V–VII).

СПЦ је од средине осамдесетих година 20. века истицала значај вере и признавања идентитета православних хришћана, позивајући Србе да иду у цркву, крштавају децу и враћају се црквеним обредима. *Глас Цркве* је 1989. године за Видовдан изнео „Предлог српског црквено-народног програма" у којем је наглашено одмрзавање односа између Српске цркве и српске политике и потреба да јака Црква попуни празнину насталу њеним занемаривањем у друштву (*Glas Crkve* 3, 1989).

Црква је себе видела као браниоца православља на граници исламског напада на Европу и римокатолицизма на источно хришћанство (Powers 1998). Сматрала је себе главним носиоцем аутентичног националног идентитета, који је готово сакрализовала (*Glas Crkve* 1, 1991). Поистовећивање судбине српског народа са судбином Христовом честа је тема у посланицама и саопштењима СПЦ (*Glasnik SPC* 4, 1995; *Pravoslavlje*, 674, 15. 4. 1995; Marković 1998, 29). Деловање Цркве било је засновано на синтези учења Николаја Велимировића и Јустина Поповића чији су текстови били све присутнији у црквеној штампи. Редакција *Гласа цркве* је 1987. године отворено захтевала од Сабора СПЦ да канонизује Николаја Велимировића (*Pravoslavni misionar* 3, 1982; 4, 1985; *Glas Crkve* 3, 1985; 3, 1986; 3, 1987; *Hrišćanska misao* 6–8, 1993; *Politika,* 26. 9. 1994) и да заштити његово име и дело од напада у штампи.[1]

[1] СПЦ је донела одлуку 1985. о забрани снимања у сакралним објектима због „лошег представљања православних свештеника у неким телевизијским драмама". Другом одлуком је за непожељну особу проглашен секретар Комисије за однос СИВ-а са верским заједницама, Радован Самарџић, због једне његове изјаве у штампи. Синод је марта 1986. упозорио свештенике да не контактирају са новинарима који су лоше писали о цркви (*Pravoslavlje,* 430, 15. 2. 1985).

„Збијање српских редова или хомогенизација", промена Устава Србије, којим су матици поново прикључене покрајине, прославе шестогодишњице боја на Косову, као и поновљена прослава у манастиру Крки, означени су у круговима СПЦ као „најзначајнији догађаји у новијој историји српског народа". Ти догађаји тумачени су као обнављање изворног духовног предања, повратак културне и националне свести, „буђење балканског џина" и отрежњење српског народа. Са страница црквене и друге штампе, црквене личности, интелектуалци, културни и јавни радници, унисоно поздрављају активности српског руководства и траже преиспитивање даљег заједничког живота са осталим југословенским народима (Radić 1995, X).

Од половине осамдесетих година црквена штампа све више говори и о страдању Срба у НДХ и концентрационом логору Јасеновац. Темама о геноциду над српским народом придружују се и написи о актуелној угрожености српског народа у Хрватској, па и Босни и Херцеговини (БиХ). У званичном саопштењу са заседања Сабора 1987. године први пут се употребљава реч геноцид и када се означава оно што се дешава са српским народом на Косову и у деловима југоисточне Србије (Radić 1995, VIII). Током 1988. године, мошти кнеза Лазара пренете су на Косово поводом обележавања 600- годишњице Косовске битке, а епископ шабачко-ваљевски Јован употребио је први пут израз „небеска Србија" да опише српско царство на небу, тврдећи да су Срби од кнеза Лазара својим жртвама створили небеску Србију, која је прерасла у највећу српску државу (*Teološki pogledi* 1–2, 1988, 8). Самој прослави на Газиместану 28. јуна 1898. године, присуствовао је цео врх СПЦ на челу са патријархом Германом (Čolović, 2012).

## ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ (деведесете)

Током 1990. године, дошло је до првог ТВ преноса Божићне литургије из Саборне цркве, одржани су Светосавски бал и Светосавска академија у центру „Сава" као и прослава Ускрса. Али први пут се дешава и да група студената Богословског факултета спречава приказивање једне позоришне представе, посвећене Св. Сави, која је потом скинута са репертоара („Niste vi veći Srbi od mene" 2023). У јавност се враћају и неке личности и симболи који су годинама били табу теме или се чак њихово помињање означавало као непријатељска делатност против државе, а које је СПЦ подржавала (чланови династије Карађорђевић, Дража Михаиловић и Милан Недић) (Radić 1995, XV).

Нови Устав Републике Србије, који је био на снази од 1990. до 2006. године, гарантовао је слободу вероисповести, омогућавајући верским

заједницама да слободно обављају верске послове, оснивају школе и добротворне организације, уз могућност да им држава материјално помаже, али оне су остале одвојене од државе (Ustav Republike Srbije 1990). Слободан Милошевић владао је Србијом више од једне деценије, мешајући радикални национализам са социјалистичком идеологијом, представљајући своју политику као заштиту српског народа и манипулишући патриотизмом и национализмом. Црква је у почетку подржавала његов режим, али су црквени лидери постајали све незадовољнији позивајући на потребу суштинске ревизије политике према цркви (Radić 1995, XII). Тражили су повратак културним коренима, враћање верске наставе у школе и Богословског факултета у састав Универзитета, увођење светосавља као основе друштвеног живота, признавање верских празника и повратак црквене имовине. Уговор о преносу управљања Игумановом палатом у Београду потписан је 1991. године, али је председник Милошевић одбио да потпише закон којим се СПЦ враћа имовина по Закону о национализацији (Radić 1995, XIII). Захтеви су понављани и наредних година без решења. Министарство просвете Републике Србије у мају 1997. године забранило је да прославе Светог Саве у школама има верски карактер, што је СПЦ протумачила као покушај поновног увођења комунизма (*Glasnik SPC* 1, 1996; 5, 1997; 11, 1997; *Pravoslavlje* 691, 1. 1. 1996; *NIN,* 13. 11. 1997).

У мају 1990. године Сабор СПЦ затражио је ексхумацију жртава Другог светског рата и њихово достојанствено сахрањивање. Током наредних месеци уследили су извештаји из Босне и Херцеговине и Хрватске о опелима над жртвама геноцида, вађењу костију и њиховом поновном сахрањивању (Radić 1995, XIII). Црква је изражавала забринутост због „скоро окупационих услова" у којима су живели Срби у Хрватској, оптужујући хрватске власти да занемарују ову ситуацију. Римокатоличка црква у Хрватској критикована је због тенденције да игнорише присуство Срба у Хрватској. Децембра 1990. године СПЦ је добила новог патријарха Павла (Стојчевића), због дуготрајне болести Германа Ђорића. Већ јануара 1991. нови патријарх је протестовао због одлуке Скупштине Србије да се Божић не слави као државни празник, а 7. марта 1991. је посетио шефа југословенске државе, др Борислава Јовића, да разговара о положају Срба у Хрватској. Редовно заседање Сабора СПЦ у мају 1991. имало је на дневном реду стање у САО Крајини и Хрватској (Radić 1995, XIII).

Београд је у марту 1991. био сведок првих великих демонстрација против режима Слободана Милошевића. Студентско окупљање

код Теразијске чесме посетио је и сам патријарх позивајући их да се разиђу. Дан касније, патријарх се извинио, наводећи да је имао погрешну информацију о потенцијалној тучи студената и присталица Слободана Милошевића. Атанасије Јевтић, будући владика, отворено је критиковао Милошевића што је извео војску на улице и „терорисао српску децу" (Miladinović 2019).

У јулу 1991. године, лидери политичких партија из Србије и српских националних партија у БиХ и Хрватској састали су се у Патријаршијском двору у Београду како би разговарали о интересима и циљевима српског народа. Група епископа посетила је Српски центар за обуку добровољаца у Ердуту и састала се са вођом паравојне формације Жељком Ражнатовићем Арканом који је у то време изјављивао да је патријарх Павле његов „врховни командант" (Skrozza 2005). Патријарх је у октобру 1991. послао писмо лорду Карингтону, председнику Међународне конференције о Југославији, у којем се наводи да Срби не могу остати део независне Хрватске, већ да морају да дођу под заједнички кров са Србијом. Слично писмо упућено је и председнику и учесницима Мировне конференције у Хагу. Делегација СПЦ посетила је потпредседника Председништва Југославије и председника Србије, позивајући их да не дозволе да се српском народу намеће „најтрагичније решење њиховог питања" (Radić 1995, XIV).

Јануара 1992. године са ванредног заседања Сабора СПЦ упућена је порука у којој се архијереји залажу за слободу и права српског народа у БиХ и српским крајинама и поручују:

> „Ничије погодбе са носиоцима власти у Србији, која нема мандат да иступа у име читавог српства, или са органима југословенске федерације, или са командујућим структурама југословенске војске, не обавезују српски народ као целину, без његове сагласности и без благослова његове духовне Матере, Православне српске цркве". У поруци се подржава „захтев народа у БиХ за слободан живот и самосвојно политичко организовање" (*Pravoslavlje* 598, 1992, 5).

Црква није признавала границе између југословенских република и наставила је са нападима на режим на основу неиспуњених захтева, антикомунизма и незадовољства пажњом и помоћи коју су Србија и Црна Гора пружале народу у БиХ. Митрополит Амфилохије залагао се за „уједињење српских земаља", (Duga, од 12. 4. до 25. 04. 1992), а црквена штампа је писала о „Србији угроженој од читавог Запада" и водећој улози „папских послушница Италије, Аустрије и

Немачке" у нападу на Србе (Radić 1995, XVIII). Црква је 1993. године поново критиковала режим и позивала га да уступи место бољима, изражавајући незадовољство попустљивошћу режима према међународној заједници, посебно у вези са дешавањима на другој страни Дрине. То је потврђено апелом јавности епископа Атанасија Јевтића упућеним на Видовдан 1993. године, а поводом „жртвовања Источне Херцеговине" у преговорима са хрватском страном и у разним варијантама Венс–Овеновог плана. Са ванредног заседања СПЦ у Острогу у октобру 1993. године, поручено је да „ничија столица није важнија од судбине и слободе целог народа" и да „нико нема монопол над народом и будућношћу деце" (Radić 1995, XVIII).

Црквена штампа је све чешће са нескривеним симпатијама писала о односу српских власти преко Дрине према СПЦ. У априлу 1993. митрополит дабробосански Николај Мрђа саопштио је да генерал Младић прихвата све његове предлоге (*Duga* од 24. 4. до 7. 5. 1993), а почетком 1994. године Радован Караџић је однос цркве и државе описао као изванредан (Srpski Sion 1, 1994). Патријарх Павле је посетио Пале, благосиљајући Караџића и Младића и позивајући их да одбаце Венс–Овенов мировни план. Архијерејска конференција СПЦ је 5. јула 1994. одбацила предложене мапе плана Контакт групе и позвала на референдум о будућности народа. Представници Цркве присуствовали су Скупштини Републике Српске на којој се одлучивало о прихватању мировног плана Контакт групе о БиХ (Radić 1995, XXII). Након што је Влада СРЈ одлучила да прекине односе са РС, хитно се састао Сабор СПЦ. Патријарх Павле је покушао, али није успео да посредује у помирењу. У мају 1995. године, Црква је издала Меморандум којим осуђује кршење људских права српског народа у Хрватској, оптужујући међународну заједницу за саучесништво са хрватском војском у масакру невиних људи у западној Славонији (Radić 1995, XXIII). Сабор СПЦ позвао је јавност да се не признају „вештачке" границе Хрватске и БиХ, јер би то значило накнадно озакоњење акта насилне сецесије на штету српског народа (*Svetigora* 38–39, 1995). У августу 1995. Радован Караџић и руководство босанских Срба пристали су на дипломатске преговоре и предају овлашћења Слободану Милошевићу. Он је тражио од патријарха Павла да потпише ауторизацију коју су му дали босански Срби (Radic, Vukomanovic 2014, 183). Синод је изразио забринутост због Дејтонског споразума и прогласио потпис патријарха Павла неважећим што је нешто касније потврдио и Сабор СПЦ. Патријарх Павле је 1997. године благословио и потписао декларацију против геноцида над српским народом у Хрватској

и БиХ, као и декларацију о обустављању поступка Хашког трибунала против др Радована Карацића (Radić 2000). Ипак, поглавар СПЦ је марта 1999. године посетио епархију загребачко-љубљанску и целе Италије и том приликом се срео са највишим државним и црквеним личностима у Републици Хрватској и Словенији. Ово је била прва његова посета Хрватској од почетка ратних сукоба у некадашњој Југославији. Патријарх је поручио Србима у Хрватској да не треба да имају дилеме око опредељења за поштовање хрватског Устава и закона (Radić 2016, 265).

Косово и Метохија остају значајно питање за СПЦ током деведесетих година са покушајима интензивнијег деловања на међународном плану. У јануару 1997. године Свесрпски црквено-народни сабор у Приштини оптужио је режим за погрешну и деструктивну политику, а председнику Милошевићу је ускраћено право да преговара о судбини КиМ. Владика Артемије (Радосављевић) писао је Синоду СПЦ, позивајући на хитну одбрану Косова и захтевајући конкретне мере да се спречи понављање судбине Републике Српске Крајине и Републике Српске. У новембру 1998. године, Српски црквено-народни сабор је одлучио да КиМ остају неотуђиви део територије Србије, а председнику Милошевићу је поново речено да нема право да преговара или потписује споразуме или планове у име Срба јужне покрајине. У фебруару 1999. године ванредна епископска конференција била је фокусирана на учешће СПЦ на мировној конференцији у Рамбујеу. Патријарх Павле је замолио француског министра спољних послова да дозволи делегацији СПЦ учешће на конференцији али, иако су били присутни у Паризу 1999. године није им било дозвољено да присуствују преговорима у Рамбујеу. Након Кумановског споразума у јуну 1999. године, Синод СПЦ поново позива на оставку Слободана Милошевића. Владика Артемије се противио подели Косова, али је подржао напоре за кантонизацију и потписао је 2. јула заједничку изјаву са лидером ОВК Хашимом Тачијем у којој се залаже за помирење. Ово је изазвало оштру реакцију београдских медија, а насиље над косовским Србима је ескалирало. Владика Артемије и Момчило Трајковић, председник Српског покрета отпора КиМ, апеловали су на УН и Кфор, захтевајући прекид насиља и упозоравајући да ће наставак агресије зауставити започету сарадњу са албанском страном (Radić 2000).

После бомбардовања СРЈ 1999. године, СПЦ је наставила праксу отвореног иступања против режима коју је започела три године раније (*NIN*, 15. 7. 1999). Црква је 1996. подсетила све странке и ор-

гане власти да се придржавају демократског понашања и прихвате слободно изражену вољу народа на изборима. Поводом студентских демонстрација које су избиле због крађе на локалним изборима, патријарх је послао поруку 21. децембра 1996. године у којој их благосиља и поздравља достојанствен начин на који изражавају свој протест. СПЦ је са ванредног заседања истог месеца упутила поруку у којој је осудила понашање режима („Crkva u vrtlogu političkih previranja." 1997). Светосавска литија, 27. јануара 1997. године, праћена масом људи коју је предводио патријарх Павле, довела је до повлачења кордона полиције после 178 часова. (Miladinović 2019) Патријарх Павле је августа 1999. још једном затражио од председника Милана Милутиновића оставку владе и подржао формирање прелазне владе. Он је митинг опозиције на празник Преображења у Београду оценио успешним и сагласио се са формирањем привремене владе која би отворила пут економском опоравку и демократским изборима. Државни медији су истовремено извештавали о сарадњи државних органа и СПЦ, а патријарх Павле је 29. новембра присуствовао пријему поводом Дана Републике. Његово присуство и честитке председнику наишле су на оштре реакције међу опозиционим политичарима и унутар саме Цркве. Владика Артемије упутио је патријарху писмо у коме га је отворено критиковао рекавши да „учвршћује расклиматани престо Упропастителя" присуством прослави која је уприличена у част укидања монархије (*Danas*, 7. 12. 1999). Владајући режим оптужио је СПЦ за политиканство, бављење секуларним пословима и уништавање Цркве због политичко-страначке манипулације (Radić 2000).

Упркос томе што је СПЦ инсистирала на унутрашњем јединству, постојале су значајне разлике између епископа у погледу њихових ставова према режиму и политичком ангажовању Цркве. Поред епископа Артемија (коме је епископски чин одузет 2010. године, а 2015. је изопштен из Цркве), други велики критичар режима, владика Атанасије Јевтић повукао се у јесен 1999. из здравствених разлога (*NIN*, 30. 9. 1999). Са друге стране, Филарет (Мићовић, епископ милешевски од 1999), сликао се за време рата у Хрватској 1991. са митраљезом, на ТВ-у је показивао лобању убијеног детета, а био је познат и као организатор прикупљања хуманитарне помоћи (мада је око овог посла за његово име везано низ махинација) (Ćirić 1999; Kostić 2007; Gligorijević 2016). Пружао је пуну подршку властима и сматрао је да Црква не треба да се меша у политику. У октобру 1999. године епископа милешевског примио је у Влади Србије потпредседник Војислав

Шешељ. Владика је том приликом рекао да је међу неким свештеницима било некоректних и непромишљених изјава и поступака и поновио да Црква мора да буде изнад свих дневнополитичких догађаја (Radić 2000).

## ТРАНЗИЦИЈА У ДЕМОКРАТИЈУ (двехиљадите године)

Српска православна црква је добила значајну подршку власти СРЈ после 5. октобра 2000. године. Канцеларија за верску наставу при Патријаршији саопштила је већ у јесен 2000. године да би држава морала да прогласи православље државном вером, захтевајући да се земља верификује као православна држава. У новембру 2000. СПЦ је поново захтевала увођење веронауке као редовног предмета у школама, а неколико месеци касније и укидање републике и обнову монархије. Почетком 2001. године Црква је покренула иницијативу за „редефинисање односа цркве и државе", о чему је било речи на састанцима председника Војислава Коштунице и патријарха Павла. У септембру 2001. влада је донела уредбу о увођењу веронауке у школе (Miladinović 2019). Међутим, неколико невладиних организација и приватних адвокатских канцеларија уложило је жалбе на уставност те одлуке, јер је пре доношења новог устава Србије уредбом био дефинисан статус седам традиционалних верских заједница (*O čemu Crkva (ne) može da se pita*, 2005).

Свештеници су убрзо интегрисани у војне организације. Већ крајем децембра 2000. године Управа за морал Генералштаба Војске Југославије организовала је округли сто на којем се позива на „увођење вере у Војску". Постављен је епископ за сарадњу с војском (Порфирије), који је у априлу 2002. године предводио војну посету манастиру Хиландару (Skrozza, 2002). У манастиру Ваведење код Чачка је 2004. организовано и прво колективно крштење официра и војника једне војне јединице у Србији (*O čemu Crkva (ne) može da se pita*, 2005).

Министар вера Републике Србије, Војислав Миловановић, изразио је, на пријему који је Влада Републике Србије приредила за чланове Синода 15. маја 2001. године, задовољство, што је после толико година поново успостављена симфонија државне и црквене власти. На пријему који је 29. јануара 2002. године приредио Синод СПЦ, исти министар предао је патријарху Павлу и члановима Синода извештај о раду Владе у првих годину дана рада (*O čemu Crkva (ne) može da se pita*, 2005).

Одлуком Владе Србије 9. јануара 2004. године, поништено је решење владе НР Србије од 15. фебруара 1952. и Богословски факултет је

поново враћен у састав Универзитета у Београду (Novaković 2007, 74–75). Закон о правном положају верских заједница СР Србије из 1977. године укинут је 1993. године, остављајући нерешене односе између државе и цркава и верских заједница. Влада је 2004. године израдила Преднацрт закона о слободи вероисповести, црквама, верским заједницама и верским удружењима, којим су били предвиђени велики уступци Цркви, али је повучен због реакције јавности. Закон о црквама и верским заједницама Републике Србије усвојен је 2006. године, али је и он наишао на бројне критике („Zakon o crkvama i verskim zajednicama. 2006; Đurić, 2013). Уставни суд одбио је предлоге и иницијативе за оцену уставности Закона, потврђујући да у Србији постоји уставни однос кооперативне одвојености између државе и цркава и верских заједница (Đurić, 2013, 45). Потом је донет Закон о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама, (*Sl. Glasnik RS*, 46, 2006) а исте године и Устав Републике Србије који у члану 11 Устава проклamује: „Република Србија је световна држава. Цркве и верске заједнице су одвојене од државе. Ниједна религија не може се успоставити као државна или обавезна" („Ustav Republike Srbije" 2006, 2021).

Након октобарских догађаја 2000. године, религија и црква су прогресивно добијале медијску пажњу и све већи значај у јавном животу. Верска питања су заузела своје место у државним и приватним медијима, а број црквених радио и ТВ станица је порастао. СПЦ се активирала и на подручју социјалног и добротворног рада.[2] Утицај на световна питања и захтеве за културним моделом проистеклим из православне вере и националног искуства био је све присутнији. Политичка елита је Цркву сматрала извором легитимитета, ефикасним оруђем власти и симболом за успостављање новог националног, групног и индивидуалног идентитета. Председник Србије Борис Тадић је изјавио марта 2005. године да

> „ако црква и није део државе, имајући у виду политичка кретања у којима смо, црква је сасвим сигурно део друштва и треба да се пита о многим веома важним питањима живота појединца и живота друштва" (*О чему Crkva (ne) може da se pita SPC*, 2005, 3).

[2] У оквиру СПЦ делује неколико добротворних фондација: Човекољубље, Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско–карловачке, Милосрдни фонд Свети Василије Велики, Добротворна установа Епархије бачке Владика Платон Атанацковић и др. („Pravoslavna Crkva i milosrdni rad."). СПЦ је од 2023. започела и пројекат у коме су добровољци ангажовани на Клиници за кардиохирургију у Београду („Religija i humanost" 2024).

Међутим, социолози религије приметили су да нагли пораст изражавања верске идентификације није био доказ распрострањене активне религиозности, иако се већина слагала да је дошло до растућег тренда верске трансформације.[3]

СПЦ се истовремено после 2000. суочила са озбиљним критикама због свог политичког деловања, посебно због промовисања клерикализма, национализма, монархије, противљења европским интеграцијама,[4] секуларизацији, просвећености, екуменизму, верском и друштвеном плурализму, равноправности жена, абортусу и правима сексуалних мањина (Anđelković 2020). Зауставила је 2009. Закон о забрани дискриминације, јер се у њему забрањује дискриминација на основу сексуалне оријентације („Vlada povukla Predlog" 2009; „Crkva protiv zakona o diskriminaciji." 2009; „Vlada za usklađivanje predloga" 2009). Црква се залагала и за рехабилитацију српских сарадника из Другог светског рата, Димитрија Љотића и Милана Недића („Pomen mrtvim fašistima" 2009; „Davanje pomena fašisti Ljotiću" 2017). Екстремистичке групе и параклерикалне организације, попут Отаџбинског покрета Образ, Светог Јустина Филозофа и Српског сабора Двери, ојачале су почетком 21. века, тежећи стварању „православног јавног мњења" уз подршку СПЦ. Упркос критикама, Црква је остајала институција којој се у високим процентима верује у Србији.[5]

Синод СПЦ је 2004. године позвао српске политичке факторе да не позивају косовске Србе да учествују на изборима за локал-

[3] У јеку ревитализације религије дошло је до огромног пораста броја декларисаних верника. Према емпиријским истраживањима, декларисање религиозности у Србији се променило од средине 1990–их посебно међу Србима који су у време једнопартијског система били одвојени и од институционалне религиозности и од духовних наратива (Raković, Blagojević 2014; Radić & Vukomanović 2014).

[4] Маја 2003. на сабору Српске православне омладине усвојена је тзв. Студеничка декларација Атанасија Јефтића, којом се критикују европске интеграције и европска култура у целини, а они који се залажу за Европу се називају евросналовцима (Lukić & Vuković 2005).

[5] Према истраживањима CeSID-а из 2007. године: „Црква је годинама већ установа од највећег, готово неспорног моралног и, истовремено, неполитичког или надполитичког угледа и ауторитета међу грађанима Србије. Ни повремене, спорне „екскурзије у политику" нису битније угрозиле висок рејтинг и третман цркве као националне институције" (*Stanje demokratije u Srbiji* 2014). Истраживања из 2013. показала су први пут од 2000. године, да опада број људи који имају позитивно мишљење о СПЦ. Црква тако више није била институција од највећег значаја, већ је то место препустила Војсци Србије (Apostolovski 2013). Слично је установило и истраживање CeSID-а из децембра 2017 (*Javno mnenje Srbije* 2017).

не власти. Међутим, председник Србије Борис Тадић упутио је тај позив косовским Србима, што је критиковано као „издаја председника наше матичне државе" (*O čemu Crkva (ne) može da se pita SPC*, 2005). Црква је и даље имала кључни фокус на питању КиМ, наглашавајући српско историјско право кроз своје медије. Владика Артемије је 2004. године апеловао на Конгрес САД да не подржава независност КиМ. Етничко насиље на Косову и Метохији 17. марта 2004. године имало је за последицу, поред губитка људских живота и новог таласа расељавања Срба из ове покрајине, уништење великог броја православних цркава и храмова од историјског значаја. То је довело до анти–исламске реакције у Србији и напада на исламске верске објекте (Vasić 2004). У поруци Сабора СПЦ о косовским преговорима из новембра 2005. године, јавно се упозоравало да би „чин отимања КиМ од Србије ма колико био прикривен имао суштински карактер окупације" (*Danas*, 5–6. 11. 2005, 3). СПЦ је наставила да брани политику отпора Србије признању Косова, противећи се сваком компромису и позивајући Србе да се уздрже од политичког учешћа у тамошњим институцијама. Дискурс СПЦ о Косову позајмили су српски политичари, користећи метафору Јерусалима (Đorđević 2010).

## СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ДРЖАВНА КОНСТРУКЦИЈА НАЦИОНАЛНОГ НАРАТИВА

Патријарх Павле преминуо је у новембру 2009. године, а наследио га је Иринеј Гавриловић који је био српски патријарх од 2010. до 2020. године. Од прве беседе на устоличењу за патријарха, Косово је било стално присутна тема у његовим обраћањима. Са доласком Српске напредне странке на власт 2012. године Александар Вучић је именован за првог потпредседника владе и председника странке. Био је један од кључних учесника у дијалогу Београда и Приштине, реализованог уз посредовање Европске уније. Након што је Србија потписала Бриселски споразум са представницима Косова, Александар Вучић је 1. јула 2013. први пут посетио Патријаршију. Састанак је уследио након веома оштрих критика које су поједини епископи упутили Влади Србије поводом потписивања овог споразума (Izveštaj Helsinškog odbora 2023, 63). Пред медијима се тада са Вучићем појавио епископ бачки Иринеј и обојица су констатовали да црква и држава имају различите ставове по одређеним питањима (Miladinović 2019). Пет година касније патријарх је оценио да се Вучић „лавовски бори за Косово и Метохију" а крајем 2019. доделио му је највише

црквено признање – Орден Светог Саве првог реда.[6] Када је 2020. године под покровитељством америчког председника Доналда Трампа потписан тзв. Вашингтонски споразум, патријарх Иринеј је поновио да се ништа није променило у ставу СПЦ и да једини договор који СПЦ признаје јесте онај у којем су КиМ у саставу Србије (Anđelković 2020; Miladinović 2019).

СПЦ је током претходних двадесетак година критикована од левичарских и либералних интелектуалаца (Karabeg 2009) и дела невладиних организација због непомињања српских ратних злочина, као и због директне заштите у јавности оптуженика за ратне злочине (који се, бар у неким круговима СПЦ, и даље третирају као патриоте и јунаци). Када је 2005. откривен филм који приказује јеромонаха Гаврила из манастира Привина глава како благосиља војнике припаднике јединице Шкорпиони који су починили ратне злочине над муслиманима код Сребренице 1995. године, то је шокирало јавност. СПЦ је тек после десетак дана издала званично саопштење „Господе, не поновило се" („Jeromonah Gavrilo" 2005; „SPC osudila zločin" 2005; *O čemu Crkva (ne) može da se pita SPC*, 2005). У круговима СПЦ Хашки трибунал је доживљаван као зло, као нешто што је усмерено против српског народа (*O čemu Crkva (ne) može da se pita SPC*, 2005). Реакција Цркве на пресуде Младићу и Караџићу била је негативна, при чему је Црква показивала бригу за душе Слободана Милошевића и других хашких оптуженика.[7] Једног од њих, Војислава Шешеља, лидера Српске радикалне странке, по повратку из Хага, епископ милешевски Филарет је 2015. одликовао орденом Белог анђела у манастиру Милешева („Filaret odlikovao Šešelja" 2015; Petrović 2015). У јуну 2015.

[6] У мају 2019. године, седници Сабора СПЦ присуствовали су председник Вучић и председавајући Председништва БиХ Милорад Додик, а разговарало се о темама везаним за опстанак српског народа и усаглашавање државних и црквених ставова. Председник је потврдио да су се неке владике противиле његовој политици и да се митрополит Амфилохије побунио против његовог присуства. Неслагања међу епископатом било је видљиво и на свечаности уручења највишег црквеног признања председнику Србије у оквиру свечане академије поводом осам векова независности СПЦ у октобру 2019 *(Izveštaj Helsinškog odbora 2023*).

[7] Војислав Билбија, протојерej-ставрофор, настојатељ Ротердамске парохије Западно-европске епархије СПЦ, архијерејски намесник за Холандију био је и духовник Срба, хашких оптуженика. Обилазио их је у притворској јединици у Схевенингену и старао се о њиховом духовном стању. Према његовој изјави „сви хашки страдалници прихватили су православље" а посебно се истицао Здравко Толимир. Билбија је исповедао и Слободана Милошевића а служио је у Схевенингену и молитвени опроштај непосредно после његове смрти (Đorđević 2007; Jovanović 2016; Milević 2009).

године, Шешеља је митрополит Амфилохије одликовао орденом црногорског владара Петра II, одајући му признање „за храбре напоре да одбрани душу и част српског народа". Патријарх Иринеј је 2017. године примио Шешеља у Патријаршији, а 2022. године одликовала га је и епархија новограчаничко–средњозападноамеричка („Srpska pravoslavna crkva odlikovala osuđenog ratnog zločinca Vojislava Šešelja" 2022).

СПЦ последњих година добија значајна средства преко Управе за сарадњу са црквама и верским заједницама и додатна средства из државног буџета за невладине организације. Управа покрива пензијско и инвалидско осигурање свештеника, које годишње кошта преко два милиона евра. Међутим, Закон о рачуноводству („Zakon o računovodstvu i reviziji" 2006; „Zakon o računovodstvu" 2019, 2021) изузима цркве и верске заједнице од достављања финансијских извештаја, што отежава праћење њихових расхода (Izveštaj Helsinškog odbora 2023). Последњих година СПЦ поред верских објеката улаже средства и у градњу стамбених комплекса, у СПА центре, бањска лечилишта и хотеле („Srpska pravoslavna crkva i država"; Nova: Posle Novog Beograda 2024; Lajović 2022; „SPC gradi hotel" 2013). Током 2024. покренута је реконструкција виле на Дедињу у којој живи патријарх СПЦ. Вредност радова процењена је на око 650.000 евра („Kreće rekonstrukcija" 2024).

Државни органи наставили су да издвајају велика средства и за завршетак Храма светог Саве у Београду. Александар Вучић је 2020. изјавио да је за ове радове држава у последње три године уложила 43 милиона евра. (Anđelković 2020) Радове су подржали и руска држава и Руска православна црква. („Rusi će preobraziti Hram" 2015) Патријарх Павле и председник Србије Борис Тадић присуствовали су још у новембру 2004. у Москви добротворном концерту за изградњу храма Светог Саве у Београду (Velika donatorska večera za završetak Hrama Svetog Save 2004). Када је председник Русије Владимир Путин у јануару 2019. године боравио у званичној посети Београду, патријарх Иринеј и председник Вучић су му заједно показивали здање. Србија је у мају 2022. била једина европска држава која није увела санкције Русији због рата у Украјини. Председник Вучић се састао са патријархом и владикама да чује њихово мишљење, а они су већински били против санкција (Nova.rs 2022).

Две недеље након што је у Србији забележен први случај корона вируса у марту, патријарх Иринеј је први пут позвао свештенство, али и вернике, да поштују одлуке Владе Србије о мерама заштите. Ипак,

Црква није затворила цркве и храмове, нити је престала да држи литургије и да причешћује верни народ јер то, како су навели у саопштењу „представља основу вере у Бога живога". Током васкршњег поста у медијима је било доста полемика око тога да ли обред причешћа угрожава јавно здравље. Митрополит Амфилохије и патријарх СПЦ Иринеј преминули су од последица корона вируса (Anđelković 2020). Нови патријарх Порфирије (Перић) проглашен је 18. фебруара 2021. године. Изборни Сабор СПЦ у фебруару 2021. године прошао је, између осталог, у знаку полемике око утицаја „секуларних" институција на унутрашња питања Цркве, односно, избор поглавара СПЦ. Наводно због епидемиолошких мера, предлагало се, а на крају и реализовало, да се заседање Сабора одржи у крипти Храма Светог Саве, уместо у згради Патријаршије, као што је то био случај до тада. Како разлог за измештање званично није саопштен, остављен је простор за различите спекулације, међу којима су и сумње да је реч о „намери да се контролише читав процес" (Izveštaj Helsinškog odbora 2023, 69).

Убрзо се нови патријарх суочио са проблемима у црногорско-приморској митрополији. Црна Гора је прогласила независност 2006. године што у СПЦ није прихваћено благонаклоно. Када је црногорска влада 2019. године одлучила да црквену имовину пренесе са СПЦ на непризнату Црногорску православну цркву, избиле су тензије. Црногорски националисти су 2019. оптужили Србију да користи Цркву за промовисање српског идентитета и утицаја на црногорску политику. Тензије су ескалирале 2021. године у време постављања новог митрополита Јоаникија („Ključni trenutak" 2021). Ипак, 3. августа 2022. године црногорска влада и СПЦ су потписале Темељни уговор по коме се признаје континуитет правног субјективитета СПЦ и гарантује неповредивост права својине над манастирима, храмовима, зградама и другим непокретностима и просторима у њеном власништву (Radio Slobodna Evropa 2022). Друго спорно питање отворено скоро седамдесет година, а везано за Македонску православну цркву, решено је 5. јуна 2022. када је ова црква добила Томос о аутокефалности од патријарха Порфирија (Patrijarh srpski Porfirije 2022; Radic, Kalkandjieva 2023).

Од 2012. године у јавном говору представника власти све су присутнији идентитетски наративи и фокус на национално. Дан примирја у Првом светском рату активно се обележава од 2012. године, а Дан српског јединства, слободе и народне заставе установљен је 15. септембра 2020. Подигнути су нови споменици у циљу промоције

планиране културе сећања. Од избора патријарха Порфирија сарадња „две главе српског орла" (Izveštaj Helsinškog odbora 2023, 64, 81), уз неизбежно присуство члана Председништва БиХ, Милорад Додика је интензивирана. Од првог заседања Сабора СПЦ на челу с новим патријархом, у мају 2021. године, председник Србије приређује редовне пријеме за све архијереје. Уобичајено је и додељивање разноразних признања и ордења СПЦ. У септембру 2021. године, на Свечаној академији у Бањалуци, поводом Дана српског јединства, слободе и националне заставе, члан Председништва БиХ Милорад Додик поручио је да никад није било већег јединства између Републике Српске, Србије и СПЦ. Иако је СПЦ покушавала да се представи као над-политичка и над-идеолошка институција, само неколико дана након што је Синод упутио писмо епископима у коме се наводи да им је забрањено „уплитање у световне послове" и пружање подршке странкама и политичарима, почетком фебруара 2022. године, патријарх СПЦ појавио се у пропагандном предизборном споту Српске напредне странке (Živanović 2022). Половином јула и почетком новембра 2022. године, председник Вучић састајао се у Београду са патријархом Порфиријем и Милорадом Додиком да би размотрили кључна политичка питања. Блискост два световна и верског српског лидера симболизује се и изградњом меморијалног центра планираног у Доњој Градини, на северозападу Босне и Херцеговине, која је договорена почетком септембра 2021 (Izveštaj Helsinškog odbora 2023, 71). У марту 2024. у истом саставу је донета одлука о одржавању Васкршњег сабора Републике Србије и Републике Српске („Vučić posle razgovara sa Dodikom i Porfirijem" 2024). Председник Србије Александар Вучић и председник Републике Српске Милорад Додик присуствовали су и молебану у Храму Светог Саве на Врачару, уочи Вучићевог пута у Њујорк где је 23. маја у Генералној скупштини Уједињених нација била расправа о резолуцији о Сребреници („Rezolucija UN o Srebrenici" 2024). Коначно, владајуће структуре у Републици Србији и Републици Српској, уз подршку СПЦ, усвојиле су програм „Декларација о заштити националних и политичких права и заједничкој будућности српског народа", на Свесрпском сабору у Београду, 8. јуна 2024. Документ наглашава српски национални идентитет и правце политике, наглашавајући значај СПЦ у културном и духовном идентитету нације. Позива се на блиску сарадњу црквених и државних власти на очувању традиционалних хришћанских вредности (Deklaracija o zaštiti nacionalnih i političkih prava i zajedničkoj budućnosti srpskog naroda 2024).

## ЗАКЉУЧАК

После Другог светског рата, успостављањем социјалистичке Југославије, дошло је до одвајања цркве и државе. Држава је водила секуларну политику и настојала да ограничи утицај религије у јавном животу. Српска православна црква је, са осталим верским заједницама, маргинализована и подвргнута знатним ограничењима, укључујући затварање верских установа, одузимање имовине и финансијске тешкоће, укидање веронауке и прогон свештенства.

Пре него што се Југославија распала, СПЦ је осамдесетих година прошлог века постепено обнављала друштвени ауторитет и постајала све важнија у формирању новог националног идентитета. Црква је неко време подржавала Милошевићев режим у нади да ће јој повратити жељени друштвени статус. Такође је веровала да ће сукоби из деведесетих и рат на Косову и Метохији резултирати остварењем српских националних интереса које је промовисала. Пошто су се ти циљеви показали неостваривим на оба нивоа, СПЦ је променила свој однос окрећући се отворено против државних власти.

Од демократских промена у Србији почетком двехиљадитих однос цркве и државе карактерише све већа улога СПЦ у јавном животу, посебно у моралним и културним дебатама. Уставом усвојеним 2006. године утврђено је да је Србија секуларна држава, да нема званичне вере и да су верске заједнице одвојене од државе. То не спречава СПЦ да утиче на јавни дискурс, посебно око питања националног идентитета, постајући једна од најутицајнијих институција у земљи. Истраживања јавног мњења у Србији често показују да Црква ужива значајно поверење и поштовање у јавности.

Политички лидери признају њен морални и културни ауторитет, учествују у црквеним догађајима и траже црквени благослов за политичке иницијативе како би ојачали свој легитимитет. Црква гласно подржава конзервативне и традиционалне вредности, повезујући се и са десничарским и националистичким фракцијама. Она се противи либералној социјалној политици и значајно утиче на национално законодавство, посебно у областима образовања, културе и друштвених вредности. Такође је кључна у одређивању календара државних празника, давању приоритета православним свечаностима и обликовању културе сећања која је везана за националне симболе и споменичко наслеђе, чиме настоји да оснажи своју улогу. Дуготрајна транзиција од комунистичке владавине ка демократскијем и плуралистичком окружењу променила је равнотежу црквене и државне моћи у корист цркве.

## Литература

Alexander, Stella. 1983. "Religion and National Identity in Yugoslavia." *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 3 (1): 1–19.

Đorđević, Dragoljub B. & Đurović, Bogdan. 1993. „Sekularizacija i pravoslavlje: slučaj Srba." *Gradina* 10–12: 219–224.

Đorđević, Dragoljub B. 1988. „Opšta socioreligijska i konfesionalna panorama stanovništva u SFRJ." *Religija, i društvo*. Zbornik tekstova. Beograd.

Đorđević, Mirko. 2010. *Kišobran patrijarha Pavla: kritika palanačkog uma.* Beograd: Peščanik: Čigoja.

Đurić, Vladimir. 2013. „Zakonsko uređivanje pravnog položaja crkava i verskih zajednica u Republici Srbiji: od osporavanja do unapređivanja." *Sveske za javno pravo*, 13: 43–55.

Gaćeša, Dijana. 2007–2008. "Fundamentalist Tendencies of Serbian Orthodox Christianity." Western Balkans Security Observer, 7–8*:* 65–81.

Gavrilović, Danijela, Jovanović Miloš & Todorović, Dragan. 2016. "Reconsidering Ethnicity and Dominant Religion in Serbia," *Godišnjak za sociologiju,* XII, 16: 7–29.

Lukić, Svetlana & Vuković, Svetlana. 2005. *Peščanik FM: Zašto se u crkvi šapuće?* Beograd: Fabrika knjiga.

Marković, Marko S. 1998. *Tajna Kosova.* Hrišćanska misao, 6, Srbinje–Beograd–Valjevo–Minhen.

Moon, Paul. 2018. "Reconstructions of Serbian National Identity in the Post–Yugoslav Era: A Thematic Survey." *Etnoantropološki problemi*, 13 (4): 1069–1089.

Nedeljković, Saša. 2006. „Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize." *Etnoantropološki problemi.* 1: 155–179.

Novaković, Dragan. 2007. „Državno zakonodavstvo o Bogoslovskom fakultetu." *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*. 2: 60–76.

*O čemu Crkva (ne) može da se pita SPC, država i društvo u Srbiji (2000–2005)*. 2005. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

Pavković, Aleksandar. 1998, "From Yugoslavism to Serbism: The Serb National Idea, 1986–1996." *Nations and Nationalism,* 4 (4): 512–513.

Powers, Gerard F. 1998. „Religion, Conflict and Prospect for Peace in Bosnia, Croatia and Yugoslavia." *Religion and the War in Bosnia.* Ed. Paul Mojzes. 3: 218–245. Scholars Press, Atlanta, Georgia.

Radic, Radmila & Kalkandjieva, Daniela. 2023. "The Macedonian Orthodox Church – Archbishopric of Ohrid. An Autocephaly in Progress." *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological*

*Studies*. Ed. by Edward G. Farrugia & S.J. – Željko Paša, S.J. 633–664 (= Orientalia Christiana Analecta 314–315). vol. I–II.

Radić, Radmila & Vukomanović, Milan. 2014. "Religion and Democracy in Serbia Since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church." Ed. by Sabrina P. Ramet. *Religion and Politics in Post–Socialist Central and Southeastern Europe: Challenges Since 1989*. 180–211. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Radić, Radmila. 1995. „Srpska pravoslavna crkva u poratnim i ratnim godinama (1980–1995). Crkva i „srpsko pitanje." *Republika*. 121–122: I–XXIV.

Radić, Radmila. 2000. „Crkva u politici i politika u Crkvi." *Srpska elita*. Beograd: Helsinške sveske. 39–83.

Radić, Radmila. 2016. „Srpska pravoslavna crkva tokom 90–ih." *Poznanskie studia Slawistyczne*. 10: 257–268.

Radić, Radmila.2005. *Država i verske zajednice 1945–1970*. I–II. Beograd: INIS.

Raković, Slaviša & Blagojević Mirko. 2014. „Od narodnog ka popularnom, političkom i doktrinarnom pravoslavlju: dinamika razumevanja 'pravoslavnosti' u Srbiji." Ur. L. B. Radulović & I. Erdei. *Zbornik radova „Etnos," religija i identitet: Naučni skup u čast Dušana Bandića.* 149–159. Beograd: Filozofski fakultet.

Remon, Rene. 2017. *Religija i društvo u Evropi. Sekularizacija u XIX i XX veku 1789–2000.* Novi Sad: Akademska knjiga.

Roudometof, Victor, Flora, Gavril & Szilagyi, Georgina. 2005. "Religion and national identity in post–communist Romania." *Journal of Southern Europe and the Balkans*. 7 (1): 35–55

Simic, Andrei. 2002. "Nationalism, Marxism, and Western Popular Culture in Yugoslavia: Ideologies, Genuine and Spurious." *Anthropology of East Europe Review*. 20 (2) :135–144.

Sotiropoulou, Angeliki. 2004. "The role of ethnicity in ethnic conflicts: The case of Yugoslavia." 1–11. https://www.files.ethz.ch/isn/26506/PN04.02.pdf

Vujačić, Veljko. 2015. *Nationalism, Myth, and the State in Russia and Serbia*. *Antecedents of the Dissolution of the Soviet Union and Yugoslavia*. New York: CUP. 314–321.

## Штампа

„Crkva u vrtlogu političkih previranja." 1997. *Naša borba.* Januar.

„Povratak bogova." 1986. *Duga*. April. 4–9.

„Vlada povukla Predlog zakona protiv diskriminacije." 2009. *Politika*. 5. mart.

Tasić, Jelena. 2005. „Mitropolit Amfilohije: Opelo majci Karadžića." *Danas*. 9. maj.

## Законске одредбе

„Ustav Republike Srbije iz 1990." 1990. https://www.rastko.rs/rastko/delo/11033
„Ustav Republike Srbije." 2006, 2021. *Sl. glasnik RS*, 98/2006 i 115/2021.
„Zakon o crkvama i verskim zajednicama." 2006. *Sl. glasnik RS*, 36.
„Zakon o državnim i drugim praznicima u Republici Srbiji." 2001, 2007, 2011. *Sl. glasnik RS*, 43/2001, 101/2007 i 92/2011. https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_drzavnim_i_drugim_praznicima_u_republici_srbiji.html
„Zakon o izgledu i upotrebi grba, zastave i himne Republike Srbije." 2009, 2023. *Sl. glasnik RS*, 36/2009, 10/2023.
„Zakon o računovodstvu i reviziji." 2006. *Sl. glasnik RS,* 46.
„Zakon o računovodstvu." 2009, 2021. *Sl. glasnik RS,* 73/2019, 44/2021.

## Интернет

„Crkva protiv zakona o diskriminaciji." 2009. 5. mart. https://www.blic.rs/vesti/politika/crkva-protiv-zakona-o-diskriminaciji/76m7msk
„Davanje pomena fašisti Ljotiću je posledica atmosfere koju generiše vlast." 2017. Beta. 29. april. https://www.blic.rs/vesti/drustvo/sds-davanje-pomena-fasisti-ljoticu-je-posledica-atmosfere-koju-generise-vlast/15p5y97
„Filaret odlikovao Šešelja ordenom Belog anđela." 2015. Mondo.rs, 27. januar. https://arhiva.vesti-online.com/Vesti/Srbija/466720/Filaret-odlikovao-Seselja-ordenom-Belog-andjela
„Jeromonah Gavrilo blagosiljao „škorpione" pre odlaska u Srebrenicu." 2005. 4. jun. https://www.b92.net/o/info/vesti/pregled_stampe?nav_id=169852.
„Ključni trenutak: Ovako su patrijarh Porfirije i mitropolit Joanikije doleteli na Cetinje helikopterom i tako sprečili veće incidente (VIDEO)." 2021. 5. septembar. https://www.blic.rs/vesti/politika/kljucni-trenutak-ovako-su-patrijarh-porfirije-i-mitropolit-joanikije-doleteli-na/3w6pnct
„Niste vi veći Srbi od mene": „Kako je predstava „Sveti Sava" preokrenula sudbinu Žarka Lauševića." 2023. Nova.rs. 15. novembar. https://nova.rs/magazin/prica-se/niste-vi-veci-srbi-od-mene-momenat-koji-je-preokrenuo-sudbinu-zarka-lausevica-i-uvukao-ga-u-mrak/
„Nova.rs: Vučić pitao SPC za savjet o sankcijama Rusiji, dobio je odgovor." 2022. 19. maj. https://n1info.ba/regija/nova-rs-vucic-pitao-spc-za-savjet-o-sankcijama-rusiji-dobio-je-odgovor/
„Pomen mrtvim fašistima u Sabornoj crkvi u Beogradu. Crkvena filozofija phalange." 2009. 8. maj. https://web.archive.org/web/20160307160803/http://www.e-novine.com/index.php?news=25832

„Pravoslavna Crkva i milosrdni rad." http://arhiva.spc.rs/sr/pravoslavna_crkva_milosrdni_rad_0.html

„Religija i humanost: kada su verski volonteri u Srbiji desna ruka pacijentima." 2024. 1. april https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-68534393

„Rezolucija UN o Srebrenici. Blagosiljanje Vučića: Kako je patrijarh predsednika ispratio u Njujork." 2024. 20. maj. A.I. https://vreme.com/vesti/blagosiljanje-vucica-kako-je-patrijarh-predsednika-ispratio-u-njujork/

„Rusi će preobraziti Hram Svetog Save." 2015. 13. april. (Osveženo: 10. 3. 2023) https://sputnikportal.rs/20150413/1231626.html

„SPC osudila zločin koji su počinili ‚Škorpioni'". 2005. PCNEN 10. jun. https://www.pcnen.com/portal/2005/06/10/spc-osudila-zlocin-koji-su-pocinili-%E2%80%9Cskorpioni%E2%80%9D/

„Srpska pravoslavna crkva odlikovala osuđenog ratnog zločinca Vojislava Šešelja." 2022. 11. septembar. https://6yka.com/region/srpska-pravoslavna-crkva-odlikovala-osudenog-ratnog-zlocinca-vojislava-seselja/

„Vlada za usklađivanje predloga." 2009. 5. mart. https://www.b92.net/o/info/vesti/index?yyyy=2009&mm=03&dd=05&nav_category=11&nav_id=348332

„Vučić posle razgovara sa Dodikom i Porfirijem: Biće održan veliki Vaskršnji sabor Srbije i Republike Srpske 5. i 6. maja." 2024. Izvor: TANJUG 18. mart. https://www.tanjug.rs/srbija/politika/79589/vucic-posle-razgovara-sa-dodikom-i-porfirijem-bice-odrzan-veliki-vaskrsnji-sabor-srbije-i-republike-srpske-5-i-6-maja/vest

Anđelković, Nataša. 2020. „Korona virus, Srbija i SPC: Patrijarh Irinej – od diplomatije i politike, do Kosova," 20. novembar 2020, https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-49646516

Apostolovski, Aleksandar. 2013. „Šta smanjuje ugled SPC-afere ili zavere." 4. jun. https://www.politika.rs/sr/clanak/259799/Sta-smanjuje-ugled-SPC-afere-ili-zavere

Čolović, Ivan. 2012. „Tako je govorio Milošević." 27. juni. https://pescanik.net/tako-je-govorio-milosevic/

Ćirić, Aleksandar. 1999. „Država, crkva i episkop Filaret. Sestre po krvi." *Vreme*. 459. 23. oktobar. https://old.vreme.com/arhiva_html/459/07.html

Đorđević, Katarina. 2007. „Ispovednik haških optuženika." 19. decembar. https://www.politika.rs/scc/clanak/9407/ispovednik-haskih-optuzenika

Gligorijević, Jovana. 2016. „Dosije – Devedesete, Sećanje na zla vremena." 16. mart. https://vreme.com/vreme/secanje-na-zla-vremena/

Izveštaj Helsinškog odbora – Srbija: zarobljeno društvo. 2023. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

*Javno mnenje Srbije. Politički aktivizam građana Srbije*. 2017. Beograd, jun.

https://www.cesid.rs/wp-content/uploads/2017/06/POLITI%C4%8CKI-AKTIVIZAM-GRA%C4%90ANA-SRBIJE-2017.pdf

Jovanović, Nataša. 2016. „Otac Vojislav Bilbija – Molitva u Crnom domu." 18. mart. Intervju br. 412. https://www.pecat.co.rs/2016/03/otac-vojislav-bilbija-molitva-u-crnom-domu/

Karabeg, Omer. 2009. „Zašto Tadić sedi u Sinodu SPC?" 28. novembar/studeni. https://www.slobodnaevropa.org/a/most_crkva_drzava/1889873.html

Kostić, Slobodan. 2007. „Portret savremenika – Jelenko (Filaret) Mićović Rampa za druga popa." 22. avgust. https://vreme.com/vreme/rampa-za-druga-popa/

Miladinović, Aleksandar. 2019. „Pet momenata koji su menjali istoriju odnosa snaga srpske crkve i politike." 14. maj. https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-48271300

Milević, Jovan. 2009. „Gde služe kazne Srbi osuđeni u Hagu. Zatvorski dan u tuđini." 28. oktobar https://vreme.com/vreme/zatvorski-dan-u-tudjini/

Petrović, Marko R. 2015. „Braća po mitraljezu. Tajna veza vladike Filareta i Vojislava Šešelja." 30. januar. https://www.blic.rs/vesti/drustvo/braca-po-mitraljezu-tajna-veza-vladike-filareta-i-vojislava-seselja/zzcyzc3

Predsednik Republike Srbije. „Deklaracija o zaštiti nacionalnih i političkih prava i zajedničkoj budućnosti srpskog naroda." 2024. https://www.predsednik.rs/lat/pres-centar/saopstenja/deklaracija-o-zastiti-nacionalnih-i-politickih-prava-i-zajednickoj-buducnosti-srpskog-naroda

Radio Slobodna Evropa. 2022. „Crna Gora i Srpska pravoslavna crkva potpisali Temeljni ugovor." 3. avgust. https://www.slobodnaevropa.org/3191769.html

Skrozza, Tamara. 2002. „Političari u Hilandaru. Vladičica u službi vlasti." 4. septembar. https://vreme.com/vreme/vladicica-u-sluzbi-vlasti/

Skrozza, Tamara. 2005. „Portret savremenika – patrijarh Pavle. Skromnost i tumačenja." 21. decembar. https://vreme.com/vreme/skromnost-i-tumacenja/

*Stanje demokratije u Srbiji.* 2014. https://www.cesid.rs/wp-content/uploads/2017/02/CeSID_NDI_Stanje_demokratije_2014.pdf

Vasić, Miloš. 2004. „Javni red i mir. Zašto je izgorela Bajrakli džamija?" 24. mart. https://vreme.com/vreme/zasto-je-izgorela-bajrakli-dzamija/

*Velika donatorska večera za završetak Hrama Svetog Save* 15. 11. 2004. https://www.beograd.rs/lat/beoinfo-vesti/a11275/Velika-donatorska-vecera-za-zavrsetak-Hrama-Svetog-Save.html

Živanović, Katarina. 2022. „Porfirije mora da se izjasni oko spota SNS." 23. februar. https://www.danas.rs/vesti/drustvo/porfirije-mora-da-se-izjasni-oko-spota-sns/

Примљено/Received: 29. 01. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503133C
UDC: 27-1:271.222"199/"(497.11)
оригинални научни рад

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ
Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитет у Београду
vladimir.cvetkovic@ifdt.bg.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-9608-9537

# Српска теолошка мисао у доба транзиције: неопатристика, духовна традиција и екуменизам*

Рад се бави развојем савремене српске теологије крајем XX и почетком XXI века у контексту ширег православног богословља. Анализирају се три кључне области које обликују идентитет српског богословља у овом периоду: покрет повратка оцима и неопатристичка синтеза, обнављање интересовања за српску духовну и богословску традицију као и однос према екуменизму и међухришћанском дијалогу. Први део показује како је неопатристичка синтеза, полазећи од мисли Георгија Флоровског и Јустина Поповића, постала оквир за нови богословски израз, који је у Србији повезао академско мишљење, монашки препород и евхаристијску свест. Други део испитује рецепцију дела Светог Саве, Косовског завета, Николаја Жичког и Јустина Поповића, истичући њихову улогу у формирању духовног и идентитетског самопоимања у условима друштвених и политичких криза. Трећи део прати динамику ставова према екуменизму, од оштре критике до умеренијег учешћа у дијалогу, показујући сложеност односа између верности предању и потребе за саборним деловањем у ширем православном и хришћанском контексту.

У целини, рад показује да српска теологија у овом периоду није била само академска дисциплина, већ и жива духовна пракса која је истовре-

* Овај чланак реализован је уз подршку Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада број 451-03-136/2025-03/ 2025.

мено чувала традицију и настојала да одговори на савремене изазове. Она је обликовала простор у коме се преплићу духовно искуство, историјско памћење и глобални дијалог, чиме је створила специфичан идентитет савременог српског богословља.

*Кључне речи*: савремена српска теологија; неопатристичка синтеза; Јустин Поповић; Николај Жички; екуменизам; православна еклисиологија; идентитет; духовно предање.

# Serbian Theological Thought in a Period of Transition: Neopatristics, Spiritual Tradition, and Ecumenism

This paper explores the development of contemporary Serbian theology from the late 20th to the early 21st century within the broader context of Orthodox theological discourse. It focuses on three central dimensions that have shaped the identity of Serbian theology during this period: the return-to-the-fathers movement and the neopatristic synthesis, the revival of interest in Serbia's spiritual and theological heritage, and the engagement with ecumenism and inter-Christian dialogue.

The first section demonstrates how the neopatristic synthesis, inspired by the thought of Georges Florovsky and Justin Popović, provided a framework for renewed theological expression, integrating academic scholarship, monastic renewal, and Eucharistic consciousness in Serbia. The second section examines the reception of Saint Sava, the Kosovo Covenant, Nikolaj of Žiča, and Justin the New of Ćelije, emphasizing their role in shaping spiritual and identity consciousness amid social and political upheavals. The third section traces the evolving attitudes toward ecumenism, ranging from sharp critique to more moderate participation in dialogue, revealing the complex balance between fidelity to tradition and the imperative for conciliar action within the wider Orthodox and Christian context.

Overall, this study demonstrates that Serbian theology in this period functioned not merely as an academic discipline but as a living spiritual practice, simultaneously preserving tradition and responding to contemporary challenges. It cultivated a space in which spiritual experience, historical memory, and global dialogue intersect, thereby shaping a distinctive identity for contemporary Serbian theological thought.

*Keywords*: contemporary Serbian theology; neopatristic synthesis; Justin of Ćelije; Nikolaj of Žiča; ecumenism; Orthodox ecclesiology; identity; spiritual tradition

Српска теолошка мисао у последњој деценији XX века развијала се у оквиру сложених историјских и друштвених околности, обележених распадом југословенске државе, крајем комунистичке идеологије и поновним оживљавањем религијских и идентитетских питања. У том процесу богословље Српске православне цркве није представљало само одговор на актуелне изазове, већ и покушај теоријског утемељења верског и културног идентитета у новим околностима. Деведесете године прошлог века могу се с правом сматрати периодом интензивне теолошке обнове када је српска богословска мисао настојала да изнова артикулише свој однос према сопственој традицији, православном наслеђу у целини и савременим хришћанским токовима.

Циљ овог рада јесте да прикаже и анализира управо ту обнову српске теолошке мисли, која је започета раније, али је у том раздобљу доживела свој врхунац. План рада заснива се на испитивању три доминантна правца: (1) неопатристичке синтезе, (2) истраживања српске духовне традиције и (3) односа према екуменизму и ширем хришћанском контексту.

## ПОВРАТАК ОЦИМА И НЕОПАТРИСТИЧКА СИНТЕЗА

Обично се за пионира покрета повратка оцима Цркве у православној теологији сматра Георгије Флоровски, који је и изумитељ кованице „неопатристичка синтеза". Међутим, покрет повратка оцима није био ограничен само на православље. Он је узео маха и у другим конфесионалним теологијама 19. и прве половине 20. века. Међу римокатоличким теолозима могу се поменути Џон Хенри Њумен, Хенри Де Либак, Жан Даниелу и Ханс Урс фон Балтазар, а у англиканској традицији Џон Кибл, Едвард Пјуси и Џорџ Л. Престиџ (Asproulis 2024). Иако су се сви они ослањали на постојећа патролошка истраживања у својим конфесијама, њихов заједнички циљ био је обнова црквене свести на темељима светоотачког искуства.

Флоровски своју „неопатристичку синтезу" заснива на руским изворима, пре свега на Владимиру Соловјову, видећи је као повезивање уметности, културе, филозофије и религије у једну „религијску синтезу". Ипак, он истовремено одбацује Соловјевљеву идеју свејединства, као и софиологију Сергија Булгакова. Флоровски сматра да вера

не може почивати на нецрквеном искуству немачког романтизма и његових синтеза, што је у великој мери обележавало руску религијску филозофију. У теологији Отаца Цркве он види потребно црквено искуство за темељ своје синтезе (Cvetković 2023, 410).

Поред Флоровског, пионирима овог покрета у православљу сматрају се Јустин Поповић и Думитру Станилоје, оба светитеља православне цркве. Пријатељство и сарадња између Флоровског и Поповића несумњиво су подстакли и одредили начин на који се развила неопатристичка синтеза као одговор на одређене богословске изазове.

На оба аутора снажан утицај имале су Соловјевљева идеја синтезе вере и разума и концепт интегралног знања Павла Флоренског. Период од краја двадесетих до краја тридесетих година био је пресудан за обојицу у погледу ослањања на ауторитет Светих Отаца у својим делима, ради постизања поменуте синтезе. Највећа разлика између њих је у томе што је Флоровски радикално одбацио наслеђе руске религијске филозофије, замењујући га, искључиво, патристичким концептима, док је Поповић основне идеје руске религијске ренесансе – као што су богочовечанство, свејединство и интегрално знање – преобликовао помоћу патристичких учења, посебно учења светих Макарија Египатског, Исака Сирина, Јована Златоустог и Максима Исповедника (Cvetković 2025, 116). Свети оци Цркве, дефинисани од Флоровског и Поповића као врхунски богословски ауторитети, поред Светог Писма и васељенских сабора, остали су у фокусу и њихових ученика, касније архијереја СПЦ.

Један од најближих ученика Флоровског био је Славко Крстић, потоњи епископ будимски Данило. По завршеним студијама упоредне књижевности на Сорбони, Крстић је завршио и основне студије богословља на Институту Светог Сергија у Паризу 1958. године. Одмах по дипломирању одлази у САД, са стипендијом коју му је обезбедио Флоровски, ради последипломских студија теологије на Универзитету у Харварду, где је тада предавао Флоровски. Под менторским вођством Флоровског, Крстић пише докторску дисертацију под називом „Свети Јован Златоусти као теолог божанског човекољубља" и брани је 1968. године. Дисертација прати развој појма божанског човекољубља (φιλανθρωπίας) од античких аутора до његове богословске кулминације код Јована Златоустог. Кроз филолошку анализу и богословско тумачење показује како је овај појам постао кључни израз љубави Тројичног Бога и афирмације црквене културе унутар грчко-римског света. Паралелно са студијама, Крстић прима монашки

чин 1960. године и добија име Данило. Истог дана је рукоположен у чин јерођакона, а у чин јеромонаха рукоположен је 1962. године у храму Светог Саве у Њујорку.

Слично Флоровском, који је усмеравао своје ученике према оцима Цркве, тако је и Јустин Поповић усмеравао своје ученике. За разлику од Флоровског, који је деловао као академски ментор, Јустин је своје ученике водио као духовник, нарочито након што је 1946. године, заједно са око 200 професора, избачен са Универзитета у Београду. Поменућемо путеве четворице ученика и духовних синова који су наставили Јустиново теолошко дело као монаси, професори, а касније и архијереји СПЦ, Амфилохија Радовића, Иринеја Буловића, Атанасија Јевтића и Артемија Радосављевића. Марко Радосављевић и Зоран Јевтић су 1960. године замонашени од стране архимандрита Јустина, добивши монашка имена Артемије и Атанасије. Ристо Радовић је 1967. године замонашен у Грчкој са Јустиновим благословом, добивши име Амфилохије, док је Мирко Буловић примио монашки постриг од архимандрита Јустина 1968. године и добио име Иринеј. Након завршених основних студија теологије на Богословском факултету СПЦ у Београду, сва четворица су, уз упутство и благослов Јустина, наставила докторске студије на Богословском факултету Универзитета у Атини. Архимандрит Јустин, који је 1926. године докторирао у Атини и одржавао контакт са тамошњим колегама, замолио је професора Јоаниса Кармириса да буде ментор јеромонаху Атанасију приликом израде његове докторске тезе.

Атина је током 1960-их и 1970-их година била значајно средиште покрета обнове православног богословља, инспирисаног богословљем руске дијаспоре (Cvetković 2015, 17). Млади српски јеромонаси учествовали су заједно са својим грчким колегама Јоанисом Зизиуласом, Христом Јанарасом и Панајотисом Неласом у дефинисању тема овог покрета. Њега је карактерисао повратак предању као „следовање Оцима", евхаристијска еклисиологија, христоцентрична антропологија, богословско анти-западњаштво, персонализам и богословље личности, теоцентрични хуманизам, мистично богословље и апофатика, јелиноцентризам и византизам, као и инсистирање на обнови монаштва и онтолошком утемељењу православног етоса (Kalaitzidis 2014, 130–131; Cvetković 2020, 103–104; Cvetković 2024, 214–216).

Сва четворица бране докторске дисертације на теме везане за Свете Оце. Дисертација Атанасија Јевтића, „Еклисиологија Светог апостола Павла по Светом Јовану Златоусту" (1968), препоручена је

директно од Јустина, који је сматрао да код Срба недостаје разумевање Цркве карактеристично за Златоустову еклисиологију (Vasiljević 2022, 79). Дисертација Амфилохија Радовића, „Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами" (1973), настала је под Јустиновим руководством и имала је за циљ да прикаже Паламину тријадологију као нужни позновизантијски развој рецепције христологије Максима Исповедника, супротно претходним римокатоличким тумачењима и поједностављеним православним интерпретацијама (Radović 2012, 26–32).

Дисертација Артемија Радосављевића, „Тајне спасења по Светом Максиму Исповеднику" (1977), показује да спасење није само избављење од греха и смрти, већ се врхуни у обожењу човека као циљу Божијег стварања и оваплоћења (Радосављевић 2014). У дисертацији „Тајна разликовања Божанске суштине и енергија по Светом Марку Ефеском" (1980), Иринеј Буловић показује да је противљење Марка Ефеског Флорентинској засновано на паламистичком разликовању непричасне божанске и причасних нестворених божанских енергија (Bulović 2019, 353–405).

Узете заједно, ове тезе показују континуитет светоотачке, посебно византијске христологије и тријадологије од 4. до 15. века, које представљају темељ православне еклисиологије и христоцентричне антропологије. Јасно је и изражено јелиноцентрично и византијско наслеђе, теоцентрични хуманизам и богословско анти-западњаштво, што повезује ове ауторе са позицијом Флоровског, као и духовника Јустина.

Као докторанти Атинског богословског факултета, четворица јеромонаха имала су лаичке професоре као менторе, попут Јоаниса Кармириса, Андреаса Теодоруа и Стиљаноса Пападопулоса. Међутим, као монаси били су везани за одређене монашке заједнице. Издваја се сестринство манастира Свете Тројице у Коропи, поред Атине, и мати Јустина. Тако је створена равнотежа између школе и пустиње, два синонима духовног живота и подвижништва.

Њихово инсистирање на обнови монаштва, као једна од карактеристика покрета „следовања Оцима", посебно ће се исказати по повратку у Југославију. Ово инсистирање сеже у контакте са најзначајнијим православним грчким подвижницима тог времена. Старац Емилијан из манастира Метеора, касније игуман манастира Симонпетре на Светој Гори, и старац Амфилохије (Макрис) са острва Патмос, канонизовани православни светитељи, оставили су дубок утицај на јеромонаха Атанасија (Vasiljević 2022, 76). Јеромонах Амфи-

лохије је након одбране доктората у Атини 1974. год. провео годину дана у „исихастичком подвигу" у подкарејској Капсали на Атонској Гори, близу оца Пајсија, такође канонизованог светитеља (Jevtić 2012, 9). Јеромонах Иринеј је током десетогодишњег боравка у Атини често сусретао Порфирија Кавсокаваливита, такође канонизованог светитеља (Bulović 2015). Везе српских јеромонаха са савременим православним духовницима и светитељима потврђују практично „следовање оцима". Ово следовање није се односило само на древне свете оце, већ и на савремене духовнике. Једна карактеристика грчког монаштва била је неподвојеност између високообразованог и необразованог монаштва (Radosavljević 2024). Своје искуство, било као учитељи и духовници, било као епископи, четворица јеромонаха покушала су пренети у српске манастире.

Током боравка у Грчкој, млади јеромонаси ширили су академску мрежу и ван земље. Били су у преписци са водећим православним богословима тог времена, попут Флоровског и Станилоја. По препоруци свог духовника Јустина, редовно су извештавали Патријарха српског Германа и епископе Јована (Велимировића) и Павла (Стојчевића) о свом академском напретку. Најважнији однос гајили су према Јустину, са којим су били у сталној преписци. Он је одобравао већину њихових одлука, и без његовог савета ништа нису предузимали. Такође су га извештавали о догађајима у Атини, Грчкој и остатку света, постајући његова веза са спољним светом због ограничења која су му наметале комунистичке власти.

Јустинова мотивација као духовника није се односила само на академски развој његових штићеника. Била је значајна и за црквени живот Срба (Vasiljević 2012, 80–81), али и за добробит целокупног православног хришћанства. Због комунистичке контроле, већина православних цркава и малобројне хришћанске заједнице у древним источним патријаршијама, укључујући и Цариградску, сматране су угроженим. Једине здраве снаге у Православљу, по Јустину, биле су Грчка православна црква и православна богословска дијаспора (Popović 2007a, 633). Јустину је било важно да његови штићеници буду део тих здравих снага и да их усмерава у правцу корисном за васељенско православље.

За многе младе грчке богослове, будуће свештенике, „препород" у апостолској и светоотачкој вери донели су српски јеромонаси. Нису изненађујуће чињенице да су, након окончања доктората у Атини, јеромонаси Атанасије и Амфилохије од Јустина послати у Париз на Православни богословски институт Светог Сергија, најзначајнију

православну академску институцију у западном свету, поред Академије Светог Владимира у Њујорку. Њихов задатак био је да наставе рад на изучавању отаца Цркве и да уче од најбољих професора ове школе (Vasiljević 2012, 137).

На институту су предавали и професори из круга оца Сергија Булагакова, који су заступали одређене софиолошке идеје. Флоровски и Јустин нису их у потпуности прихватали. Атанасије, како сам каже, као „бела врана Флоровскијеваца", оштро је критиковао ове идеје и отварао пут учењу отаца Цркве као предавач патрологије и аскетике (Vasiljević 2012, 141). У Паризу настају њихови најзначајнији радови о светим оцима, укључујући истраживања о Јовану Дамаскину, Иринеју Лионском и Максиму Исповеднику.

Иако је отац Јустин често препоручивао својим ученицима студије у иностранству, године 1972. позвао је јеромонаха Атанасија да се врати у Југославију и настави свој рад. До почетка осамдесетих, сви Јустинови ученици били су у земљи. Тројица од њих – Атанасије, Амфилохије и Иринеј – постали су професори на Богословском факултету СПЦ, док је Артемије најпре предавао у Богословији Кирила и Методија у Призрену, а затим се посветио обнови монаштва у манастиру Црна Река. Њихова теологија светоотачког усмерења деловала је као спона између древне традиције васељенске Цркве и нових духовних потреба урбане омладине, која је у све већем броју уписивала теолошке студије и похађала јавна предавања. У прилог томе говори податак да се број студената уписаних у прву годину студија за једну деценију повећао за више од три пута, или са 97 уписаних 1982. године на 322 уписана 1992. године (Kuburić 2008, 25).

Током деведесетих година Јустинови ученици заузели су кључне позиције у СПЦ. Избор Патријарха Павла 1990. године отворио је пут неопатристичким богословима, а амбициозни развој епархија и богословских институција омогућио је јачање њиховог утицаја. Обновљене су богословије на Цетињу, у Крагујевцу и Крки, а у Фочи је 1994. основана Духовна академија Светог Василија Острошког. Јустинови ученици оснивали су значајне епархијске издавачке куће и часописе (*Светиīора*, *Беседа*, *Видослов*, *Свети кнез Лазар*), који су објављивали богословске радове и бележили кључне догађаје за СПЦ и српски народ.

Као професори и архијереји, Јустинови ученици наставили су да образују нове генерације и привлаче ученике неопатристичке синтезе. Многи њихови духовни синови постали су архијереји СПЦ, а бројни млади монаси наставили су образовање у Атини и на факул-

тетима СПЦ. Тако је успостављен континуитет између духовне традиције Јустинових ученика и нових генерација, осигуравајући трајан утицај њиховог учења у теолошком и црквеном животу Србије.

Неколицина њих је, поред архијерејске службе, имала и академску каријеру на Богословском факултету СПЦ, односно Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Међу њима се издвајају митрополит браничевски Игнатије Мидић, патријарх српски Порфирије Перић и митрополит западноамерички Максим Васиљевић, који су прошли све наставне степенице и постали редовни професори у својим областима. Ова тројица архијереја и професора у правом смислу речи могу се сматрати носиоцима покрета неопатристичке синтезе коју су иницирали Флоровски и Јустин. Њихове докторске тезе настављају рад ове богословске школе: Игнатије Мидић 1987. године у Атини одбранио је рад „Тајна Цркве — систематско-ерминевтички приступ тајни Цркве по Светом Максиму Исповеднику", Максим Васиљевић 1999. године докторску тезу о мисли Максима Исповедника, а Порфирије Перић 2004. одбранио је тезу „Могућност познања Бога код апостола Павла по тумачењу Светог Јована Златоуста". Мидић и Васиљевић су наставили постдокторска усавршавања на универзитетима у Ерлангену, односно на Сорбони, пре него што су преузели катедре догматике и патристике на Богословском факултету СПЦ.

Обојица богослова постају познати не само по следовању Атанасију Јевтићу и осталим Јустиновим ученицима, већ и као настављачи богословља митрополита пергамског Јована Зизиуласа, ученика оца Георгија Флоровског. Током боравка у Атини, али и касније, остају у сталном контакту са митрополитом Зизиуласом, промовишући богословље личности, христоцентрични хуманизам, евхаристијску еклисиологију и јелиноцентризам, односно византизам као кључне стубове неопатристичке синтезе. Остали богословски правци, као што су анти-западњаштво, теоцентрични хуманизам, мистично богословље, апофатика задржали су своје представнике, али теологија Зизиуласа и његових настављача, заснована на овим платформама, стекла је превагу како у теологији, тако и у црквеном животу.

Богословље личности наглашава да човек није појединачна индивидуа, већ непоновљива личност чија суштина постоји у односу љубави и заједнице, по узору на Свету Тројицу. Слобода и љубав сматрају се темељним обележјима личности, па се пуноћа њеног постојања остварује у заједници, пре свега у Цркви и Евхаристији. Евхаристијска еклисиологија види Цркву као пуноћу Тела Христовог,

која се у потпуности открива у свакој локалној евхаристијској заједници, за разлику од универзалне еклисологије која је локалне црквене заједнице видела као непотпуне делове универзалне Цркве, који тек узети заједно чине једну, свету, саборну и апостолску Цркву. Представници евхаристијске екслиологије нису негирали или умањивали значај саборног карактера Цркве, већ су сматрали да је пуноћа сваке локалне Цркве у њеној идентификацији са Царством Божијим које објављује, при чему саборност локалних Цркава потврђује (или негира, ако је нема) истинитост њиховог објављивања.

Ова два правца неопатристичке синтезе дубоко су утицала на црквени живот у Србији током деведесетих и двехиљадитих година. Богословље личности у пастирској пракси огледало се у приступу сваком вернику као непоновљивој личности, којој духовник или свештеник пружа духовно руковођење у складу са његовим животним путем. Евхаристијска еклисиологија допринела је томе да се Црква схвата као пуноћа која се открива у свакој локалној заједници око епископа, постављајући Евхаристију као мерило црквеног и друштвеног живота.

Практична примена богословља личности довела је до појачаног интересовања за монашки живот и обнову парохијског живота. Почетком деведесетих година монашко опредељење постало је привлачна животна опција за урбану омладину, а некада запустели манастири постали су извори нових духовних сокова који обнављају СПЦ и православље у целини. Манастири попут Цетињског, Острога, Тврдоша, Црне Реке, Високих Дечана, Светих Архангела, Сопоћана и Ковиља постали су расадници монаштва и места ходочашћа за вернике свих генерација. Ипак, богословље личности имало је и своје слабости. Често су људи различитих доби походили манастире у потрази за духовним руководством, што је понекад сводило пуноћу црквеног живота на лични однос духовника и верника. У екстремним случајевима, послушност и лојалност духовнику у свим животним питањима сматрана је врхунцем духовности, што је супротно самој теологији личности, која сматра слободу иконом Божијом у човеку и у самосталном доношењу животних одлука види потврду слободе.

Евхаристијска еклисиологија с друге стране реафирмисала је црквени богослужбени живот, стављајући акценат на литургијско учешће које се врхунило у евхаристијском општењу – причешћивању хлебом и вином као преображеним Телом и Крвљу Христовом. Практично, сваконедељно причешћивање заменило је ранију праксу да се верници причешћују само четири пута годишње током постова.

Тиме је Евхаристија престала да буде разумевана као духовна терапија давана по потреби верницима и појавила се као Тајна саме Цркве као есхатолошлке заједнице народа Божијег (Jevtić 2007, 124).

Покрет повратка оцима и неопатристичка синтеза показали су се као кључни процеси у обликовању савремене православне теологије, а нарочито у српском контексту. Полазећи од Флоровског и Поповића, овај покрет је успоставио патристичко наслеђе као мерило теолошког мишљења и практичног живота, док су њихови ученици, кроз академски и монашки ангажман, створили континуитет који је обележио богословље и црквени живот у Србији крајем XX и почетком XXI века. Теолошки нагласак на личности, евхаристијској еклисиологији и обнови монаштва омогућили су да се неопатристичка синтеза уобличи не само као академски програм, већ и као жива пракса унутар СПЦ.

## СРПСКО ДУХОВНО ИСКУСТВО И БОГОСЛОВЉЕ

Друга суштинска компонента богословске обнове крајем прошлог и почетком овог века у Србији односи се на обнављање интересовања за српску богословску традицију. За разлику од претходних приступа сопственом предању, овај интерес има дубоку везу са „следовањем оцима", повезујући српску средњовековну духовност, посебно дела Светог Саве и предање о Косовском завету, са широм византијском духовном и богословском традицијом (Cvetković 2021a, 376–380; Cvetković 2021b).

Свети Сава и његово дело били су предмет посебног интересовања Атанасија Јевтића од средине осамдесетих до средине деведесетих година двадестог века. Применом критичко-историјског метода, Јевтић приказује Саву не само као хиландарског монаха, студеничког игумана (Jevtić 2009a), жичког архиепископа (Jevtić 2009b) и црквеног дипломату (Jevtić 2009c), већ и као носиоца богословске мисли и духовне праксе свог времена (Jevtić 2009d). Радови садрже и богословски програм инспирисан Атинском школом шездесетих година XX века.

Кључна константа у Јевтићевој рецепцији јесте следовање светим оцима и предању, које има двоструку улогу: као онтолошко и сотириолошко преношење вечне Истине и Живота и као темељ историјског и духовног памћења српског народа (Jevtić 2009d, 148–150). Савино дело повезује Србе са Христом, апостолима и светим оцима, уводећи их у византијски црквено-канонски контекст и чувајући саборно-католичанску пуноћу Цркве, супротну партикуларизму.

Јевтић наглашава Савино апостолство и епископство у оквиру епископоцентричне еклисиологије по Зизиуласу, где сваки епископ представља наследника апостола и живу слику Христа (Jevtić 2009c, 226). Евхаристија је централна за пројаву јединства Цркве и основу канонског и организационог јединства, при чему је српска Црква у јединству са Христом, а не само са другим помесним црквама. У Јевтићевој рецепцији јавља се и богословље личности, где Сава супротставља персонализам Христове личности богумилском дуализму, а тајна Христове личности и домострој спасења виде се као тајна Свете Тројице. Подвижничко-аскетски живот и светогорска духовност Саве истакнути су као основ његовог богословља, док Савина култура, просвета и манастир служе као модел духовног и друштвеног живота.

Немили догађаји који су потресли Косово и Метохију – посебно напади на СПЦ осамдесетих година и оружани сукоби деведесетих, праћени протеривањем српског становништва са Косова, агресијом НАТО пакта на СР Југославију, окупацијом Косова и Метохије и једностраним проглашењем независности – обновили су значај предања о Косовском завету као савезу између Бога и српског народа успостављеног жртвом Кнеза Лазара и косовских мученика у бој на Косову пољу. 1381. године.

Митрополит Амфилохије Радовић темељно се бавио Косовским заветом, пружајући му богословско утемељење. Он види страдање Косова као последицу грехова српског народа и његових вођа, упоређујући их са старозаветним казнама за непослушност и новозаветним Христовим страдањем. Митрополит Амфилохије истиче духовну кризу Срба који заборављају светиње, као што је манастир Дечани, и указује на одговорност великаша који су водили Косовски бој без духовног упоришта (Radović 2011, 132). Косово у његовој интерпретацији постаје Христос, а одрицање од Косова – одрицање од Христа. Страдање Косова преноси се на колективно имитирање Христовог крста и васкрсења, показујући наду у духовно и национално васкрсење. Амфилохије користи метафору Косова као главе и Србије као тела, поредећи одвајање Косова са одвајањем Христа као главе од Цркве (Radović 2011, 115). За митрополита Амфилохија, Косово није само територија, већ „топографија животног смисла и опредељења" (Radović 2011, 102), која одређује духовни и национални идентитет. Страдање и жртва српског народа на Косову, као и спајање главе Лазара са телом, симболизују континуитет историје, духовности и обожења у Царству небеском. Приступ митрополита Амфилохија синтетише јеванђељску, патриотску и литургијску перспективу, истичући

Косово као централно место духовног опредељења и националног идентитета српског народа.

Епископ Атанасије Јевтић види Косовски завет и опредељење Срба за Царство небеско као наставак жртве цара Лазара и косовских мученика, која се потврђује кроз конкретна историјска страдања српског народа. По њему, хришћанство није апстрактна идеја, већ живи Христос у конкретном времену и месту, а мучеништво Срба на Косову и Метохији представља директан наставак Лазаревог страдања и сведочење Христа (Jevtić 2009d, 439). По епископу Атанасију, цар Лазар је попут Христа – првина опредељења за Царство небеско, а страдање народа на Косову претвара ту жртву у трајни духовни савез. Он конкретно истражује страдања Срба кроз историју, од Косовског боја до нових страдања осамдесетих и деведесетих година, показујући да је хришћанство конкретно Христово страдање у историји, настављено мучеништвом народа. Исти етос Косовске жртве и опредељења за Царство небеско, који је по епископу Атанасију присутан од Лазара и његових ратника до бројних историјских борби Срба, укључује судбинско ношење крста и слободу у Христу – слободу од страха и нужности, слободу за жртву. Догађаји крајем 1990-их поново су довели Косово у жижу интересовања, а епископ Атанасије их види као нови Велики петак српског народа, изједначујући тугу због губитка Косова са Јеврејским губитком Јерусалима (Jevtić 2009d, 441).

Почетком деведесетих година прошлог века, уз обновљено интересовање за идентитетске теме попут Светосавља и Косовског завета, српско богословље све више открива значај дела Владике Николаја Велимировића и Јустина Поповића. Од краја осамдесетих до почетка новог века њихова дела су била предмет интензивног публиковања, док је Николај већ од средине осамдесетих био прослављен као светитељ и заштитник Епархије шабачко-ваљевске, уз пренос његових моштију 1991. године у манастир Лелић. Пад комунизма и ослобађање националних и религијских осећања довели су до почетне антикомунистичке рецепције њихових дела, као што су Николајеви „Први Божији закон" и „Касијана: наука о хришћанском поимању љубави" (1991) и Јустинове књиге о СПЦ у комунистичкој Југославији (1990, 1992). Крајем 1991. фокус се помера на националне теме, а интерес за критику запада и екуменизам, укључујући Николајева дела „Три авета Европске цивилизације" и „Најстрашнија инквизиција" (1991–1992) и Јустинову „Православна црква и екуменизам" (1994–1995), расте током оружаних сукоба на просторима бивше Југославије. Средином 1990-их долази до прештампавања Николајевих дела „Изнад

истока и запада", „Српски народ као теодул", „Рат и Библија" и „Душа Србије" (1995–1996) и Јустинових књига „Светосавље као филозофија живота" (1993) и „Достојевски о Европи и Словенству" (1995) чиме се истиче Светосавље као темељ православног идентитета и духовне пожртвованости Срба. Дела Николаја и Јустина тиме постају средство којим СПЦ настоји да на новим темељима изгради посткомунистички идентитет српског народа у време распада Југославије.

Док су четворица Јустинових ученика у свакој прилици истицала светост свог учитеља, предуслов за његову канонизацију била је канонизација владике Николаја, кога је сам отац Јустин сматрао светим и коме се молио. Најзначајнију улогу у канонизацији Николаја Жичког имао је епископ Атанасије Јевтић, који је као администратор Епархије жичке припремао његово уношење у календар светих на мајском Сабору СПЦ 2003. године. Са канонизацијом Николаја био је отворен пут и за канонизацију Јустина Поповића, што је учињено на Сабору СПЦ 2010. године, када је уведен у диптих светих као Свети Јустин Нови Ћелијски.

Најзначајнији колективни академски подухват у истраживању српског богословског предања представља пројекат „Српска теологија данас", који је носио Православни богословски факултет у Београду. У време када је декан био епископ бачки Иринеј, а руководилац пројекта професор филозофије Богољуб Шијаковић, од 2007. до 2024. настао је 21 том зборника *Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати*, седам зборника радова са годишњих конференција *Српска теологија данас*, као и бројна друга индивидуална и колективна издања.

Развој српске теолошке мисли крајем XX и почетком XXI века показује да је обнављање интересовања за сопствено духовно и богословско предање постало једна од централних оса богословске обнове. Рецепција дела Светог Саве, Косовског завета, као и ново тумачење Светих Николаја Жичког и Јустина Ћелијског, сведоче о тежњи да се национална духовност повеже са широм византијском и православном традицијом. У овим интерпретацијама, теолошка мисао добија не само академски, већ и пастирски и идентитетски значај, јер у условима политичких и друштвених криза духовно предање постаје носилац колективног памћења и симбол отпора. Канонизација Николаја и Јустина представља институционално признање ове духовне линије, док је кроз пројекат „Српска теологија данас" истраживање српског предања ушло у академски ток и створило основу за критичку и савремену рецепцију. На тај начин, српско

богословље почетком XXI века гради свој идентитет у динамичном односу између верности предању и отворености за савремени теолошки дискурс.

## ЕКУМЕНИЗАМ У СРПСКОЈ МОДЕРНОЈ ТЕОЛОГИЈИ

Питање екуменизма или односа православних хришћана према неправославним заједницама, у савременој српској теологији није представљало споредну тему о којој је било могуће једноставно говорити. Напротив, већ самим прихватањем неопатристичке синтезе, односно повратком светим оцима, оно је постало једно од фундаменталних питања које се морало размотрити.

Повратак Отаца не подразумева само повратак ауторитетима Цркве који служе као мерило исправности појединих учења, већ и повратак времену првог миленијума Цркве, када је постојало јединство у вери и пракси Цркве. У том контексту, неопатристичка синтеза има не само унутрашњу димензију – обнову светоотачког ума Цркве – већ и спољну димензију која се односи на екуменски дијалог са хришћанским Западом, као и на дијалог са савременом философском културом (Cvetković 2023, 411).

Применом ове перспективе, питање постојања светоотачког богословља као универзалног алата за обнову јединства Цркве поставља се као кључно. Задатак је, дакле, да се размотри да ли и како може да се обнови оно изгубљено јединство које је постојало у времену првог миленијума, засновано на светоотачком богословљу.

У овом правцу, Георгије Флоровски је био предводник у богословском дијалогу са протестантима, који је започео у оквиру Светског савета цркава од његовог оснивања 1948. године у Амстердаму. Богословска клима тога времена била је посебно повољна, јер су и неправославне хришћанске традиције започеле сличан повратак ауторитету светоотачког учења, што је била важна заједничка тачка са православним.

Током 1950-их година дошло је до значајног напретка на екуменском плану, јер су екуменски скупови постали сусрети најугледнијих богословских умова тог периода. Ипак, како је сам Флоровски упозоравао (Nicoloff and Yuszczuk 1968), највећа опасност за екуменски дијалог није лежала у недостатку теолошких основа, већ у нестрпљењу које је владало међу неким учесницима. Жеља да се што пре постигну конкретни резултати у виду видљивог јединства, а не постепеног богословског дијалога, представљала је ризик који је могао угрожавати екуменске напоре. Посебно током 1960-их година, ова

опасност је била изразито присутна у дијалозима православних са католицима и протестантима.

Епископ Николај Велимировић представља једног од пионира у учешћу православних богослова на екуменским скуповима, како током међуратног периода у Југославији, тако и у послератном периоду у Сједињеним Америчким Државама. Његова теолошка позиција, нарочито на скуповима у САД током педесетих година XX века, у суштини се није разликовала од становишта Георгија Флоровског.

Поред Владике Николаја, неопходно је издвојити двојицу богослова који су шездесетих година XX века систематски приступили екуменским питањима. Први међу њима је тадашњи јеромонах, касније епископ, Данило Крстић. Током докторских студија на Харварду, под менторством Георгија Флоровског, као и током десетогодишњег боравка у САД (1958–1968), Крстић је активно учествовао у екуменским скуповима заједно са Флоровским и његовим ученицима, међу којима су били Јоанис Зизиулас и Јоанис Романидис. На основу радова Зизиуласа, потоњег митрополита пергамског и значајног учесника будућих православно-католичких и православно-протестантских дијалога, може се стећи представа у којим све правицима се развијало екуменско богословља током шездесетих година.

Дијалог који су Флоровски и његови ученици водили са неправославнима концентрисао се на еклисиологију, односно на учење о Цркви. С обзиром на то да су већину учесника у Светском савету цркава и сродним регионалним телима чиниле презвитеријанске заједнице без епископске службе, једна од кључних тема у дијалогу православних и презвитеријанаца била је улога епископа у Цркви.

Зизиулас, који је студирао на Харварду у периоду 1960–1964, у својој докторској дисертацији *Јединство Цркве у Божанској Евхаристији и у Епископу током прва три века* (Атински универзитет, 1965) показао је да је епископска служба, уз Евхаристију, конститутивна за рану Цркву. За разлику од евхаристијске еклисиологије Николаја Афанасијева, ученика Сергија Булгакова, која поистовећује Цркву са сваким евхаристијским сабрањем, Зизиулас заступа тезу да Црква није свака евхаристијска заједница предвођена презвитером, већ само она у којој началствује епископ или презвитер који то чини под омофором неког каконског епископа. Ова евхаристијско-епископоцентрична еклисиологија постала је доминантна у православном теолошком разумевању Цркве од шездесетих година XX века.

Други богослов који је питање екуменизма увео у српски богословски дискурс током шездесетих година прошлог века био је

Амфилохије Радовић. Током његовог двогодишњег боравка на постдипломским студијама теологије на Понтификалном оријенталном институту Универзитета Грегоријане у Риму, у Ватикану је одржан Други ватикански концил. Концил је донео значајну одлуку о односу римокатоличке прама православној Цркви. Тако је православна Цркве престала да буде за Рим заједница која постоји ван праве (римокатоличке) Цркве, већ „сестринска Црква" са којом Католичка црква дели апостолско наслеђе, тајне и апостолско прејемство (Unitatis Redintegratio 1964). Радовића је занимала реакција православних теолошких ауторитета његовог времена на ову промену става. Крајем 1964. године он поставља то питање у писму свом духовном оцу (Cvetković 2021a, 306–309). У одговору, Јустин наглашава да једино заједница са Христом и свим светима може бити мера сваке коначне и временске заједнице овде на земљи, укључујући и екуменску (Popović 2014). Почетком 1967. године, на молбу Атанасија Јевтића, Јустин је написао рад о Другом ватиканском концилу за зборник о рецепцији Концила код православних, који је требало да буде објављен на немачком језику у издању куће Хардер. У раду оштро критикује догмат о папској универзалној јурисдикцији и непогрешивости, потврђен Другим ватиканским концилом (Lumen Gentium, 1964).

Пошто је најзначајнија конкретна одлука Концила у погледу православних било укидање међусобних анатема из 1054. године – што је учињено 7. децембра 1965. године у заједничкој декларацији Папе Павла VI и Патријарха цариградског Атинагоре – грчко уредништво је одбило Јустинов рад због претеране критике папе. Рад је касније објављен на српском језику у *Американском србобрану* маја 1969. године (Cvetković 2021a, 325–326). Целокупна екуменска атмосфера у Грчкој после 1965. године навела је митрополита Амфилохија и епископа Атанасија да инсистирају код Јустина да напише књигу *Православна Црква и екуменизам*, што је он прихватио.

Само укидање анатема из 1054. године није било толико проблематично, јер су анатеме биле усмерене на личности патријарха цариградског Михаила и папског легата кардинала Хумберта од Силве Кандиде, а не на саме цркве. Међутим, постојала је друга опасност: патријарх Атинагора и Цариградска патријаршија били су спремни да иду даље од формалног укидања анатема, укључујући евхаристијско општење и прихватање папске непогрешивости у оквиру непогрешивости Цркве, као и признавање његове универзалне јурисдикције под велом папског примата (Melloni 2024, 874).

У писму јеромонаху Амфилохију из 1969. године, Јустин критикује претпоставку која, по њему, лежи у основи екуменизма—да „Црква није једна већ многе"– коју православнима настоје да наметну „тиранија руско-српског комунистичког нихилизма и грчког слободарско-протестантског рационализма, схоластицизма, анархизма и атинског авантуризма" (Popović 2020, 173–174).

Митрополит Амфилохије је касније постао уредник и, заједно са епископом Атанасијем Јевтићем, преводилац Јустинове књиге *Православна Црква и екуменизам*, која је објављена на грчком од стране манастира Хиландара 1974. године. Према више пута изреченим сведочанствима епископа Атанасија, ова књига је претрпела снажне редакцијске интервенције, највероватније самих приређивача јеромонаха Амфилохија и Атанасија, да је у најмању руку, коначно питање ауторства ове књиге несигурно (Jevtić 2016). Књига *Православна Црква и екуменизам* је имала за циљ да јавно мњење у Грчкој определи против екуменске политике Цариградске патријаршије. Та политика је, наиме, добијала све више поборника међу професорима теологије на грчким универзитетима, који су подржавали идеју о сазивању великог Сабора Православне цркве по угледу на Други ватикански концил. Сабор би, по њиховој визији, потврдио спремност православних за екуменски дијалог као „потребу времена" и за дијалог са Римокатоличком црквом. Погрешно би, међутим, било закључити да се сам Јустин био против екуменског дијалога. Он је често истицао да је обавеза и дужност православних богослова да на екуменским форумима учествују у теолошким дијалозима са неправославнима, али се здушно противио сједињењу у молитви пре постизања догматског сагласја по отвореним питањима (Popović 2007b, 653).

Митрополит Амфилохије Радовић је тада, пратећи оца Јустина, указивао на две главне опасности за екуменски дијалог. Прво, на ризик пребрзог и недовољно промишљеног уласка православних у Светски савет цркава, што је доводило до продора релативизма и секуларног духа у православље, уместо сведочења истине. Друго, критиковао је нови екуменизам који, уместо да остане форум за богословски дијалог, постаје покрет „учешћа у болу света", губећи теолошку димензију и усредсређујући се на решавање секуларних проблема као што су глад, жеђ, слобода и правда (Radović 2005, 357–359).

Током седамдесетих и осамдесетих година, јеромонаси Атанасије и Амфилохије, као професори Богословског факултета СПЦ, организовали су екуменске сусрете са римокатоличким факултетима у Загребу и Љубљани, у којима су, заједно са својим студентима,

редовно учествовали. Одржано је осам таквих скупова, док је девети, септембра 1990. године, одржан без хрватских теолога (Vasiljević 2022, 197). Ови сусрети су имали за циљ да односе међу две Цркве регулишу првенствено кроз теолошки дијалог о главним питањима неслагања, а не на основу заједничких напора да се решавају светски проблеми.

Средином деведесетих година, међу Јустиновим ученицима јављају се одређене несугласице по питању екуменизма. Питање односа православних према западним хришћанима поново је постављено у контексту промишљања улоге америчке и западноевропске спољне политике у сукобима у Југославији. Епископ Артемије је заузимао веома критичан став према учешћу СПЦ и других православних цркава у екуменским покретима. У епархијском листу *Свети Кнез Лазар*, често је нападао Цариградског патријарха Вартоломеја због његове екуменске политике, било кроз подршку анти-екуменској позицији Светогорских монаха (Izveštaj 1994), било кроз директне осуде екуменских корака Цариградске патријаршије (Radosavljević 2004). Последица ових напада била је забрана епископу Артемију да 1996. године уђе на Свету Гору, која је под јурисдикцијом Васељенске патријаршије (Čvorović&Dimitrijević 2012). Епископ Артемије је у више наврата захтевао иступање СПЦ из Светског савета цркава (ССЦ). На мајском Сабору СПЦ 1995. године, након његовог извештаја, донета је званична одлука о иступању, која никада није спроведена у дело (Čvorović&Dimitrijević 2012). Епископ Артемије је своју критику екуменизма темељио на наводном анти-екуменском ставу свог учитеља Јустина Поповића (Radosavljević 2004), који, као што је раније речено, није био начелни противник богословског дијалога. Он се противио заједничкој молитви са инославнима пре решавања догматских неусаглашености, као и неким настојањима да се догматска сагласност замени јединственим ставом по секуларним питањима. Међутим, други Јустинови ученици, попут митрополита Амфилохија, епископа Атанасија и Иринеја, као ни већина архијереја СПЦ није заузело радикалне ставове по питању екуменизма.

Један од најзначајнијих савремених православних догађаја био је Свети и Велики Сабор Православне Цркве, одржан на Криту у јуну 2016. године. У свим припремним заседањима српску делегацију, најчешће су представљали митрополит Амфилохије, епископ бачки Иринеј и епископ Атанасије. Начин организације критског Сабора од стране Цариградске патријаршије, модус представљања помесних цркава и предложени текстови су било на мети критика разли-

читих православних делегација. Ипак, упркос критикама на рачун Цариградске патријаршије, Сабор је оцењен као позитиван догађај. Митрополит Амфилохије је нагласио да је његов значај пре свега у томе што је завршна посланица (*Енциклика*) потврдила постојање четрнаест помесних аутокефалних православних цркава. Поред тога, истакнуто је да је недопустиво да се принцип давања аутокефалије примењује наштрб саборности и јединства Цркве, односно да аутокефалија може бити дарована само уз консензус свих четрнаест аутокефалних цркава (Radović 2016).

Историја односа српске теологије према екуменизму, од шездесетих година прошлог века до Сабора на Криту 2016. године, показује да је ово питање увек имало и шири контекст од богословског дијалога, обухватајући и црквене, идеолошке и политичке димензије. Од Јустинове критичке позиције и Артемијевог доследног одбацивања екуменизма, до умеренијих ставова његових ученика Амфилохија и Атанасија, обликовале су се различите оријентације унутар српске теолошке мисли. Сабор на Криту потврдио је значај принципа саборности и консензуса, али је истовремено указао на постојећу сложеност унутар православља. У том смислу, екуменизам остаје једно од централних питања савремене српске теологије, на размеђи између чувања предања и ангажовања у ширем хришћанском и друштвеном контексту.

## ЗАКЉУЧАК

Савремена српска теологија показује способност да повеже дубоко духовно наслеђе са захтевима савременог живота Цркве. Она успоставља континуитет између светоотачког учења и актуелних потреба заједнице, омогућавајући да теологија буде и академска дисциплина и жива пракса унутар црквеног живота. Тај континуитет повезује прошлост, садашњост и будућност, постављајући светоотачку традицију као мерило духовног и културног опредељења.

Обнова монашког живота и литургијске праксе истиче се као централни елемент јачања црквеног идентитета и духовне зрелости верника. Манастири и саборне заједнице не само да обновљују духовни живот, већ делују као модели подвижничког и богословског искуства. Евхаристијско учешће показује да пуноћа Цркве није апстрактан концепт, већ реална пракса у којој се остварује заједништво и лична слобода унутар духовног живота.

Истовремено, рецепција националног и светоотачког предања, од Светог Саве и предања о Косовском завету до дела Николаја Жичког и

Јустина Ћелијског, показује способност српске теологије да критички преиспита и обнови сопствену духовну традицију. Теолошка мисао добија академски, пастирски и идентитетски значај, постајући носилац колективног памћења и симбол духовне стабилности у временима друштвених и политичких криза. Канонизација и систематска публикација ових дела оснажују повезаност националног и византијског наслеђа, стварајући основу за њихову критичку и савремену рецепцију.

Сложеност односа српске теологије према екуменском контексту и другим хришћанским традицијама указује на потребу за равнотежом између верности предању и дијалога са ширим православним светом. Разнолике оријентације показују да теологија у Србији није само очување наслеђа, већ активно обликовање духовног и културног контекста. Ова динамика омогућава теологији да буде жива и функционална, способна да одговори на изазове савременог света, а истовремено очува суштину православне вере.

У целини, српска теологија крајем XX и почетком XXI века представља интеграцију традиције и иновације, где академски рад, духовно искуство и пастирска пракса чине једну целовиту структуру. Она успоставља оквир за континуирано духовно и теолошко обликовање Цркве, обезбеђујући трајни утицај светоотачког наслеђа у савременим условима и стварајући основу за нове генерације верника и теолога.

## Литература

Asprulis, Nikolaos. 2024. "*Ressourcement* and the Rediscovery of the Fathers." In *A History of the Desire for Christian Unity. Vol. II. Paths Towards Communion*. Edited by Alberto Melloni and Luca Ferraci, 38–58. Leiden: Brill.

Bulović, Irinej 2015. „Sveti starac Porfirije Kavsokalivit," Radio Slovo ljubve, https://slovoljubve.com/cir/ArhivaEmisijaview.asp?ID=44476 (pristupljeno 4. septembra 2025. godine).

Bulović, Irinej. 2019. Tajna razlikovanja božanske suštine i energije u Svetoj Trojici po svetome Marku Efeskom Evgeniku. Novi Sad: Matica srpska, 2019.

Cvetković, Vladimir. 2012. "The Serbian Tradition." In *The Orthodox Christian World*. Edited by Augustine Casiday, 130–140. London: Routledge.

Cvetković, Vladimir. 2015. *From 'Merciful Angel' to 'Fortress Europe': The Perception of Europe and the West in the Contemporary Serbian Orthodoxy*, Erfurt: University of Erfurt

Cvetković, Vladimir. 2020. “Saint Sava et son enseignement, selon saint Nicolas de Jitcha, saint Justin le nouveau de Ćelije et Mgr Athanase Jevtić.” *Contacts: Revue orthodoxe de théologie et de spiritualité* 72: 90–109.

Cvetković, Vladimir. 2021a. *Justin Popović: sinteza tradicije i inovacije*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Cvetković, Vladimir. 2021b. „Čuvari Kosovskog zaveta: Mitropolit Amfilohije Radović i Episkop Atanasije Jevtić.” U *Vera i misao u vrtlogu vremena: bogoslovsko i arhijerejsko delovanje Mitropolita Amfilohija i Episkopa Atanasija*. Prir. Rade Kisić, Mikonja Knežević i Andrej Jeftić, 543–565. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet.

Cvetković, Vladimir. 2022. “Serbian Patriarch Porfirije: Old Challenges and New Hopes.” *Journal of Eastern Christian Studies* 74 (3–4): 203–241.

Cvetković, Vladimir. 2023. „Neopatristička sinteza.” U *Leksikon biblijske hermenautike*. Prir. Rodoljub Kubat, 410–411. Beograd: Službeni glasnik; Filon.

Cvetković, Vladimir. 2024. “Saint-Savahood (Svetosavlje) between Political Theology and Ideology of Nationalism.” In *Orthodoxy in the Agora: Orthodox Christian Political Theologies Across History*. Edited by Mihai-D. Grigore and Vasilios N. Makrides, 203–219. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Brill.

Cvetković, Vladimir. 2025. “Georges Florovsky and St. Justin Popović: Brothers in Arms for the Neopatristic Synthesis.” *Studies in East European Thought* 77, no. 1: 101–116.

Čvorović, Zoran, i Vladimir Dimitrijević. 2012. „Prevlast u SPC stiču đaci ekumenističkih perjanica grčkog bogoslovlja.” *Orthodox Point*, 17. novembar 2012. http://fakti.org/orthodox-point/prevlast-u-spc-sticu-djaci-ekumenistickih-perjanica-grckog-bogoslovlja. (pristupljeno 4. septembra 2025. godine).

„Izveštaj Komisije sveštene opštine Svete Gore Atonske o dijalogu između pravoslavnih i protivhalkidonjana.” 1994. *Sveti Knez Lazar* 7: 21–30.

Jevtić, Atanasije. 2007. „O obnovi liturgijskog života, a ne promeni ili reformi liturgije - osvrt na odluku proteklog Svetog Arhijerejskog Sabora.” *Vidoslov* 42: 115–136.

Jevtić, Atanasije. 2009a. „Dve studeničke besede Svetog Save.” U Episkop ZHP Atanasije, *Bog Otaca naših,* 121–141. Manastir Hilandar.

Jevtić, Atanasije. 2009b. „Žička beseda Svetog Save o pravoj veri.” U In Episkop ZHP Atanasije, *Bog Otaca naših*, 89–120. Manastir Hilandar.

Jevtić, Atanasije. 2009c. „Eklisiologija Svetog Save.” U Episkop ZHP Atanasije, *Bog Otaca naših*. 224–239.

Jevtić, Atanasije. 2009d. „Vapaj Srba Kosova i Metohije" (1999), U Episkop ZHP Atanasije, *Bog Otaca naših*, 436–441.

Jevtić, Atanasije. 2016. „Knjiga „Pravoslavna Crkva i ekumenizam" ne izražava Svetog Justina Ćelijskog", Stanje stvari 27. jun 2016: https://stanjestvari.com/2016/06/27/atanasije-sveti-justin-celijski/ (pristupljeno 6. oktobra 2025. godine).

Kalaitzidis, Pantelis. 2014. "New Trends in Greek Orthodox Theology: Challenges in the Movement Towards a Genuine Renewal and Christian Unity." *Scottish Journal of Theology* 67: 127–164.

Kuburić, Zorica 2008. "Theological Faculties and religious education in Serbia." *Religija i tolerancija* 6/9: 23–35.

Lumen Gentium. 1964. Dogmatic Constitution on the Church Solemnly Promulgated By His Holiness Pope Paul VI on November 21, 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (pristupljeno 4. septembra 2025. godine).

Melloni, Alberto. 2024. "The Intercommunion That Never Happened." In *A History of the Desire for Christian Unity. Vol. II. Paths Towards Communion*. Edited by Alberto Melloni and Luca Ferraci, 860–884. Leiden: Brill.

Nicoloff, Boris and Roman Yuszczuk. 1968. "Interview with Georges Florovsky, *Concern* 3/4, 9-12, 27.

Popović, Justin. 2007a. „Odgovor na Anonimnu dopisnicu." UPrepodobni Justin Ćelijski, Setve i žetve: članci i manji spisi (Sabrana dela Svetog Justina Novog u 30 knjiga, knjiga 20), 628–646. Beograd: Naslednici oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva.

Popović, Justin. 2007b. „Odgovor Svetom Sinodu – O zajedničkoj molitvi za jedinstvo", U: Prepodobni Justin Ćelijski, Setve i žetve: članci i manji spisi (Sabrana dela Svetog Justina Novog u 30 knjiga, knjiga 20), 649–653. Beograd: Naslednici oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva.

Popović, Justin. 2014. „Pismo budućem monahu o omolitvljenju uma," U Prepodobni Justin Novi Ćelijski, Na Bogočovečanskom putu, 299–301. Valjevo: Manastir Ćelije.

Popović, Justin. 2020. *Pisma I* (Sabrana dela Svetog Jusina Novog u 30 knjiga, knjiga 23/1), Beograd: Manastir Ćelije kod Valjeva,

Radosavljević, Artemije. 2004. „Srpska Crkva protiv ekumenizma." *Sveti Radosavljević, Artemije.* 2014. *Tajna spasenja po svetom Maksimu Ispovedniku*. Beograd.

Radosavljević, Artemije. 2024. „Vladika Artemije – od čobančeta do pastira." Dokumentarni film, režija Violeta Petrović, produkcija Eparhija raško-prizrenska u egzilu, 2024. Dostupno na: https://www.yo-

utube.com/watch?v=Y7twbDggnHc&ab_channel=EparhijauEgzilu (pristupljeno 4. septembra 2025. godine).

Radosavljević, Artemije i Momčilo Trajković. 1998. „Deklaracija sa vanrednog zasedanja Svesrpskog crkveno-narodnog Sabora, 11–12. jun 1998." *Sveti Knez Lazar* 22: 16–18.

Radović, Amfilohije. 2005. „Međupravoslavni bogoslovski simpozijum, Solun, 12–16. septembar 1972. Njegov tok uz kratka razmišljanja." U *Pravoslavlje i ekumenizam: zbornik tekstova*. Prir. Aleksandar Đakovац 339–368. Beograd: Hrišćanski kulturni centar.

Radović, Amfilohije. 2011. *Kosovo je glava Lazareva: besjede, predavanja i razgovori*. Beograd – Cetinje: Svetigora.

Radović, Amfilohije. 2012. Tajna Svete Trojice po Svetom Grigoriju Palami. Cetinje: Svetigora.

Radović, Amfilohije. 2016. „Nisam potpisao dokument 'Odnosi Pravoslavne crkve sa ostalim hrišćanskim svetom'." *Stanje stvari*, 7. jul 2016. https://stanjestvari.com/2016/07/07/amfilohije-nisam-potpisao-sesti-dokument/ (pristupljeno 4. septembra 2025. godine).

Unitatis Redintegratio 1964. Decree On Ecumenism. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (pristupljeno 4. septembra 2025. godine).

Vasiljević, Maksim. 2022. Atanasije: jedan životopis. Trebinje: Manastir Tvrdoš.

Примљено/Received: 17. 03. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503157S
UDC: 27-1:271.222"199/"(497.11)
прегледни рад

МИЛЕСА СТЕФАНОВИЋ-БАНОВИЋ
Етнографски институт САНУ
kimiaera@gmail.com ORCID 0000-0002-2733-134X

МИКОЊА КНЕЖЕВИЋ
Етнографски институт САНУ mikonjaknezevic@gmail.com ORCID 0009-0007-5148-776X

# Православље у Србији: преглед црквено-теолошке литературе у постсоцијалистичком периоду*

У тексту се даје преглед црквено-теолошке литературе објављене у Србији у постсоцијалистичком периоду, са посебним акцентом на последњу деценију 20. столећа. Описани су магистрални трендови у издаваштву, указано је на главне монографије и периодику, као и на друштвено-политичке координате које су одређивале програмске платформе различитих издавачких центара.

*Кључне речи*: Православље, Србија, литература, Црква, теологија

* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години, број: 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04.02.2025, као и резултат рада на пројекту „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" који финансира Министарство културе РС (број 451-04-1739/2023-02 од 04. 07. 2023. године).

# Orthodoxy in Serbia: Post-Socialist Period Literature Overview

In this paper, the authors give an overview of the theological and church-related literature that was published in Serbia during the post-socialist period, particularly focusing on the last decade of the 20th century. The paper highlights the dominant trends in the publishing industry of that time, showcasing the key monographs and periodicals that were released. Additionally, it discusses the socio-political context and influences that shaped the program directions of various publishing centers.

*Keywords*: Orthodoxy, Serbia, literature, Church, theology

Пад Берлинског зида и раздруживање СССР-а крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. века означили су коначни крај Хладног рата. Биполарни свет, у којем је „прва земља социјализма" представљала једину противтежу хегемонији Сједињених Америчких Држава, нестао је са обзорја, што је донело нову конфигурацију снага на геополитичкој мапи света. Ишло се чак толико далеко да је најављиван „крај историје", што је требало да значи да се новоуспостављени поредак има сматрати коначним исходом повесних збивања (Fukujama 1996). А на крају тог пута стајала је не само војна и економска премоћ САД, него и њена хибридна култура, која је за своју сврху имала политичку и културолошку глобализацију, својеврсни *Gleichschaltung*, који је – испод своје еманципаторске фасаде – требало да води постепеном укидању или дезавуисању особености, суверенитета и самоперцепције појединачних народа (уп. Mitrović 2005: 4).

Социјалистичка Југославија је, са својим ауторитарним, једнопартијским системом, изгубила у новој геополитичкој констелацији место које је до тада заузимала. Деценијама економски и политички подупирана зарад њеног (невољног) одметања од СССР-а, а све у циљу прављења пукотина у такозваном источном блоку, она је престала да има стратешку важност, па је – нагризена националним поделама, рђавим економским стањем и задуженошћу која датује још од краја седамдесетих година – урушена као кула од карата и нестала у крвавом грађанском рату (1991–1995). Ново политичко стање донело је и нове културолошке изазове, преосмишљавање идентитета новонасталих „растројених држава", као и оживљавање комунистичком

идеологијом затомљених традицијских саставница. У том контексту долази до снажне обнове интересовања за религију (које је започело још осамдесетих година), што је конкретно у српски културолошки модел почело враћати православље као један од незаобилазних делова српске самоперцепције. Деценијама маргинализована као недржавни и антидржавни елемент, десеткована одмах после Другог светског рата убијањем и склањањем стотина њених свештеника (Džomić 2003), Српска православна црква из позиције аутсајдера, који је морао правити нужне компромисе у циљу самоодржања, постепено постаје активни учесник у културним и политичким збивањима, обликујући све више јавну свест својих верника – али не само њих. Важну улогу у прелазном периоду – дакле, неких десетак година пре слома комунизма – одиграли су учени теолози из групе такозваних „јустиноваца": Амфилохије Радовић, Атанасије Јевтић, Иринеј Буловић и Артемије Радосављевић, који су својим пастирским радом, професорском делатношћу, али и видним ангажманом у културним дешавањима показали не само духовну, већ и академску потку хришћанског погледа на свет, чиме су вршили утицај на најразличитије слојеве српског становништва[1] и тако припремили тло за неку врсту обнове православља у Србији која се збила крајем 20. столећа.

Нема сумње, један од важнијих чиниоца све веће видљивости Српске православне цркве у времену посртања и урушавања комунистичког ауторитарног режима представљала је њена издавачка делатност. Иако у тешким и понекад немогућим условима, који су поред осталог довели и до избацивања Богословског факултета са Универзитета у Београду (1952), она је успевала да се некако одржи и у време трајања комунистичког естаблишмента (в. Milinković 1982) – како у погледу објављивања посебних монографија тако и у погледу црквене периодике. И док је у периоду од 1945. до 1958. године изашло свега 55 публикација, у наредних двадесет година појавило се 526 наслова са теолошком тематиком (Protić 1978; Smiljanić 2014, 220). Но ови подаци, како то обично јесте случај са статистиком и бројкама, заправо закривају реално стање ствари: поређења ради,

[1] Колики је био „притисак" делатника из окриља СПЦ на интелектуалне кругове Југославије пред коначни слом комунизма сведочи и чињеница да су у стриктно философском часопису *Theoria* за 1981. годину своје радове објавили тадашњи јеромонаси Амфилохије (Радовић) и Атанасије (Јевтић). (В. Cvrkota 2021: 762; Marković 2021: 728).

у периоду од свега пет година (2008–2013) изашло је преко 130 монографских публикација – и то само у оквиру једне издавачке куће (Šijaković 2012, 199–205). Треба такође рећи да је добар део црквене литературе у периоду после Другог светског рата објављиван у дијаспори, при чему у првом реду треба навести капитални допринос религиозно-националне библиотеке „Свечаник", коју је, у оквиру Црквене општине СПЦ у Минхену, покренуо прота Алекса Тодоровић (1952), а под надзором и подршком владике Николаја Велимировића (Andrijašević 2022a; Andrijašević 2022b). Ова библиотека, за коју је речено да ће „остати трајно забележена у историји српског хришћанског издаваштва", деловала је до 1975. године, а њен рад – као и генерално ангажман црквених делатника у дијаспори – био је помно праћен од стране тадашњих служби безбедности (Radić 2002, 369; Andrijašević 2022б, 33). То је свакако подразумевало слабу дистрибуцију издања у оквиру граница СФРЈ (Radić 2002, 256; Andrijašević 2022a, 350–351; Andrijašević 2022б, 331), што нарочито важи када је реч о књигама и текстовима еминентних, а тада проскрибованих аутора, попут Николаја Велимировића, Ђока Слијепчевића, Димитрија Најдановића, Јустина Поповића и Лаза М. Костића.

Ваља на маргини напоменути да је црквено-теолошка књижевност у ширем смислу те речи објављивана у послератном периоду и на једном споредном, али веома важном току – сада ван издавачке делатности Српске православне цркве. То се у првом реду односи на српске средњовековне рукописе, који су – описивани на детаљан или мање детаљан начин – обрађивани у различитим каталозима и пописима. На тај се начин стицао јаснији увид у богато наслеђе српског средњег века, у оквиру којег су на српскословенски језик преношена најзначајнија достигнућа византијске теолошке – и не само теолошке – учености. Од посебне је важности делатност на пољу изучавања старе српске књижевности: Ђорђе Трифуновић је 1970. године приредио тротомни *Србљак*, а велики значај имала је и едиција *Стара српска књижевност*, где су у 24 књиге објављена не само житија српских владара и светитеља, већ и списи као што су *Српска Александрида*, *Роман о Троји*, *Фисиолог*, и многи други.[2] Српски средњи век, са својим православним наслеђем, захватио је и нове трендове у модерној српској књижевности друге половине 20. века, оставивши дубок траг на стваралаштво таквих аутора као што су Миодраг

[2] Целокупна едиција може се наћи на сајту: https://gira1804.github.io/istorija/zitija.html – Последњи пут приступљено 26. 1. 2025.

Павловић, Васко Попа, Љубомир Симовић, Иван В. Лалић и многи други (в. Radulović 2017).

Када је комунистичка ограда напокон пала, Српска православна црква добила је знатно већи простор за деловање на пољу културе и обликовања јавне свести. Почетком деведесетих година 20. столећа приметан је успон издавачке делатности, када настаје више издавачких центара са различитим радијусом утицаја и програмским опредељењима. Суочена са чињеницом да српски народ нема ни елементарно верско образовање, Српска православна црква дела паралелно на четири главна колосека: најпре, она својом издавачком делатношћу врши неку врсту катихетизације, упућујући вернике у основне истине вере (Smiljanić 2018, 216); потом, објављује дела аскетске садржине, преносећи читатељству богату феноменологију хришћанског подвижничког и мистичког искуства; затим доноси преводе дела неких од најученијих и најкурентнијих православних теолога светског формата, како би се православни светоназор предочио ученој јавности и тако постао део – у смислу опције – академског света; и најзад, објављује оригинална дела Светих Отаца. Број публикација са црквеном и теолошком тематиком од 1990. године рапидно расте и ту богату грађу је, свакако, немогуће обухватити у целини. Отуда ћемо у наставку указати само на неке од најрелевантнијих издавачких кућа, поделивши, ради лакшег прегледа, њихову делатност на два поглавља: први део ће се односити на монографије, а други на црквену периодику.

## МОНОГРАФИЈЕ

Наш преглед ћемо, како и приличи, започети од места са којег је и кренула српска теолошка наобразба, али и српска (средњовековна) књижевност: од манастира Хиландара. Почетком деведесетих година 20. века основана је едиција „Хиландарски путокази", у оквиру које је до 2011. године објављено чак 57 монографија. Предоминантну ноту у оквиру ове едиције заузима литература аскетске садржине: од *Лествице* Светог Јована Синајског, уџбеника монашког живота који се убрајао у најпопуларније списе српског средњег века (Bogdanović 1968),[3] преко књиге *Мој живот у Христу* Јована Кронштатског, значајног руског светитеља из 19. века, па све до сведочења о савреме-

[3] Колико нам је познато, први савремени превод овог дела сачинио је (са руског језика) Дионисије Миливојевић, а објављен је у Издавачкој кући Геце Кона 1932. године.

ним атонским подвижницима, какви су били Силуан Атонски, његов ученик Софроније или пак Пајсије Светогорац. Покренута у средишту српске духовности, ова едиција је, разумљиво, акценат стављала на феноменологију монашког искуства, постављајући је као неку врсту контрапункта вишедеценијском атеистичком вектору српске јавне свести, али и секуларном настројењу епохе у глобалном смислу. Међутим, ова едиција је настојала у српску културу пренети и кључна дела из сфере академске теологије, што је видљиво из чињенице да су у њеном крилу објављена и дела из области догматике и патрологије. Превођени су списи неких од водећих имена православне теологије 20. века, као што су Георгије Флоровски, Јован Мајендорф и Владимир Лоски, чије је капитално дело *Огled o mистичком богословљу Источне цркве* била и остала једна од најпревођенијих књига из пера православних теолога у 20. веку (в. Knežević 2012, 201–202). Едиција обухвата и неке од списа Павла Евдокимова, који у књизи *Христос у руској мисли* даје преглед идеја репрезентативних представника руске религијске философије, али и дела српских теолога, као што су Николај Велимировић, Јустин Поповић, Амфилохије Радовић и Атанасије Јевтић. Нарочито значајан подухват ове едиције, поред превода неких дела Василија Великог и Јована Златоустог, јесте петотомни превод *Добротољубља* – колекције светоотачких текстова које је на црквенословенском језику приредио Пајсије Величковски, а чију је грчку верзију први пут објавио Никодим Светогорац у Венецији 1782. године (уп. Knežević 2016, 203–206). Ово је први пуни превод ове капиталне колекције на српски језик, чији је утицај на обнову православне духовности тешко пренагласити.

Монографије и зборници са примарно аскетским садржајем нарочито су били заступљени у библиотеци „Образ светачки", која је 1994. године основана у оквиру издавачке делатности Православне мисионарске школе при храму Светог Александра Невског у Београду. Дугогодишњи уредник ове едиције био је Јован Србуљ, а до 2013. године у оквиру ње је објављено укупно 124 наслова. Поред дела Исака Сиријског, Јована Златоустог, Симеона Новог Богослова и Григорија Паламе, публиковани су и текстови православних духовника који су обележили 19. и 20. век: Нектарија Егинског, Јована Кронштатског, старца Клеопе, Гаврила Грузијског, Пајсија Светогорца, Јована Шангајског, Серафима Роуза, Силуана Атонског, Тадеја Витовничког и других. Знаменити српски духовници 20. века обрађени су у две засебне монографије: најпре у монографији Владимира Димитријевића *Без Боīа ни īреко īраīа – српски духовници XX века* (*Житија и*

*поуке*), а потом и у књизи *Српски духовни луг – подвижници XX века*. Садржински посматрано, библиотека „Образ светачки" управљала се према својој, очигледно од почетка утврђеној платформи, а према броју објављених публикација она спада у респектабилне издавачке центре с краја 20. и почетка 21. века.

Сличну програмску платформу имала је и издавачка установа „Светигора". Основана на Цетињу 1995. године од стране митрополита црногорско-приморског Амфилохија, ова издавачка кућа, која је име добила по водопаду који извире из темеља древне немањићке лавре морачке, објавила је у првих 15 година преко 300 монографија (до 2024. ова едиција обухвата чак 662 књиге). Великим уређивачким залагањем протојереја Радомира Никчевића и преводилачким трудом Весне Никчевић, различита литература са руског, енглеског и у мањој мери са грчког језика постала је доступна српском читаоцу. Осим предоминантне пастирске и катихетске литературе, заступљене су и монографије о светитељима (Јовану Крститељу, апостолима Петру и Павлу, Николи Мирликијском, Светој Петки, Светом Сави, кнезу Лазару и Василију Острошком) као и монографије из едиције „Немањићки манастири" и „Свети Немањићи". Од посебног значаја је објављивање сабраних дела Светог Петра Цетињског под називом *Између молитве и клетве*, у оквиру којих се читалац може сусрести са целокупним литерарним делом једног од најзначајнијих црногорских владика и владара, а капитални издавачки пројекат „Светигоре" представља и објављивање сабраних дела митрополита Амфилохија Радовића у 40 томова.

Издавачка кућа „Каленић", основана 1978. године у оквиру Епархије шумадијске, објавила је деведесетих година протеклог столећа низ корисних монографија. Кретале су се оне од катихетских тема које се тичу основних постулата хришћанске вере, па до књига из области библистике, историје хришћанске цркве и теологије. У првом реду треба поменути књигу еминентног православног теолога Томаса Хопка *Православна вера*, која је – у виду приручника о православној вери, цркви, духовности, Библији и црквеној историји – објављена у четири тома у периоду од 1991. до 1997. године. Након што су осамдесетих година објављена тумачења *Дела апостолских* Емилијана Чарнића, у „Каленићу" је 1992. штампано и његово тумачење *Посланице Галатима*, а 1994. године и његова књига *Увод у Свето писмо Новога завета*. Класична студија Јована Мајендорфа, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, књига која је имала велико зрачење и која је до 2010. године преведена

на барем 11 језика (Knežević 2012, 153), публикована је први пут у српском преводу 1985. године, а касније је доживела више издања. Настављајући се на раније објављене публикације, као што је књига *Велики пост* Александра Шмемана (1983), која је такође доживела више издања и у другим издавачким кућама, „Каленић" је објавио завидан број монографија из сфере аскетике и духовног живота, да би се од катихетске и монашке литературе – почетком 21. века – постепено прешло на публикације из сфере академске теологије. Тако је 2005. године објављена књига Димитрија Батрелоса, *Византијски Христос. Личност, природа и воља у христологији Светог Максима Исповедника* (2005), а потом и књига Христа Јанараса, *Слобода морала* (2007). Добар преглед токова у савременом боглосовљу дат је у зборнику *Савремена православна теологија* (2008), који је приредио професор Православног богословског факултета у Београду Александар Ђаковац.

У едицији библиотеке „Братство Св. Симеона Мироточивог", коју су покренули Радош Младеновић и Дејан Лучић, у периоду који смо узели у разматрање појавило се више изузетних монографија: нарочито када је реч о области патрологије и систематске теологије. Књиге Атанасија Јевтића *Философија и теологија* (1994) и *Живо предање у Цркви: руковети са њиве Господње* (1998), затим, Христа Јанараса *Хајдегер и Дионисије Ареопагит* (1997) и *Философија из новог уила* (2000), заједно са *Историјом византијске философије Василија Татакиса* (1996), биле су незаобилазно штиво не само за теолошки заинтересовану публику него и за студенте и професоре философије. Татакисова књига објављена је исте године и у едицији философске библиотеке Aletheia, чији је уредник био Богољуб Шијаковић, а у сарадњи са издавачком установом „Јасен" из Никшића публикована је и књига *Источник знања* Јована Дамаскина. Њен први део под називом „Дијалектика" заправо је последњи од изданака александријских коментара на Аристотелове логичке списе, а имао је, као што је познато, веома важну улогу за транспоновање Стагиранинових идеја у хришћански свет. О утицају Дамаскинове „Дијалектике" сведочи и чињеница што је она преведена на српскословенски већ у 14. веку, а њен богат и разноврстан садржај заокупљао је пажњу различитих слојева академског српског читатељства – у првом реду философског – почетком 21. века (Žunjić 2012). У оквиру издавачке делатности Братства Св. Симеона Мироточивог појавиле су се и *Празничне беседе* Григорија Богослова у преводу Атанасија Јевтића (2001) као и *Беседе* Јована Дамаскина (2002), а од капиталног зна-

чаја је пројекат превођења сабраних дела Јована Златоустог на којем предано ради Дејан Лучић. До данас се појавило укупно 15 томова. Од велике важности је и објављивање *Мисионарских писама* владике Николаја Велимировића, чија су целокупна дела – нажалост, не и у критичком издању – најпре објављена у Дизелдорфу, а потом у више наврата и у оквиру издавачке куће „Глас цркве" из Шапца. На сличан начин, издавачка делатност Манастира Ћелије код Ваљева подузела се објављивања сабраних дела Јустина Поповића (до данас је објављено укупно 24 тома), док је издавачка установа „Истина" из Шибеника публиковала сабрана дела еминентног српског теолога и канонисте Никодима Милаша у 8 томова.

Монографије из области академске теологије нарочито су карактерисале делатност издавачке куће „Беседа", која је у оквиру Бачке епархије обновљена 1991. године. Након објављивања књига катихетског и духовног садржаја – попут *Касијане* владике Николаја Велимировића (1997) или *Казивања једног боготражитеља свом духовном оцу* (1997), романескне приповести о Исусовој молитви која је била веома популарно штиво у православном свету (уп. Johnson 2010, 39–42, 58, 90–91, 145–146) и која је на српском језику, почев од 1979, доживела више издања – „Беседа" је своју делатност усредсредила око две кључне едиције, које су кренуле на размеђи 20. и 21. века: „Савремено богословље" и „Светоотачко богословље". Прва едиција доноси преводе дела неких од назначајнијих теолога нашег доба, као што су Христо Јанарас (*Азбучник вере* [2000], *Истина и јединство Цркве* [2004], *Метафизика тела* [2005], *Личност и ерос* [2009], *Рационализам и друштвена пракса* [2012], Никос Мацукас (*Свет, човек, заједница по Светом Максиму Исповеднику* [2007]), и нарочито Јован Зизиулас, митрополит пергамски, који је оставио велики траг на савремено српско богословље. Широка дисперзија његових идеја, које је у нашу интелектуалну јавност први увео митрополит Амфилохије преводом култне студије „Од маске до личности",[4] нарочито је интензивирана деведесетих година 20. века кроз преводе великог броја његових текстова у нашим часописима, али и чињеницом да је један број наших теолога и философа – Игнатије Мидић, Максим Васиљевић, Богдан Лубардић, Александар Ђаковац, и други – са великим уважавањем гледао на Зизиуласове теолошке поставке. У оквиру „Беседе" најпре је преведена његова докторска дисертација *Јединство Цркве у светој евхаристији и у епископу у прва три ве-*

[4] *Богословље* XXIX, 1–2 (1985), 17–40.

*ка* (1997), а потом и књиге *Доїматске теме* (2001) и *Еклисиолошке теме* (2001). У едицији „Светоотачко богословље" појавила су се важна дела светих отаца: Василија Великог (*Шестоднев* [2001], Николе Кавасиле (*Тумачење Свете литурїије* [2002], *О животу у Христу* [2002]) и Атанасија Великог (*Против идола. О очовечењу Боїа Лоїоса* [2003]). Од капиталног значаја је и превод целокупних дела Григорија Паламе (2012–2015) и Максима Исповедника (2017–2023), чиме је „Беседа" српској интелектуалној сцени испоручила списе двојице од најрелеватнијих мислилаца византијског периода. На тај начин је, када је реч о Светом Максиму, довршен пројекат превођења његових дела који су деведесетих година започели Артемије Радосављевић и Петар Јевремовић,[5] док је објављивање два зборника о Максиму – од којих је први обухватио и дотадашње преводе његових дела паралелно са грчким изворником (Knežević, Šijaković 2006), а други донео оригиналне радове у виду најновијих истраживања о овом светом оцу (Vasiljević 2014) – додатно допринело, заједно са значајним бројем доктората, монографија и преведених књига о њему, томе да Свети Максим постане један од најчитанијих отаца и на српској теолошкој сцени у последњих неколико деценија.[6]

Треба, такође, напоменути да је у више издавачких кућа Српске православне цркве акценат стављан и на теме из националне историје, које се вишеструко преклапају са православним опредељењем српског народа. Неке од кључних одредница српског културног образца – као што су светосавље, косовски завет, сеобе/егзодус и геноцид (уп. Lompar 2024) – обрађиване су у засебним монографијама, а у том погледу посебно треба истаћи књигу Атанасија Јевтића *Од Косова до Јадовна* (1982), која је за тридесет година доживела чак 9

[5] Превод Максимовог списа *400 їлава о љубави* сачинио је Артемије Радосављевић 1992. а објављен је у оквиру издавачке куће Епархије рашко-призренске. Репринт, заједно са преводом Максимових списа *Подвижничко слово* и *Мистаїоїија*, објављен је 1997. године (в. Knežević 2012: 83, 96, 109). Петар Јевремовић је, у оквиру издавачке куће „Источник" објавио превод *Гностичких стослова* (в. Knežević 2012: 98).

[6] Овде нарочито треба поменути две класичне студије Ларса Тунберга: *Микрокосмос и посредник: Теолошка антропологија светої Максима Исповедника* и *Човек и космос: визија светої Максима Исповедника* које је 2008. године објавила издавачка установа „Истина" из Шибеника, као и књигу епископа Максима Васиљевића *Човек заједнице у Христу. „Учествовање у Богу" у богословској антропологији Светоїа Григорија Богослова и Светоїа Максима Исповедника*, објављеној 2015. у оквиру Sebastian Press у Лос Анђелесу. Ова издавачка кућа је у последњих 15 година објавила многе важне монографије домаћих и страних аутора на српском и енглеском језику.

издања, као и узорну монографију Димитрија Богдановића *Књига о Косову* (1986), коју је објавила Српска академија наука и уметности. У том правцу једнако су важне студије Атанасија Јевтића *Богословље Светог Саве* (1991), *Свети Сава и Косовски завет* (Српска књижевна задруга 1992), *Великомученички Јасеновац – документи и сведочења* (Глас Цркве 1990), *Страдање Срба на Косову и Метохији 1941–1990*, и друге,[7] а на исте и сличне теме, књиге у оквиру издавачке куће „Светигора" објављује и митрополит Амфилохије: *Љетопис нове косовске распећа. Дневнички и други записи* (*март-август 1999*), *Љетопис нове косовске распећа. Дневнички и други записи* (*септембар 1999*, *децембар 2000*), *Часни крст Христов и Косовски завет: предавања, есеји и бесједе* и *Косово је глава Лазарева. Бесједе, предавања и разговори*. У оквиру издавачке установе „Каленић" објављене су веома важне монографије Саве Вуковића *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади: 1891–1941* (1994) и *Српски јерарси: од девете до двадесете века* (1996). Свети архијерејски Синод СПЦ издао је у погледу косовског питања „Апел Архијерејима, Свештенству, вернима и свима којих се то тиче" (2000), а потом и „Меморандум о Косову и Метохији Светог архијерејског сабора" (2003). Далеко од сваког етнофилетизма, ове студије снажно су ревитализовале значај онога што је од средњег века представљало темељну одредницу српске самоперцепције.

## ПЕРИОДИКА

Покретање првих црквених часописа на српском језику случило се у другој половини 19. века.[8] Најпре је основан часопис „Богослов", који се може сматрати „првенцем периодичне црквене штампе у Српској православној цркви" (Cisarž 1986, 20),[9] а потом и „Црквени лист", који је основао Светозар Стојадиновић 1865. Само две године касније гргетешки архимандрит и потоњи патријарх Герман (Анђелић) је са бачким свештенством 15. новембра 1867. донео одлуку да се покрене лист „Беседа", чији је први број изашао у Новом Саду 1. јануара 1868. године. Први уредник био је новосадски парох Андрија Монашевић, а лист

[7] Прецизне податке за наведена и друга дела епископа Атанасија Јевтића види код: Marković 2021.

[8] Најбољу библиографију црквене периодике од њених почетака до 1970. године дао је Цисарж 1986, 1991.

[9] Овај лист, чији је први и једини свезак објављен 1863. у издању омладине Семеништа београдске, иницирао је и финансирао учени митрополит београдски Михаило Јовановић.

је на осам страна излазио три пута месечно, да би, након непуне три године, услед лошег одзива претплатника, био угашен (Bandobranski 2021а, 305–308). Занимљиво је да су у „Беседи", осим текстова практичне природе, који су давали упуте свештенству, излазили и радови са изразито богословском садржином, а нарочито је индикативан текст у пет наставака под називом „О односима између хришћанства и филозофије за прва три века хришћанске цркве" (Bandobranski 2021а, 307, фн. 15). Добар број радова покривао је и теме из области литургике и канонике (Bandobranski 2021б, 217–224). Потом је Никола (Нестор) Поповић (в. Stanojević 2024), професор богословије и потоњи епископ нишки основао часопис „Пастир: лист за науку и књижевност духовног садржаја" (1868), да би деценију касније прота Алекса Ивић основао „Хришћански весник", у коме сарађују такве истакнуте личности јавног живота као што су Чедомиљ Мијатовић, Стојан Новаковић, Милан Милићевић, Љубомир Ковачевић и други. Свештеничко удружење Србије потом оснива „Весник Српске цркве", а на територији Бачке епархије покренут је још један лист: „Глас истине", који је редовно излазио у периоду од 1884. до 1890. године (Bandobranski 2021а, 310–311). Удружење свештенства монашког реда у Краљевини Србији објављивало је од 1908. до 1910. године у Београду лист „Духовна стража: часопис за духовну просвету, монашки и црквени живот", који је, након што је обновљен 1928, излазио у Сремским Карловцима и Сомбору све до 1940. године (Bandobranski 2021а, 311–312). У Босни је излазио „Дабробосански источник" (1887–1911), а у Задру „Истина" и „Гласник православне Далматинске цркве". Крајем 19. и почетком 20. века појављују се и други црквени листови као што су „Српски Сион", „Богословски гласник" (в. Idrizović 2011), „Бранич православља", „Мисионар", „Глас Цркве", „Браничевски весник", „Пут", „Хришћанска мисао" (в. Bradić 2011), „Банатски весник" и други. Од 1926. до 1940. године излази и часопис „Богословље", као научно гласило професора новооснованог Богословског факултета у оквиру Универзитета у Београду. Треба рећи да су у многима од наведених листова адресоване не само црквене, теолошке и духовне теме, већ и теме из области књижевности, живота Цркве и друштва, а објављивани су – почев од 1928. године – и радови о деловању и „патолошком негативизму" тада авангардне Комунистичке партије у Краљевини СХС, односно Краљевини Југославији, која је своје симпатизере имала чак и на Богословском факултету (Maleševi ć 2017).

Махом негативни ставови о комунистичкој идеологији у црквеној периодици биће итекако упамћени у послератној титоистичкој

Југославији, са последицом да је у првој деценији по свршетку Другог светског рата црквено издаваштво фактички потпуно замрло. Сметње којима су власти и графичка предузећа осујећивали излажење црквених листова и публикација засигурно су евидентиране у Архиву Патријаршије, па би обрада тих података у засебној студији била од вишеструке користи за реконструисање атмосфере која је преовладавала у то туробно доба српске историје. Међутим, од 1957. године ситуација се унеколико мења, пошто се тада обнавља часопис „Богословље", као један од најстаријих научних часописа у Срба (в. Milićević 2009). Синод СПЦ покреће листове намењене ширем верском аудиторијуму, као што су *Православни мисионар* (1958), *Православље* (1967) (Baćević 1987, 140–142) и *Светосавско звонце* (1969), а 1968. године основан је и часопис *Теолошки погледи*, у коме се – колико су прилике дозвољавале – објављују оригинални текстови и преводи релевантних теолошких публикација (в. Šarčević 1994). Њима свакако треба прибројити и часопис „Православна мисао", који је у два броја годишње издавало Свештеничко удружење.

Осамдесетих и почетком деведесетих година 20. столећа покрећу се нови и обнављају угашени часописи са теолошком и црквеном садржином. Године 1989, када је Епархијом Бачком управљао епископ шумадијски Сава Вуковић, обновљена је „Беседа", са циљем катихетизације народа Бачке епархије и његовог упућивања у основне истине православне вере (уп. Bandobranski 2021a, 308–310). Осим текстова катихетске и духовне садржине, „Беседа" у том периоду објављује и прилоге из националне историје поводом различитих јубилеја: 600-годишњице Косовског боја, 300-годишњице Велике сеобе Срба и 200-годишњице Темишварског сабора. Доласком епископа Иринеја Буловића на бачки трон, „Беседа" поприма карактер еминентно научног часописа: његов примарни циљ је „да, колико год је то могуће, упућује својим читаоцима словесну, логосну реч, кадру да благовести тајну православног богословља", као и да „у дијалогу са савременошћу […] словесно и одговорно сведочи о духовном Предању Православне Цркве Христове као источнику живота и наде за човека" (Bulović 1991, 3, 4). За 15 година колико је излазила, „Беседа" се профилисала у научни часопис високог домета, будући да су у њему објављивани радови најугледнијих православних богослова диљем света. Појединачне свеске биле су посвећене одређеној богословској теми, што их је чинило кратким приручницима на којима су знања стицале генерације студената теологије, али и филозофије. Несумњиво да је новообновљена „Беседа" била нека врста – са

академске тачке гледишта – престижног научног часописа, чиме се сврстала у ред најугледнијих теолошких периодичних публикација на српском језику.

У Епархији рашко-призренској 1993. године покренут је часопис „Свети Кнез Лазар", који је обухватао прилоге из догматике, патрологије, духовног живота, црквеног и канонског права, уметности и историје, односа православља према екуменизму, итд. У њему се у наставцима публикују дела Максима Исповедника у преводу тадашњег епископа Артемија Радосављевића, као и изводи из његове докторске дисертације одбрањене на грчком језику (в. Knežević 2012, 204). Услед све тежих околности у којима је живео српски народ на Косову и Метохији, често се адресују националне теме и оне из живота епархије, у оквиру којих се снажно наглашавају надолазеће опасности по српску цркву и народ у том делу Србије.

Часопис „Видослов" покренуо је владика Атанасије Јевтић 1993. године са циљем да „буде право виђење и сагледавање и право словљење и казивање – правовид и правослов нама и људима и нашем простору и у овом трагичном времену усред којег живимо" (Jevtić 1993, 3). Часопис у континуитету излази до данас и то у три свеске годишње (о Божићу, Васкрсу и Преображењу), а у првим бројевима су, трудом владике Атанасија, објављивани важни преводи светоотачких текстова, као и студије из области савременог богословља. Покренут у ратним околностима, „Видослов" је често доносио извештаје о актуелним збивањима у Епархији захумско-херцеговачкој. Због динамике излажења, свеске су варирале у погледу квалитета и домета, али нема сумње да је овај часопис оставио дубок траг на теолошка збивања у српској јавности крајем 20. и првих деценија 21. века.

Две године касније у Епархији браничевској покренут је часопис „Саборност" (1995). Осмишљен као „наставак старијег прекинутог 'Браничевског весника' (1941)", он је за своје програмско начело узео настојање „да свет уведе у Литургију", односно „да допринесе да свет постане један велики сабор у Цркви и око Цркве у коме за све има места" (Midić 1995, 7). Тиме је јасно сугерисана основна интенција часописа, који ће посебно делати на литургијском, црквеном освешћивању српског народа, што се види и из чињенице да су у њему публиковани многи вредни текстови из области литургике и еклисиологије. Први бројеви доносе и текстове на тему светосавља, косовског завета, али и оне који се тичу живота помесне Цркве. Од 1997. до 2006. године „Саборност" излази у виду тематâ, где опет преовлађују литургијске теме („Јединство Цркве" [2000], „Симболизам

и реализам у богослужењу и животу Цркве" [2001], „Евхаристија и Царство Божије" [2002], „Службе у Цркви" [2005], „Апостолско прејемство и службе у Цркви" [2006]), али и теме из других области духовног и друштвеног живота („Сликарство и вера" [1998], „Веронаука у нашим школама" [2000], „Онтологија и етика" [2003], „Ф. М. Достојевски: Црква и свет" [2006]). Од 2007. године часопис под називом „Саборност: теолошки годишњак" излази у новој серији, са промењеним „изгледом и садржином гласила", али ипак са циљем да „у виду боголовског зборника" и даље „прати традицију старе 'Саборности', пројављене идејом да провокативно делује на свест богослова, али и историчара, филозофа, других научника, отварајући питања која никога не остављају равнодушним" (Matić 2007, 9). На знатно већем броју страница у поређењу са старом серијом, „Саборност" објављује текстове из различитих теолошких области на различитим језицима (грчком, бугарском, италијанском, енглеском, руском, итд.).

Значајне теолошке студије објављиване су и у другим часописима, које на овом месту, услед ограничености простора, нажалост не можемо разматрати. Поменимо само да важно место у црквеној периодици играју и различити епархијски листови, као што су „Светигора" (1991), „Каленић" (1994), „Хришћанска мисао", „Свевиђе" (2002), „Крка" (2003) и многи други. Не треба сметнути с ума да су теолошки текстови објављивани и у часописима другачије профилације, као што су „Источник", „Градац"[10] и „Луча" (в. Šijaković 2011), а за такву врсту грађе све су више отворени и многи други часописи философске, социолошке и филолошке провенијенције. То знаковито сугерише да теолошки светоназор почетком 21. столећа све више добија статус грађанства у нашој интелектуалној јавности, што је тренд за који основано можемо тврдити да ће се наставити и у будућности.

Теолошка продукција првих деценија 21. века у рапидном је расту, што је последица све већег присуства СПЦ у сфери јавног деловања, залагања ентузијастичних појединаца и других институција, али и чињенице што је у међувремену стасао велики број образованих људи са интересовањем за оно што има да понуди православни поглед на свет. При Православном богословском факултету основано је неколико института, међу којима посебно треба издвојити Институт за теолошка истраживања, који је за кратко време објавио велики број монографија, часописа и библиографија (Šijaković 2012, 199–

[10] Уп. два тематска броја овог часописа: „Православље и политика" (110/1993) и „Философија у раној Византији" (122–123/1996).

205). Његов оснивач и први уредник Богољуб Шијаковић покренуо је и едицију „Библиографија српске теологије", која је за циљ имала да понуди пресек истраживања од средњег века до данас, као и да обухвати „гранична питања философије, социологије, психологије, етнологије, историје итд. са теологијом" (Šijaković 2009, 21). Овај пројекат је дао неопходне смернице за стицање увида у то шта је и колико урађено у различитим областима теолошког бављења, па остаје нада да ће у неком облику бити настављен. Процес библиографске обраде теолошке литературе имао би значаја и за одређивање даљег програмског опредељења постојећих и нових издавачких кућа, како не би долазило – што у прошлости није био редак случај – до преклапања и објављивања истих радова и студија, али и да би се открили лакуне у постојећој издавачкој делатности на пољу теологије.

Не малу важност за дистрибуцију теолошке литературе која је заступљена у периодичним издањима има и чињеница да све већи број часописа своје свеске чини доступним у дигиталној форми на интернету.[11] На тај се начин значајно повећава њихова видљивост, док се истраживачима олакшава посао приликом претраживања оних публикација које улазе у сферу њихових интересовања.

Као програмско начело једног од првих црквених часописа у Срба истакнуто је следеће: „Крепити веру православну, ширити науку и шта треба знати о нашој цркви и школи, и показивати пут којим може народ српски унапредити благостање своје и срећу, те и боље одјачати свешћу и народношћу својом".[12] Век и по након што су исписане ове речи можемо констатовати да је ова платформа била у позадини безмало свих црквених часописа и листова који су се у међувремену појављивали.

***

Један од најрепрезентативнијих хришћанских писаца на оба пола икумене, Максим Исповедник, говорио је о три врсте оваплоћења Логоса: прво се односи на „логосе бићâ", друго на очовечење друге личности Свете Тројице у Богочовеку Христу, док се треће оваплоћење тиче божанског присуства у словима свештених књига. Ако ствари

[11] Велики проценат епархија/митрополија СПЦ своју периодику са а) информативним, б) верско-образовним и в) научно-богословским садржајем пласира у оквиру сајбер простора. Леп преглед ове врсте црквеног мисионарења дала је Цвркота 2016.

[12] *Беседа: листъ за црквене, школске и народне потребе* 1 (1868), 1.

посматрамо из те визуре, рад на публиковању књига и текстова са теолошко-црквеном тематиком не представља само потребу за мисионарењем, катихетизацијом и наобразбом религијски опредељених људи, већ нешто што извире из саме природе Цркве као Тела Христовог. Отуда је рад на просвећивању кроз издаваштво једна врста егзистенцијалног става Цркве и њених чланова, њихово сведочење истине која се кроз Слово и слова открива свету већ више од 2000 година.

## Литература


Andrijašević, Nemanja. 2022a. „Periodika i izdavaštvo Srpske pravoslavne crkve u Minhenu od 1945. do 1980. godine (I)". *Književna istorija – časopis za nauku o književnosti* 54 (176): 339–360.

Andrijašević, Nemanja. 2022b. „Periodika i izdavaštvo Srpske pravoslavne crkve u Minhenu od 1945. do 1980. godine (II)". *Književna istorija – časopis za nauku o književnosti* 54 (177): 329–346.

Bandobranski, Milan. R. 2021a. „Uloga i značaj crkvene periodike u misiji Crkve na prostoru Eparhije bačke". U *Eparhija bačka u osmovekovnoj istoriji Srpske pravoslavne Crkve. Zbornik radova*, urednici Svetozar Boškov, Boris Stojkovski i Predrag M. Vajagić, 303–316. Bačka Palanka, Novi Sad.

Bandobranski, Milan. 2021b. „Liturgičko-kanonske teme u crkvenom listu 'Beseda' (1868–1870)". U *Bogoslovlje i duhovni život Karlovačke mitropolije. Crkva i politika: susret, sukob i dijalog identiteta – duhovni i teološki okviri i tumačenja. Zbornik radova sa naučnog skupa, Beograd, Novi Sad, 1–2. decembar 2020*, 211–225. Beograd.

Baćević, Ljiljana. 1987. „Crkva i njena štampa". *Kultura* 78/79: 133–145.

Bogdanović, Dimitrije. 1968. *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti*. Beograd: Vizantološki institut.

Bradić, Zorica. 2011. *Bibliografija časopisa „Put" (1933–1934) i „Hrišćanska misao" (1935–1941*). Bibliografija srpske teologije 5. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Bulović, Irinej. 1991. „Uvodna reč". *Beseda* 1: 3–4.

Vasiljević, Maksim. 2012. *Poznanje cilja stvaranja silom vaskrsenja. Radovi Simposiona o Svetom Maksimu Ispovedniku, Beograd, 18.–21. oktobra 2012*, prir. episkop Maksim (Vasiljević). Beograd, Los Anđeles: Institut za teološka istraživanja, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu, „Sevastijan Pres", Zapadnoamerička eparhija.

Žunjić, Slobodan. 2012. *Logika i teologija. „Dijalektika" Jovana Damaskina u vizantijskoj i srpskoj filozofiji*. Beograd: Otačnik.

Idrizović, Nenad. 2011. *Bibliografija časopisa „Bogoslovski glasnik"* (*1902–1914*). Bibliografija srpske teologije 4. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Jeftić, Atanasije. 1994. „Blagoslov Vidoslovu – uvodna reč". *Vidoslov* 1: 3.

Johnson, Christopher D. L. 2010. *Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation*. Continuum Advances in Religious Studies. London: Continuum.

Knežević, Mikonja. Šijaković, Bogoljub. 2006. *Aspekti filosofske i teološke misli Maksima Ispovjednika*, prir. Mikonja Knežević, Bogoljub Šijaković. Nikšić: Društvo filosofa Crne Gore.

Knežević, Mikonja. 2012. *Maksim Ispovjednik* (*580–662*): *bibliografija*. Bibliografija srpske teologije 6. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Knežević, Mikonja. 2016. *Njegoš i isihazam*. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Malešević, Nebojša. 2017. „Srpski crkveni časopisi o organizaciji, širenju i djelovanju komunizma u Kraljevini SHS/Jugoslaviji (1920–1940)". *Teme* XLI, 2: 407–423.

Marković, Ignatije. 2021. „Bibliografija radova episkopa dr Atanasija Jevtića". U *Vera i misao u vrtlogu vremena. Međunarodni zbornik radova u čast mitropolita Amfilohija (Radovića) i episkopa Atanasija (Jevtića)*, prir. Andrej Jeftić, Mikonja Knežević, Rade Kisić, 719–759. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu, Podgorica: Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Foča: Pravoslavni bogoslovski fakultet „Sveti Vasilije Ostroški" Univerziteta u Istočnom Sarajevu.

Midić, Ignatije. 1995. „Uvodna reč". *Sabornost. Časopis Eparhije braničevske* 1: 5–7.

Milićević, Vukašin. 2009. *Bibliografija časopisa „Bogoslovlje"* (*1926–1940*, *1957–2006*) *i „Zbornika Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta"* (*1950–1952*). Bibliografija srpske teologije 1. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Milinković, Bosiljka. 1982. *Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu objavljenih u Jugoslaviji od 1945. do 1981. Godine*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja Sveučilišta.

Mitrović, Ljubiša. 2005. „Kontroverze o sudbini identiteta u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana". U *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, prir. Ljubiša Mitrović, Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović, 1–10. Niš: Filozofski fakultet – Univerzitet u Nišu, Institut za sociologiju.

Protić, Milisav. 1978. „Izdavačka delatnost Srpske Crkve za vreme patrijarha Germana", U *Patrijarh srpski German: spomenica povodom dvadesetogodišnjice patrijaraškog služenja 1958–1978*, 173–228. Beograd: Srpska patrijaršija.

Radić, Radmila. 2002. „Verska štampa 1985–1995. sa posebnim osvrtom na štampu SPC". U *Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja*, prir. Thomas Bremer, 93–102. Bonn: Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz.

Radić, Radmila. 2002. *Država i verske zajednice 1945–1970. Prvi deo: 1945–1953*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

Radulović, Marko. 2017. *Srpskovizantijsko nasleđe u srpskom posleratnom modernizmu. Vasko Popa, Miodrag Pavlović, Ljubomir Simović, Ivan V. Lalić*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.

Rakić, Radomir. 1971. „Izdavačka delatnost crkve od 1945. do 1970". U *SPC 1920–1970: spomenica o 50-godišnjici vaspostavljanja srpske patrijaršije*, 291–310. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod SPC.

Smiljanić, Mihailo. 2014. „Izdavaštvo monografskih publikacija Srpske pravoslavne crkve u periodu od 1990. do 1995. godine – teme i poruke". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXII (1): 215–225.

Stanojević, Saša D. 2024. „Nikola Popović kao urednik prvog crkvenog časopisa u Srbiji ('Pastir': list za nauku i književnost duhovnog sadržaja)". *Baština* 63: 353–359.

Cvrkota, Sanja. 2016. „Periodika Srpske pravoslavne Crkve na internetu". U *Virtuelna kultura. Zbornik radova. Knjiga 1. 15. međunarodna naučna konferencija „Virtuelna kultura", Beograd, 23–25. septembar 2016*, prir. Aleksandra Vraneš, Ljiljana Marković, 155–170. Beograd: Filološki fakultet.

Cvrkota, Sanja. 2021. „Bibliografija radova mitropolita dr Amfilohija Radovića". U *Vera i misao u vrtlogu vremena. Međunarodni zbornik radova u čast mitropolita Amfilohija* (*Radovića*) *i episkopa Atanasija* (*Jevtića*), *prir. Andrej Jeftić*, *Mikonja Knežević*, *Rade Kisić*, 761–824. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu, Podgorica: Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Foča: Pravoslavni bogoslovski fakultet „Sveti Vasilije Ostroški" Univerziteta u Istočnom Sarajevu.

Cisarž, Branko. 1986. *Jedan vek periodične štampe Srpske pravoslavne Crkve*. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne Crkve.

Džomić, Velibor. 2003. *Stradanje Srbske crkve od komunista I–III*. Cetinje: Svetigora.

Šarčević, Žarko. 1994. *Teološki pogledi. Bibliografija 1968.–1963*. (*Teološki pogledi* XXV, 1–4 [1993]). Beograd.

Šijaković, Bogoljub. 2009. „Za bibliografiju srpske teologije". U *Bibliografija časopisa „Bogoslovlje"* (*1926–1940, 1957–2006*) i *„Zbornika Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta"* (*1950–1952*), prir. Vukašin Milićević, u saradnji sa Miroslavom Popovićem, 15–22. Bibliografija srpske teologije 1. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Šijaković, Bogoljub. 2011. *Bibliografija časopisa „Luča"* (*1984–2005*). Bibliografija srpske filosofije 3. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Šijaković, Bogoljub. 2012. „Institut za teološka istraživanja Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta u Beogradu. Između ideje i realizacije (2008–2012)". U *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati, knj. 12*, prir. Bogoljub Šijaković, 191–209. Beograd: Institut za teološka istraživanja.

Примљено/Received: 14. 03. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503177M
UDC: 271.222-526.62"199/"(497.11)
оригинални научни рад

ТОДОР МИТРОВИЋ
Висока школа – Академија СПЦ за уметности и конзервацију
todormitrovich@gmail.com https://orcid.org/0009-0009-0238-438X

# Уметност иконе у Србији од деведесетих година XX века до данас: традиција, традиције и иновације

Чланак истражује развој савременог православног сакралног сликарства у Србији. У много већој мери него на историјске чињенице везане за ауторе и њихова дела, расправа која следи усмерена је на детекцију и анализу стилског развоја који обележава ову изузетно продуктивну, али још увек недовољно истражену област савремених визуелних уметности. Читалац се на овај начин упознаје са логиком сазревања једне динамичне уметничке сцене, која је у истраживаном периоду прешла пут од дистанцираног, утилитарног копирања средњовековних узора, преко дубоког, аутентичног разумевања и оживљавања ликовног језика византијског сликарства, све до различитих могућности креативног ликовно-поетског реинтерпретирања традиције кроз интеракцију са најширим културним окружењем.

*Кључне речи*: иконопис, зидно сликарство, стил, традиција, рестаурација, интерпретација

# The Art of Icon in Serbia from the 1990s to the Present: Tradition, Traditions, and Innovations

This article examines the development of contemporary Orthodox sacred painting in Serbia. Much more than historical facts about the authors and their works, the following discussion focuses on identifying and analysing the stylistic development that characterises this extremely productive but still under-researched area of contemporary visual art. In this way, the reader is familiarised with the logic of the development of a dynamic and vital art scene that has evolved over the period under study from a distanced, utilitarian copying of mediaeval models, through a deep, authentic understanding and revival of the visual language of Byzantine painting, to various possibilities of creative visual and poetic reinterpretation of tradition through interaction with the widest cultural environment.

*Keywords*: icon-painting, wall painting, style, tradition, restauration, interpretation

## 1. УВОД: О ОБНОВИ ИНТЕРЕСОВАЊА ЗА СРЕДЊОВЕКОВЕКОВНУ УМЕТНОСТ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА

Да би се разумеле околности у којима се српско црквено сликарство нашло током 90-их година XX века – у периоду који се данас најчешће представља у категоријама *националне обнове* – важно је укратко се упознати са начином на који су средњовековна (византијска) стилска решења, током овога столећа, изнова оживела као кључна одредница савремене православне уметности. У вези са самим почетком овога развоја, у теорији је већ унеколико заживела претпоставка да се без узимања у обзир оног скупа револуционарних промена, које су почетком XX века погодиле европску културу, а које обједињено означавамо термином *модерна*, повратак православне црквене културе стилским традицијама средњовековне уметности тешко може правилно разумети (Justiniano 2020, 70–127; Mitrović 2009, 91–96). Наиме, прва генерација сликара који уводе средњовековна стилска решења у црквено сликарство била је, као и сви остали – православни и неправославни – сликари XVIII, XIX и почетка XX века, васпитана на канонима тада актуелног академског реализма. А из перспективе оваквог

васпитања, наравно, све древне уметничке форме – изузев класичне антике – неминовно су деловале као наивне, превазиђене и академски недопустиве. Да се, следствено, Фотије Контоглу, Леонид Успенски и Григорије Круг нису у Паризу срели са уметношћу која је (почевши са постимпресионизмом) радикално преиспитала и потом сасвим укинула каноне академског реализма, те последично потпуно променила однос савремене културе према древним уметничким језицима, ови 'патријарси' обнове уметничког интересовања за икону напросто не би имали довољно разлога да се окрену древној уметности средина из којих су поникли и покушају да у сопственој пракси обнове ликовни језик византијског или руског средњовековног сликарства. Док за двојицу кључних умнетника руске емиграције у Паризу можемо наћи само индиректну потврду ове врсте модерних утицаја (Mitrović 2009, 94–95), дотле је сопствену очараност Ван Гоговом уметношћу Контоглу експресивно изразио како у самим сликарским остварењима (насталим након боравка у Паризу) тако и у теоријским текстовима које је оставио иза себе (Zias 1993, 32–46, 152–54, fig. 16–22, 34–35). Са друге стране, кључни руски (теоријски) истраживачи уметности иконе с почетка XX века, попут Јевгенија Трубецког и Павла Флоренског, заједно са Леонидом Успенским – који није био ништа мање успешан теоретичар, него уметник – заправо су развили своје ставове према икони као „суштински западноевропску теорију уметности модерне, развијену у одговору на појаву постимпресионистичких уметника попут Гогена" (Freeman 2018, 150). Док Еван Фримен с правом (критички) представља овај феномен као „оштар одмак од традиционалне византијске теорије иконе" (Freeman 2018, 149), јасно је да је та врста (радикалне) промене перспективе – како у области теорије тако и у самим уметничким праксама – заправо била једини могући начин да се у датом историјском контексту препозна врло специфична, занемарена и заборављена, лепота, дубина и сублимна експресивност средњовековних уметничких форми. Из свих ових разлога не изненађује што рани радови Фотија Контоглуа, те читава уметничка продукција Леонида Успенског и (нарочито) Григорија Круга, неће настајати као дословне копије древних икона, већ као њихова савремена сликарска интерпретација, која у себе дискретно уноси и пикторална решења карактеристична за језик модерне уметности.

Ослањајући се (у нешто другачијим сразмерама) на древне и савремене естетске састојке, не много доцније ће започети и обнова интересовања српске уметничке сцене прве половине XX века за византијску уметност. Као несумњиво најупадљивије фигуре ове обно-

ве истичу се Васа Поморишац и Живорад Настасијевић, те њихово деловање у оквиру уметничке групе 'Зограф', основане 1927. Мада ће их послератна ликовна критика – припадајућа култури у највећој мери несклоној оживљавању средњовековних естетских идеја – доживети као највеће конзервативце међу субременим им ауторима, са данашње дистанце је јасно да, заправо, говоримо о модернистима заинтересованим (уместо за архајску) за средњовековну традицију, попут Мориса Денија или Жоржа Руоа у Француској (на пример). Међународно нарастајући тренд интересовања за средњовековну уметност довео је ову групу међуратних српских уметника до решења која би се, следствено, могла означити као носталгична али не и анахрона – подразумевајући органско и спонтано сједињавање древне и савремене уметности у иновативне ликовне исказе (Jovanović 2011, 101–125; Tomić 2016, 152–155). Ову тенденцију можда понајбоље могу илустровати речи које су у једном интервјуу изнели сами уметници: „Средњи век је за нас био само *spiritus movens*, а ми смо у ту уметност уносили елементе савремености" (Tomić 2016, 154, нап. 32).

Готово напоредо са оснивањем и деловањем 'Зографа', иста врста међународно препознатљивог тренда интересовања за средњовековну уметност породила је, под државним покровитељством (династије Карађорђевића), парадигму једног значајно другачијег приступа обнови средњовековних уметничких форми, оличену у специфичној логици настанка зидног сликарства Цркве Светог Ђорђа на Опленцу (у периоду 1924–1931). За потребе извођења овог амбициозног пројекта, којим су руководили Николај Краснов и Сергеј Смирнов, наиме, најпре је већа група руских уметника (емиграната) извела копије пробраних фресака из средњовековних манастира са подручја Немањићке Србије, да би на основу ових копија крајем треће деценије XX века било уобличено – у немачким мозаичким радионицама – зидно сликарство овог династичког маузолеја (Pajkić 1984, 221–234). Иако озбиљност приступа овом импресивном уметничком пројекту, оправдано може навести на утисак да зидно сликарство Опленца „није прост збир копија старих фресака, као што се то често мисли, већ аутентична ликовна целина, која је своја надахнућа тражила у уметности средњег века, али их је интерпретирала на оригиналан и самосвојан начин" (Pajkić 1984, 232), са друге је стране немогуће спорити да у синхроном културном контексту ова уметност представља, не само најексплицитније могуће оваплоћење, већ и најмонументалнију замисливу промоцију идеје *дословног репликовања конкретних сликарских остварења из средњовековне прошлости*.

Следствено, поређење два парадигматична међуратна примера обнове сликарског интересовања за византијску уметност у Србији доводи нас до два различита приступа овој врсти наслеђа – којима ће у великој мери бити обележена његова уметничка обнова у XX и XXI веку. Спрам потреба даље расправе, први приступ ћемо означити као *реставративни* а други као *интерпретативни*. *Реставративни приступ*, као што је то био случај са мозаицима из Опленца, дакле, подразумевао би што дословније понављање конкретних сликарских решења из средњовековне уметности – краће речено, њихово копирање. *Интерпретативни приступ*, пак, као што је то био случај са сликарима окупљеним око групе 'Зограф', подразумевао би тежњу ка усклађивању језика средњовековне и савремене уметности, у синтези која покушава да оживи древне уметничке форме спрам потреба културног контекста различитог од онога у коме су настале. Не треба посебно наглашавати да ова два приступа уметности иконе нису међусобно искључива, те да је предложена категоризација условна у мери у којој је уведена као интерпретативна алатка за динамичко тумачење одређеног уметничког развоја а не за његову прецизну класификацију – каква уосталом при истраживању уметничких пракси најчешће није ни могућа. Штавише, управо она врста уметностима интринсичне динамике која врло често доводи до (јаче или слабије) интеракције на први поглед диврегентних уметничких пракси – подривајући тиме унапред сваки покушај строге (теоријске или идеолошке) класификације – у великој ће мери и бити тема расправе која следи. Спрам овакве накане су, најзад, као појмовне алатке и уведени релативно неутрални термини (*реставративни* и *интерпретативни* приступ), уместо вредносно интензивније обојених бинарних формула, као што би – на пример – биле: *традиционализам*-vs-*модернизам*, *конзерваторизам*-vs-*либерализам*, *ревизионизам*-vs-*аутентичност*, или *имитација*-vs-*креативност*...

## 2. ДРУГА ПОЛОВИНА XX ВЕКА: СТИЛСКА ОБНОВА ЦРКВЕНОГ СЛИКАРСТВА У ПЕРИОДУ ПРЕТХОДЕЋЕМ (ИДЕОЛОШКОЈ) ТРАНЗИЦИЈИ

Ако изузмемо ону врсту посредних утицаја византијског сликарства на модернистички или постмодернистички оријентисане уметнике друге половине XX века – препознатих у делима уметника као што су Лазар Возаревић, Александар Томашевић, Стојан Ћелић, Миодраг Б. Протић, Младен Србиновић, Лазар Вујаклија, Коста Богдановић, Милета Продановић... (Jovanović 2011, 194–199) – непосредна

апропријација византијских стилских решења у црквеној уметности дуго после Другог светског рата биће сведена готово искључиво на манастирске иконописачке радионице. Будући да у датим историјским околностима ове специфичне школе иконописа напросто нису могле бити засниване на селекцији академски образованих уметника, биле су окренуте ка спорадичној размени знања са грчким монашким радионицама, те копирању предложака у формату репродукција слободно произвођених и дисемингираних од стране једине православне цркве која у том тренутку није деловала под репресијом тоталитарног политичког режима. А оно што је од узора из Грчке стизало, могло би се описати као далеки дериват неовизантијске обнове покренуте од стране Фотија Контоглуа и његових ученика. Наиме, велики грчки уметник је – управо зарад промоције ове врсте обнове – сопствени стил у значајној мери шаблонизовао, како би га бројни ученици могли што ефикасније преузимати и даље дистрибуирати (Zias 1993, 121; Skliris 2005, 315–318). Кроз ову врсту преузимања, из генерације у генерацију, настало је оно што се данас најчешће означава фразом *неовизантијска уметност*, као стил у великој мери заснован на поједностављеном сликарском преузимању формула итало-критске уметности, која је већ и сама била обликована као поједностављени стилски дериват велике византијске традиције (Skliris 2005, 95; Lazarev 2004, 187–188). Репродукције пак овог двоструког деривата (често и саме слабог квалитета), силом поменутих историјских и географских прилика најлакше су стизале из Грчке до српских манастирских радионица, постајући основом стила који се развијао далеко од центара академског образовања и било какве могућности за сложенију уметничку размену.

Као најважнији центри сликарске продукције која настаје у овим неповољним културно-историјским оквирима, те несумњиви пионири обнове византијског стилског идиома у српској црквеној уметности, издвајају се иконописачке радионице манастира Ћелије, Жича и Соколица. Најстарија међу њима јесте радионица манастира Ћелије, настала већ средином 60-их година XX века, на основама знања монахиње Антонине Јањић [1931–2020], која се уз благослов оца Јустина Поповића (=Преподобног Јустина Ћелијског) са основама иконописа упознала у Грчкој (Ćeranić 2020, 33, нап. 2). Крајем 70-их година, пак, ђакон Миодраг Томић, са знањем иконописа стеченим у тада чувеној светогорској радионици братства 'Пахомеја', на иницијативу епископа Стефана (Боце) оснива радионицу у манастиру Жича (Ćeranić 2020, 33; Džalto 2014, 82–93; Milovanović 1995, 108–109).

Најзад, у овом периоду у Грчкој борави и мати Макарија Обрадовић [1940–2022] – која ће доцније постати игуманија манастира Соколица – те се у манастиру Ормилија упознаје са праксом неовизантијског живописа, на основу чега ће почетком 90-их година XX века бити формирана радионица Манастира Соколице (Ćeranić 2020, 33). Мада се међу ове три радионице, како естетским дометима тако и изузетним обимом продукције – па и припадајућим утицајем – унеколико издваја жичка школа, важно је нагласити да разлике међу иконама које су настајале у манастирским радионицама ипак нису биле значајне, нити су подразумевале било какву врсту преиспитивања неовизантијског идиома преузетог из грчког савременог црквеног сликарства. Штавише, ни оне особености које су дотични сликарски идиом чиниле доследном репликом, нити пак особености које су га чиниле значајно различитим од сопственог средњовековног узора, у овом раном, ван-академском периоду развоја напросто нису могле постати темом уметничког израза, па чак вероватно ни бити примећене: консензус да се иконе сликају 'византијским' стилом, спрам контекста у коме је заживео, напросто није имало ни потребе ни смисла преиспитивати расправом о естетским финесама.

Сасвим независно од ових токова, социјалистичка држава Југославија се током друге половине XX века на свој начин упустила у подухват промоције културних добара која су у њој била похрањена, те је 1952. године у Београду отворила *Галерију фресака*, у којој су излагане дословне копије фресака (најчешће на платну), за чију су израду током дужег периода ангажовани академски образовани сликари (Popović 2022, 33–62). Међу њима се из перспективе овога истраживања нарочито истиче фигура Драгомира Јашовића [1937–2022], који се као образован сликар и искусни кописта доцније упушта у осликавање нових зидних ансамбала у активним богослужбеним просторима (Popović 2022, 184–191; Stanišić 2007, 78–81). Ако се за горе поменуте манастирске радионице може рећи да су рестауративни приступ византијском уметничком наслеђу неговале као копију бледих копија и далеких деривата овог наслеђа, онда се за црквено-уметничку продукцију Драгомира Јашовића може са правом рећи да је подигла рестауративну стилску логику на један значајно убедљивији ниво. Иако су, наравно, радови овога уметника ипак унеколико морали 'платити дуг своме времену' и сачувати нешто од препознатљиве грчко-неовизантијске естетске крутости и формалне шаблонизованости, они се не само дубљим разумевањем сликарског метода, већ и одличним познавањем (телесних) форми зарад чијег је пикторалног

обликовања метод и осмишљен, те – најзад – префињеношћу обраде сликарске материје и колористичком одмереношћу, издвајају као најнапредније достигнуће ове фазе процеса оживљавања средњовековног стила у црквеном сликарству.

## 3. СТИЛСКА ОБНОВА У ВРЕМЕНУ ТРАНЗИЦИЈЕ (ДЕВЕДЕСЕТИХ): РЕСТАУРАЦИЈА И/ИЛИ (РЕ)ИНТЕРПРЕТАЦИЈА ТРАДИЦИЈЕ

Ако би се за црквену уметност стварану у периоду од Другог светског рата до 90-их година XX века могло рећи да настаје као утилитарна потреба гетоизиране цркве, која није поседовала ни економске могућности ни културни утицај који би привукао значајан број академски образованих уметника, драматичне политичке промене које започињу сломом СФРЈ отвориће потпуно другачије просторе за деловање на овоме пољу. Могло би се рећи да је на отварање слободног простора за национално и верско изражавање најспонтаније и најбрже одговорила тржишна економија, којој је у манастирским радионицама усвојени сведено-копистички приступ сликању савршено одговарао зарад сопствених утилитарних циљева. Наиме, масовни повратак вери је у оквирима специфично православне побожности подразумевао огроман пораст потребе за иконама – како у храмовима тако и у домовима хришћана – коју до тада постојеће сликарске рутине свакако нису могле задовољити. Са друге стране, у манастирским круговима усвојена концепција механичког репликовања (најчешће грчких неовизантијских) предложака, у којој уметничка креативност не само да није била неопходна већ је често сматрана и за непожељну – уз богословска образложења заснована на аскетским принципима *смирења* и *̄послушности* – савршено је погодовала увођењу сликарског процеса у мануфактурне производне оквире. Овакав приступ иконопису заживеће у специфичним сликарским 'компанијама', које ће током 90-их година бити препознатљиве по огромној продукцији серија идентичних икона, у некој врсти мануфактурног погона у коме сваку фазу 'уметничког' поступка – од препарирања даске, преко наношења цртежа/калка и злата, до осликавања различитих површина композиције – спроводи различита особа, према унапред дефинисаном шаблону. По природи ове врсте сликарске производње, новонастале иконе су одавале утисак безличности, не само због тога што су – налик роби која излази испод индустријске пресе – биле међусобно идентичне, већ и због тога што је поступак израде ваљало максимално поједноста-

вити – зарад повећавања производње и спуштања цене производа (Mitrović 2008, 308).

Унеколико насупрот овој врсти 'уметничке' продукције, током 90-их година почињу да се диференцирају и личности које ће своју репутацију градити сасвим самостално, у ауторском сликарском маниру. Као најпарадигматичније ауторке које су иконописачко знање и праксу стекле у манастирским оквирима, а потом по резултатима и чувењу унеколико успеле и да превазиђу радионице из којих су кренуле, истичу се Вероника Ђукановић [1962] и Драгана Ђорђевић [1960] (Milovanović 1995, 98–101). Вероника је своје почетно знање стекла у радионици Манастира Жича, а Драгана од монахиње Порфирије, из Грчке, али се временом показало да поседују једну врсту талента која је (у то време) манастирским радионицама недостајала, а која је, пак, нарочито импоновала наручиоцима из црквених кругова. У питању је засењујућа прецизност у наношењу сликарске материје на подлогу. Иако су, дакле, баратале са истим предлошцима као и већина колега, ове сликарке су поступак који су спроводили сви иконописци тог времена изводиле са до тада невиђеном прецизношћу, која се показала изузетно блиском укусу наручилаца, те омогућила сликање великог броја икона за потребе богослужења и приватне побожности. Најзад, поред тога што је ова врста извођачке педантерије из угла тадашњих наручилаца доживљавана као нарочит таленат, сваком посматрачу ових икона било је јасно да је њихово извођење захтевало велику количину труда, посвећености и времена, што је – чак и у секуларној уметности – одувек било поштовано код немалог броја поклоника.

Уз напомену да ће у свом доцнијем уметничком раду Вероника Ђукановић у значајној мери напустити овакве ауторске поставке и посветити се зидном црквеном сликарству на далеко инвентивнији начин, покушаћемо да понудимо обједињено естетско тумачење два унеколико различита али не и некомпатибилна тренда са којима смо се до сада срели, а који су у значајној мери утицали на нарастајућу сцену црквених уметности 90-их година – потребе за *масовним репликовањем* и тежње ка *прецизности обраде* икона. Оно што је, по свему судећи, било пресудно у њиховој генези био је укус наручилаца, који напросто није могао бити формиран било каквим обликом образовања у визуелним уметностима – како код свештенства, тако и код побожног народа. Будући, пак, да се ни академски образовани сликари, који би могли понудити нека другачија решења, по правилу још увек нису дотицали црквених уметности, онда је укус грађен

тамо где су се естетске сензације једино и могле догађати – у (неосвешћеном) контакту са популарном визуелном културом. А неупоредиво најдубљи рудник визуелних сензација које су припадале домену људске културне производње и биле свима доступне налази(о) се у области индустријског дизајна. Људи краја XX века су напросто, хтели то или не, са свих страна окружени производима – од одеће, преко кућних апарата, до аутомобила и архитектонских целина – који су обликовани као естетски објекти (често од стране врхунских уметника) до оне врсте перфекције у којој је машина била напросто неупоредиво убедљивија од људске руке. Будући да су, као и сви људи свога времена, и наричиоци икона сопствени укус градили превасходно кроз (визуелни) додир са оваквом врстом објеката, не изненађује то што је *перфекционизам обраде* икона постао једним од главних критеријума њиховог естетског 'квалитета'. Сликовитије речено, уколико су површине и облици на икони били углађени и беспрекорно обрађени као што су то били облици, на пример, фрижидера, телевизора или аутомобила, утолико су биле 'естетски' пожељније за просечног наручиоца. Ако овом критеријуму додамо чињеницу да су претходно помињане радионице за производњу икона успевале да испоруче велике серије готово у потпуности идентичних икона, онда се изнова намеће слика необичног естетског 'брака' између традиције и савремене, индустријске културе: беспрекорна поновљивост је напоредо одавала утисак [1] беспрекорног следовања традицији, али и [2] оне врсте 'естетског' квалитета које индустријским производима даје њихова савршена итерабилност (Mitrović 2008, 309–313). Укратко: налик купцу столице, на пример, купац иконе је могао пожелети да има заиста идентичну икону као и његов комшија (или његов свештеник, на пример) и жеља му је заиста могла лако бити испуњена. Иако се, следствено, целокупна ова продукција – као што је то уосталом природно за црквене уметности свих провинијенција – својски позивала на традицију, и као таква на први поглед могла бити сврстана у рестауративне токове црквених уметности 90-их, на основу свега што је речено могло би се закључити да је радије реч о некој врсти неосвешћено-постмодернистичке псеудо-рестауративне позиције. Такав је приступ икони, дакле, обележен неинтенционалним напуштањем традиционализма зарад допуштања уплива оних аспеката савремене визуелне културе који су највише годили (не у већој мери освешћеном) укусу наручилаца.

Иако је тешко порећи утисак да је до сада описана иконографска продукција, са бројним епигонима за чије упознавање овде немамо

простора, статистички доминирала црквеним животом епохе 90-их, подједнако и када су у питању руком сликане иконе и када су у питању њихове небројене штампане репродукције, овај период је породио и нека радикално другачија уметничка кретања. Као најистакнутији уметнички феномен који је готово у свим аспектима другачији – па чак и свесно антагонистичан – спрам онога што је до сада представљено, истиче се монументални пројекат осликавања католикона манастира Тумане, посвећеног Архангелу Гаврилу. Живописање цркве довршено је већ 1991. године, на пресудан начин усмеравајући уметнички развој ауторског тројца који су сачињавали Владимир Кидишевић [1955], Предраг Стојковић [1958–2021; доцније замонашен, и упамћен као архимандрит Лазар] и Гаврило Марковић [1955]. Оно што ће овај живопис разликовати од свега што му је претходило била је радикална промена у тумачењу потребе за рестаурацијом средњовековних уметничких образаца и пракси. Наиме, насупрот горе описаним стилским трендовима који су дотадашње црквено сликарство – упркос интенцијама аутора – чинили значајно другачијим од средњовековне уметности, овој тројици академски образованих и харизматичних уметника пошло је за руком да створе нешто квалитативно другачије: уметност која није напросто (невешто) покушавала да имитира средњовековне формалне обрасце већ је у правом смислу речи оживела језик и дух средњовековне уметности. Да би се ово постигло, најпре је оживљена заборављена техника сликања на свежем малтеру, која је по себи у многим аспектима мењала до тада коришћене изражајне скале визуелног представљачког медијума (Mitrović 2014, 91–93). На овој технолошкој 'иновацији' се, међутим, није стало: у потпуности је ревидиран и однос према – много важнијем – питању стила. Уместо да наставе путем којим су ишли сви претходно представљени аутори и ослоне се на позновизантијска стилска решења XIV века или поствизантијски итало-критски стил, аутори су напросто одлучили да сликају стилом старије византијске уметности – окрећући се у највећој мери ка епохи Комнина (XII век). Мада је тешко одолети утиску да је примарни мотив ове иновације био радикализација потребе за што дубљим зарањањем у историјску древност, уношење различитих (стилских) елемената из пред-комнинског византијског сликарства, па чак и из – историјски сасвим некомпатибилног – српског сликарства моравског стила, представља аргумент за тезу да су аутори у трагању за сопственим сликарским изразом на задатој рестауративној траси покушавали да пронађу неку врсту дијахроничке 'есенције' средњовековних стилова. Могло би

се сликовито рећи да је новонастала уметност зашла 'иза леђа' самој идеји рестауративности, постајући 'изворнијом' и 'византијскијом' од конкретних решења из историје византијске уметности (Mitrović 2014, 93). У овој пак врсти стилског комбиновања могу се препознати и елементи савремених уметничких поступака, којима би – спрам припадајућег еклектицизма – најдоследније било доделити постмодерни(стички) предзнак. Са друге стране, условно схваћени медернистички акценат на аутентичности се може препознати у ауторској способности да се реагује спрам постојећег стања до границе бунта, без икакве жеље за компромисом са публиком (наручиоцима). Уколико се овоме дода група дискретно и неупадљиво, али не без креативне интенције, уведених ликовних решења која воде порекло из савременог уметничког образовања тројице аутора (Mitrović 2014, 94), јасно је да стојимо на необичној експресивној раскрсници. На њој се рестауративна стилска концепција – креативном енергијом талентованих и образованих уметника – претвара у иновативно ауторско сликарство, које традицију оживљава на начин какав се по аутентичности не може поредити са дотадашњом продукцијом у области црквених уметности. Од тренутка, пак, када је на живописачкој сцени почело да се појављује нешто другачије, естетски и богословски убедљивије од још увек доминанирајућег, али у многим аспектима ликовно 'избледелог' деривата савременог 'грчког' стила, ерупција истраживачког патоса тешко да је могла бити заустављена.

Тројица аутора ће се после овог пројекта постепено разићи и наставити, свако на свој начин, да развијају почетно стилско решење које их је ујединило. Владимир Кидишевић ће у своме раду сачувати највише од стила освојеног у Туманима, и осликати највећи број цркава, у Србији, Црној Гори и Русији (сл. 1). Предраг Стојковић се замонашио у Црној Гори и добио име Лазар. Ту ће, доцније као старешина манастира Заграђе – који је из темеља обновио те напослетку и осликао – самостално или у већим тимовима учествовати у осликавању бројних храмова, међу којима су и неки од најзначајнијих пројеката ове митрополије (сл. 2). Његов стил прошао је кроз врло различите фазе развоја, преузимајући час елементе из руске уметности XV века, час утицаје крајње архаичних форми живописа, на развојној путањи коју је тешко описати друкчије доли у постмодерним естетским категоријама. Најзад, Гаврило Марковић је иза себе оставио нешто мање обимну живописачку продукцију, у великој мери стилски сродну почетном решењу из Тумана (сл. 3). Будући пак историчар уметности по образовању, учествовао је у креирању жи-

вописачких програма за бројне храмовне декорације, међу којима се, несумњиво, истиче улога у обликовању програма мозаичког ансамбла Храма Светог Саве у Београду.

Као што ће посредни утицај постигнућа ове тројице уметника у пуноћи моћи да се очита тек у периоду после 90-их тако ће и уметнички феномени са којима ћемо закључити расправу о овој развојној фази српске црквене уметности имати дубљи одјек тек у временима која су долазила. Најпре би ваљало истаћи да на таласу нарастајућег интересовања, већ 1993. године Српска Црква отвара сопствену институцију за академско образовање у области црквених уметности, која ће заживети под именом *Академија СПЦ за уметности и конзервацију*. Идеју је покренула група истакнутих сликара, конзерватора и теоретичара (будућих наставника) – као што су Драгомир Јашовић, Павле Аксентијевић, Предраг Ристић, Коста Богдановић, Здравко Вајагић, Коста Брадић, Жарко Видовић, Мирослав Станојловић... Архијерејски Сабор СПЦ делегирао је изузетно образованог и харизматичног богослова, епископа Данила Крстића, да управља школом као њен први декан (Ćeranić 2020, 33–35; Stojanović 2020, 36–50). Специфични ентузијазам и интересовање који су постојали иза овога пројекта не очитују се само у томе што је у питању један од првих уметничких факултета који је почео да ради независно од патроната државе, већ понајвише у томе што ће управо ова школа изнедрити највећи број кључних аутора савремене српске црквене уметности, којима ћемо се бавити у наредним поглављима.

Као специфичан куриозитет овог времена истиче се једна необична манастирска иконописачка радионица. Она је током ове деценије унеколико изменила типску слику манастира као расадника мање или више убедљивих копија савремених грчких икона. Током 90-их година прошлог века оформљена је сликарска радионица у манастиру Ковиљу, под старешинством младог игумана Порфирија – данашњег патријарха Српске Православне Цркве. У њој се група младих и талентованих иконописаца определила за сликање икона по узору на руску уметност XV и XVI века, успевајући да се, по доследности и убедљивости сликарског поступка, унеколико приближе решењима најистакнутијих руских живописаца XX века.

Последња специфичност периода 90-их коју би овде ваљало запазити не припада уметничкој пракси, већ (богословској) теорији, чији је утицај важно нагласити будући да је још од византијских/постиконоборачких времена значајно утицала на рецепцију уметности иконе. Наиме, у црквеној периодици се већ од краја 80-их појављују

преводи чланака једног од најнеобичнијих грчких живописаца тога времена – оца Стаматиса Склириса [1946]. Он је, стицајем персоналних околности, био врло близак са најважнијим српским богословима тога времена и уживао њихово готово неподељено поверење – нарочито када је теологија иконе у питању. Како његове иконе, које је обликовао кроз отворени дијалог са савременом визуелном културом – ослањајући се најчешће на поступке из постимпресионистичке и експресионистичке уметности – тако и његово богословље, указивали су на то да буквално копирање средњовековних икона заправо није у духу традиције коју је ваљало оживети, већ да управо ова врста традиције од аутора захтева аутентично уметничко стваралаштво, какво је успело да породи различите стилове византијске уметности. Следствено томе већ 1992. године су, у чланку објављеном у престижном богословском часопису *Беседа*, српски живописци могли да прочитају идеје које на најбољи начин могу бити сумиране следећим реченицама: „морамо знати да уколико више сликар користи готова решења старијих икона, утолико више копија иде ка безизражајном. И супротно, што се више примењују нова решења, то икона више задобија посебан израз" (Skliris 2005 [1992], 133). Ако би се могло рећи да је стилски преокрет који су Стојковић, Кидишевић и Марковић постигли пројектом осликавања католикона манастира Тумане покренуо радикално преиспитивање домета уметности која је до тада доминантно препознавана као 'византијска', онда расправу у овом поглављу можемо закључити утиском да су чланци Стаматиса Склириса дали добру теоријску подлогу за даља уметничка истраживања у наилазећим деценијама.[1]

## 4. ПРВА ДЕЦЕНИЈА XXI ВЕКА: УТЕМЕЉИВАЊЕ ТРАДИЦИЈЕ – НА НОВИМ НИВОИМА РЕСТАУРАТИВНОСТИ И ИНТЕРПРЕТАТИВНОСТИ

Наглашавајући да је поднасловима сугерисана расподела овде уведена (као што то често бива са историјским периодизацијама) у највећој мери арбитрарно, превасходно зарад лакшег праћења и тумачења промена које одређују развојне токове истраживане уметничке продукције, у наставку расправе ћемо се посветити упознавању уметничких токова који настају као својеврсна (креативна) надградња оних до сада истражених. У овом смислу, отварање нових манастир-

[1] Бројне теоријске радове, као и репродукције икона оца Стаматиса Склириса упореди у: Skliris 2005.

ских иконописачких радионица, међу којима је свакако наважнија она у манастиру Дечани, те унапређивање делатности старих, међу којима је најпроминентнијом остала радионица манастира Жича, подразумевало је усавршавање стила у правцу све минуциозније техничко-технолошке обраде и довођења свих (сликаних) површина иконе до готово савршеног нивоа 'углађености'. Нема никакве сумње да је ова врста техничког перфекционизма и извођачке дисциплине наставила – присетимо се расправе с почетка претходног поглавља – да 'прија оку' многих наручилаца и поклоника савременог иконописа. Са друге је стране важно нагласити да је ова врста усавршавања подразумевала својеврсно формално 'полирање' раније усвојеног грчко-неовизантијског стилског решења, у чијој је основи остала крута и схематски крајње редукована сликарска интерпретација – већ увелико оптерећена критикама (образованих уметника или теоретичара) да по естетским и богословским дометима значајно заостаје за сопственим средњовековним узорима. Као први значајнији корак ка премошћавању овога јаза спрам византијских узора се, као што је већ поменуто, крајем XX века истакао живописачки рад Драгомира Јашовића. Следеће пак крупне кораке у овом правцу начиниће прве генерације студената академије у чијем је оснивању одиграо кључну улогу, који ће на ликовну сцену ступити почетком трећег миленијума.

За разлику од оне врсте ревизије какву је спрам рестауративних токова црквене уметности предложио тројац Стојковић–Кидишевић–Марковић, аутори којима ћемо се у наставку бавити одлучили су да пристану на доминантно прихваћену конвенцију, која је преферирала ослањање на стилска решења епохе Палеолога (XIV/XV век), са друге стране чинећи огроман напор да – у том погледу налик поменутом тројцу – превазиђу шаблонизам неовизантијског стила и истински се приближе византијским узорима који су ранијој уметности били готово сасвим недостижни. У зидном сликарству је до најуспешнијег решења ове врсте стигао Владимир Карановић [1972]. У најбољим остварењима његове радионице, којој ће се доцније на врло успешан начин коауторски прикључити и Вероника Ђукановић, стиче се утисак да је најзад јаз који нас дели од средњовековних узора заиста превазиђен, и да стојимо пред делима која је могао насликати неки позно-византијски мајстор, ученик Михајла и Евтихија, на пример. Овакви домети су двојац Карановић–Ђукановић поставили у жижу интересовања најважнијих наручилаца у Српској Цркви, што их је учинило једном од најуспешнијих и најпродуктивнијих живописачких радионица, те показало да се укус наручиоца заправо може значајно унапредити –

спрам раста квалитета и убедљивости уметничких остварења са којима се сусрећу (сл. 4). Све ово је, најзад, препоручило Владимира Карановића за наставника на академији на којој је стекао своје основно живописачко образовање (Stojanović 2020, 402–403). Не мањи домет у области (портативног) иконописа досегла је Јелена Хинић [1972]. Уз подразумеване разлике у ауторском сензибилитету, она је, са не мањим успехом од Карановића, успела да сопствена иконописачка остварења приближи позно-византијским узорима – до мере у којој пред њеним иконама осећамо дубину и сублимност класичног византијског иконописа, по изражајности готово ни мало не заостајућу за ремек-делима средњовековне црквене уметности (сл. 5). На основу оваквих уметничких домета, те мноштва важних пројеката у области (портативног) иконописа које је остварила, и Јелена Хинић је ангажована да своје знање преноси новим генерацијама сликара на *Академији СПЦ* (Stojanović 2020, 388–389). Оно што овде, међутим, ваља нагласити јесте чињеница да се нико од поменутих уметника заправо не бави копирањем средњовековних ремек-дела већ најдубљим разумевањем и оживљавањем ликовног језика по чијим су принципима ова дела уобличавана. Као кључну новост коју ова група уметника уводи ваљало би доживети управо то што је принцип дословног копирања предложака – било савремених неовизантијско-грчких или древних византијских – у потпуности превазиђен: сликари су досегли до потпуног разумевања и способности оживљавања језика/стила древне уметности, те могућности изналажења потпуно нових иконографских решења у датим стилским оквирима. Најдинамичнији искорак у овом правцу, како се чини, доносе уметничка решења до којих долази Горан Јовић [1976] као једнако истакнути представник ове генерације студената *Академије СПЦ* (Stojanović 2020, 398–399). Освојивши подједнак ниво знања и виртуозности у потреби за оживљавањем стила позно-византијске уметности, овај аутор улази у неку врсту креативног дијалога са дотичним стилом. Чини га за нијансу динамичнијим, па чак на моменте и реалистичнијим, од оног идиома који је постојао у времену династије Палеолога. Прецизније речено, Јовић се креативно надовезује на оне тенденције које су у стилу епохе Палеолога већ постојале, наглашавајући их за нијансу више од уметника тога времена, те чинећи својеврсни искорак спрам основне логике реставративног принципа. Тиме овај аутор осваја стил за који би се могло рећи да износи иновативну уметничку 'хипотезу' о томе како би византијска уметност наставила да се развија да се није догодила турска инвазија и пад хришћанске царевине са Босфора. Најзад, у експе-

риментalним иконама које је представио на изложби у оквиру свог докторског пројекта на Факултету ликовних уметности (у Београду), Јовић ова своја истраживања проширује у правцу уласка у отворени дијалог са савременом уметношћу. На тај начин сасвим отворено прелази из области рестауратувног у област интерпретативног приступа средњовековном наслеђу, придружујући се тенденцијама којима ћемо се бавити у наставку (сл. 6).

Пре него што кренемо са детаљнијим упознавањем уметничких феномена и личности препознатљивих по неговању интерпретативног приступа црквеном сликарству, важно је напоменути да је, поред четворо управо представљених уметника, почетак XXI века изнедрио немали број аутора који су рестауративни приступ (позно) византијској уметности подигли на завидно висок ниво. Међу њима се по пикторалној истанчаности и ауторском креативном замаху нарочито истичу ђакон Славољуб Радојковић [1958] и Даниел Алексеј Ђермановић [1972], те по дубини познавања сликарске материје и вештини: Милош Јанићијевић Рашки [1961], Дејан Милосављевић [1972], Борис Маркуш [1969], ђакон Никола Лубардић [1965], Миљан Милетић [1973], Екатерина Кудрјавцева-Милетић [1978], Александар Живадиновић [1973]… У области мозаичког сликарства овим периодом принципијелно доминира радионица Ђура Радловића [1941], чији је стил заснован на превођењу класичног неовизантијског стила грчке провинијенције у ову специфичну зидну технику, али се појављују и специфични изузеци попут Мирјане Милић [1965] – професорке на *Академији СПЦ* (Stojanović 2020, 358–359) – чији су радови успели да идеју рестауративности подигну на значајно виши ниво, поетски се приближујући византијским источницима у мери у којој су им се радови аутора поменутих у претходном пасусу приближили у другим сликарским техникама .

Напоредо са овом стилском тенденцијом, која је у својим највишим дометима рестауративну идеју успела да подигне до неслућене озбиљности и изражајности, током прве деценије XXI века ће и интерпретативни приступ задобијати нову врсту замаха. Стиче се утисак да су стилска питања, која су на готово авангардистички начин постављена од стране Стојковић–Кидишевић–Марковић тројца, наставила да одзвањају и интригирају многе међу млађим и зрелијим уметницима, следствено почињући да се отварају са новим степеном ентузијазма и у сасвим новим изражајним регистрима. Најпре би се ваљало упознати са четворицом припадника раних генерација професора *Академије СПЦ*. За почетак, идеју повратка у што даљу и

дубљу (средњовековну) прошлост – која је отворена пројектом осликавања католикона манастира Тумане – ђакон Срђан Радојковић [1951] ће довести до својеврсног стилског пароксизма. Окретање раним византијским уметничким формама X–XII века код њега је претворено у окретање најархаичнијим постојећим стилским решењима која су настајала под утицајем византијске културе. Преузимајући тако утицаје кападокијске, јерменске, грузијске или афричке средњовековне уметности, овај је аутор окретање ка историјским дубинама претворио у окретање архајским цивилизацијским исходиштима, у којима је по свему судећи препознат детиње чист и аутентичан сусрет архаичне људскости и хришћанске вере. Као резултат настале су монументалне иконе крајње сведеног наивистичког стила, изузетно живог колорита и снажне гестуалне експресије. Њихова ликовност стекла је више признања у уметничким академским круговима, него код црквених наручилаца, али је на обе стране мало кога могла оставити равнодушним. (Stojanović 2020, 356–357). Сасвим другачије од овога приступа, пак, крећући у своја сликарска истраживања из монументалног стила епохе Палеолога, Горан Јанићијевић [1962] развија дотични сликарски идиом у правцу стилског дијалога са уметношћу антике – са значајно већим упливом античких утицаја од оних који су се догађали у оквирима такозваних византијских културно-уметничких ренесанси. Овакав поступак је резултатовао ликовношћу изузетно монументалних форми, са елементима геометријске, некада готово кубистичке стилизације, која би се у свом крајњем стилском исходишту могла описати као уметност блиска позно-античком наслеђу са дискретним утицајима савремене уметности. (Stojanović 2020, 370–371). Најзад, Драгослав Павле Аксентијевић [1942] ће се, крећући са нешто другачијих реставративних позиција – од стила итало-критске поствизантијске уметности (Milovanović 1995, 74–75) – окренути ка реинтерпретацији овога наслеђа кроз отворенији дијалог са савременом визуелном културом. У невеликој продукцији ове врсте, Аксентијевић је насликао серију монументалних портретских икона које, инвентивно сведеним колоритом и необичном синтезом композиционог минимализма са тананим нијансирањем портретских физиономија, на ненаметљив начин доносе крајње иновативно тумачење византијских стилских исходишта. Како у приступу остварењима овог уметника тако и у случају остварења његовог колеге, професора Зорана Михајловића [1955–2019] најзад више није могуће јасно и без остатка диференцирати скуп стилских утицаја из средњовековне или (позно)античке прошлости. Пре можемо говорити о самосвојној синтези различитих древних и неких

савремених естетских утицаја, специфичној по наглашавању ауторских аспеката синтетичког поступка. За Михајловићеве би се мозаике, у том смислу, могло рећи да византијским узорима приступају у духу ауторске синтезе стилских истраживања покренутих осликавањем туманског католикона и утицаја неких аспеката савременог сликарства, између осталог апсорбованих и кроз креативну сарадњу са Младеном Србиновићем (Stojanović 2020, 346–347).

Као својеврсни куриозитет ове развојне фазе српске црквене уметности, намеће се чињеница да су се неки међу најодважнијим корацима у правцу (ре)интерпретативног дијалога са савременом визуелном културом одиграли управо у манастирским срединама. У овом смислу се као несумњиво најпроминентнија фигура истиче мати Ефимија Тополски [1965], дугогодишња игуманија манастира Градац. Почињући свој монашки и иконописачки пут као високо образована сликарка, са већ успешно започетом излагачком каријером иза себе, мати Јефимија – попут правог пионира интерпретативног приступа икони – већ током 90-их година XX века одлучује да прилагоди неовизантијски стилски идиом сопственом сликарском сензибилитету, осликавајући серију 'белих' икона, изведених у изузетно светлој, пастелној гами, каква није могла бити пронађена међу средњовековним стилским источницима, већ принципијелно припада домену изражајних поступака из савременог сликарства. Почетком XXI столећа, када њена уметност из манастирске тишине излази пред очи јавности, ова ауторка ће преусмеравати сопствена стилска трагања, враћајући се изнова древним узорима (из руске уметности XV века, на пример), те их на неким новим експресивним регистрима изнова комбиновати са сликарским поступцима из савремене уметности – остајући трајно доследна богословској идеји да између иконописа и савремене уметности не би ваљало постављати баријере, већ трагати за дијалогом (сл. 7). Најзад, око мати Ефимије и иконописачке радионице манастира Градац се у овом периоду окупља врло кретивна група образованих сликарки, као што су Неда Ковинић [1975], Јелена Миладиновић [1975] и Марија Вукосављевић [1979], које су свака на свој начин успеле да продубе започети дијалог црквене уметности са савременом визуелном културом (Džalto 2014, 96–109). У сличном правцу ће сопствена иконописачка трагања усмерити и отац Тихон Ракићевић [1971], дугогодишњи старешина манастира Студенице, а од недавно викарни Епископ моравички, који је сликарско образовање стекао на Факултету примењених уметности да би потом наставио богословско усавршавање на Пра-

вославном богословском факултету (у Београду), те постао једним од водећих теолога иконе нашег времена. Његов иконописачки опус карактеристичан је по изузетно добром познавању језика (позно) византијске уметности, али не мање жустрој и експресивној гестуално-ритмичкој организацији сликане површи, која се – на другачији начин, али једнако убедљиво као и ликовно-поетска решења до којих је дошла мати Ефимија – приближава изражајним поступцима припадајућим савременом сликарству (сл. 8; Matić 2019, 466–474). Како бисмо упознали највеснијег и најсмелијег међу истраживачима интерпретативног приступа икони у монашким круговима, вратићемо се у иконописачку радионицу манастира Ковиљ, којој се од краја 90-их година придружује необични монах Дамаскин Радуловић [1966]. Наслањајући се на руски иконописачки стил који је у ковиљској радионици био усвојен, овај необични уметник је врло брзо препознао специфичне геометријско-апстрактне аспекте ове древне уметности као изражајна средства најближа сопственом креативном сензибилитету, почињући да их наглашава знатно изнад оне мере која је постојала у руском средњовековном иконопису. Тако је настао крајње необичан уметнички поступак у коме су врло доследно спровођени сви принципи (*канони*) језика средњовековног живописа, али је пажљивим променама у нагласку на одређеним поступцима добијен резултат који се радикално разликовао од класичне средњовековне иконе (сл. 9). Тачније, у исходишту оваквог поступка настајале су иконе које су истовремено поседовале квалитете древног иконописа, али и квалитете модерне уметности (који су у неким аспектима асоцирали чак и на непредметну геометријску апстракцију). Најзад, као нарочиту особеност овога несвакидашњег приступа уметности иконе ваљало би нагласити чињеницу да монах Дамаскин никада није ни покушао да своје радове изложи погледу јавности и препусти их медијској пажњи, осликавајући иконе у креативном и изузетно отвореном дијалогу са савременом уметношћу искључиво из личног уверења, за наручиоце који су ово уверење са њим без остатка делили.

Овакав приступ уметности иконе најзад доводи расправу и до сликарства аутора овога текста. На самим почецима (крајем 90-их) ослањајући се – делимично и под утицајем ковиљске иконописачке школе – на древно-руска стилска решења, иконе Тодора Митровића [1972] брзо ће ући у отворени дијалог са различитим утицајима из савремене уметности (од фовизма, преко апстрактног сликарства, до савременог графичког дизајна), покушавајући да синтетизују ква-

литете средњовековне и савремене уметности у органску целину, те да традицију оживе и актуелизују на начин који пледира да буде једнако разумљив и актуелним и потенцијалним хришћанима.[2] На сличним идејним поставкама, у покушају да традицију интерпретира ликовним језиком који би био разумљив из перспективе свести посматрача обликоване темељним утицајем савремене визуелне културе, сопствени иконописачки израз обликовала је и Биљана Јовановић [1970]. Проширујући палету савремених изражајних средстава елементима језика савремених примењених уметности (графичког дизајна, илустрације, костимографије…), те потом обједињујући ове елементе са језиком иконе кроз ликовни израз оплемењен квалитетима древне енкаустичке технике, ова ауторка је сопствену стилску синтезу изградила као неку врсту изузетно динамичног и креативног контрапункта који успева да обједини неке од најразличитијих интерпретативних могућности са којима смо се до сада сретали (сл. 10; Stojanović 2020, 386–387). Најзад, у тежњи ка дијалогу са савременом културом, интерпретативни приступ икони је код једне групе аутора стигао и до специфичног граничног подручја, где су иконичне форме пронашле место у стилу који бисмо условно могли означити у надреалистичко-фантастичним терминима. Некада се у овој игри уметничке фантазије сасвим удаљавајући од базичних иконографских захтева црквене уметности, а некада им се приближавајући до ликовних решења која готово сасвим наликују оним средњовековним, најуспешнији међу радовима Зорке Стевановић [1949] и Југослава Оцокољића [1951–2019] би се пре могли окарактерисати као дијалог савременог сликарства са средњовековном прошлошћу, него дијалог црквене уметности са савременом културом (Jovanović 2011, 173–175; Milovanović 1995, 138–139, 156–157).

## 5. ДРУГА ДЕЦЕНИЈА XXI ВЕКА: ВРЕМЕ ДИСПЕРЗИЈЕ – ОД ТРАДИЦИЈЕ КА ТРАДИЦИЈАМА И ОД РЕСТАУРАЦИЈЕ КА ИНТЕРПРЕТАЦИЈАМА

Напоредо са одржавањем и/или даљим развојем (стилова) до сада помињаних уметника и школа, те постепеним превазилажењем идеје анонимно-колективног ауторства у правцу нагласка на ауторској одговорности и креативности, друга деценија (и почетак треће) XXI

[2] О начинима на које је однос аутора према црквеној уметности могао утицати на обликовање текста који је пред читаоцем, могуће је упознати се у: Mitrović & Lazić 2011; Davydov 2016.

века је у односу на претходно описане историјске фазе карактеристична по нарочито наглашеној стилској дисперзији, коју је све теже класификовати и пратити у развојним категоријама. Будући, пак, да ова дисперзија неизбежно јесте последица претходно описаних развојних тенденција, у завршници расправе ћемо логику преживљавања ових тенденција покушати да сагледамо кроз различите облике ликовно-поетичке микро-диференцијације, кроз какве је једино и могуће сагледати развојну динамику чија би се основна стилска особеност могла означити речју – *неуниформност*.

Као припадници различитих генерација аутора који се током овог периода истичу по нарочито успешном усвајању и поетском продубљивању достигнућа рестауративног приступа описаних у претходном поглављу могу се препознати Деспина Црнчевић [1975], Марко Пашић [1975], Ивана Пашић [1978], Синиша Тривић [1976], Милан Радусин [1982], Мара Ђуровић [1982], Ђорђе Савић [1982], Сузана Парента [1984], Катарина Перић [1985], Јелена Обрадовић Недељков [1985], Дејан Недељков 1986], Никола Новаковић [1987], Љиљана Перановић [1992], Игор Пјанић [1992], Немања Лазаревић [1993]... Овој листи би, као важан куриозитет, требало додати и завршетак транзиције 'Иконописне радионице Петар Билић' са крутог стила мануфактурне производње икона, коју је започела крајем 90-их година, ка врло успешним рестауративним стилским решењима. Као најважнију пак новост у домену монашког сликарства ваљало би истаћи отварање сликарске радионице у Манастиру Васкрсења Христова у Кању [око 2010], за коју би се могло рећи да даје завршни печат развоју класичног грчко-неовизантијског стилског идиома у српској уметности.

Претходно регистровани развој рестауративног односа према уметности епохе Палеолога – који је код Горана Јовића покренут у правцу нагласка на стилској динамици унеколико искорачујућој из основних уметничких конвенција датог историјског периода – у стилским решењима која је изнашао Бојан Јуришић [1982] настављен је у правцу додатног наглашавања динамике композиције и покрета фигура, који су овог уметника напослетку одвели крајњем удаљавању од (нео)византијских узора, ка специфичном облику сликарског реализма блиског академизму XIX века. Са друге стране, не мање наглашена потреба за интерпретативном динамизацијом устаљених (рестауративних) позновизантијских стилских решења је групу уметника најмлађе генерације – међу којима се нарочито истичу Јована Јанковић Пурић [1989], Перо Цвјетковић [1993], Милош Васовић

[1993], Зоран Мишић [1990], Лука Новаковић [1995] и Немања Коцић [1994] – довела до синтетичких стилских решења која у гестуалној и обликовној динамици, наместо реализма, радије трагају за аутентичним ауторским рукописом и пажљиво одмереним дијалогом са савременом визуелном културом.

Сасвим независно од ових стилских кретања, у датом периоду је као посебну врсту тенденције могуће сагледати (јасније него у претходним деценијама) онај специфични искорак из рестауративног менталитета који доносе ауторке попут Радмиле Несторовић [1970] и Бисеније Терешченко [1974], принципијелно задржавајући чврсту везу са позновизантијским стилским исходиштима, али их реинтерпретирајући у правцу освајања аутентичног ауторског рукописа за чије би означавање можда најбоље било искористити фразу из теорије књижевности – 'женско писмо'. Ове сликарке, прва у области портативне иконе, а друга у области мозаика, у стил црквене уметности уводе нивое префињености и елеганције у обликовању форми и карактера светитељског лика какви раније нису постојали, чиме успевају да (посредно) преиспитају и реинтерпретирају средњовековни ликовни сензибилитет спрам патријархалног амбијента у коме је настао.

Нарочито инспиративну врсту искорака спрам рестауративног приступа доноси зидно сликарство Дамира Младеновића [1976] изведено најчешће у аутентичној фреско техници. Доносећи, на новом креативном нивоу, паралелу синтези коју је у Туманима успео да оствари тројац Стојковић–Кидишевић–Марковић, овај аутор успева да у уметност која настаје на позновизантијским стилским основама апсорбује утицаје древно-руског иконописа, али и – колико непоновљивих толико и дивергентних – узора из српског зидног сликарства XIII века, градећи монументалну стилску синтезу која је аутентична до мере спонтаног отварања ка дијалозима са савременом визуелном културом и спремности да изнесе крајње иновативна ауторска решења (сл. 11). Са друге стране, Анастасије Радовић [1970] и Вук Дабетић [1980] са позновизантијске стилске основе упуштају се у интерпретативном правцу који би се могао препознати као најотворенији и најсмелији дијалог са савременом уметношћу који се догодио у новијем српском црквеном зидном сликарству. Уместо уобичајеног живописачког поступка подсликавања ови аутори организују сликарску материју у вибрантним апстрактним ритмовима потеза, смело и неконвенционално спуштених на подлогу (често је у питању свеж/фреско малтер), који изблиза наликују на неку савремену (на пример

Сезанову) слику, да би тек у наставку стваралачког процеса – рачунајући на посматрачеву удаљеност од сликане површи – ови ритмови постепено били претворени у препознатљиве иконографске форме свештених догађаја, фигура и ликова (сл. 12). У значајно другачијем поетском кључу, сличан технички поступак можемо препознати у радовима Миодрага Милутиновића [1989], чији се дијалог са савременом уметношћу огледа у омекшавању форми и динамизацији покрета светитељских ликова/фигура – управо кроз неочекивано ритмовање и 'укрупњавање' потеза четке, те њихову хармонизацију у експресивна и иновативна иконичка сазвучја. Најзад, не само кроз гестуалне већ и кроз радикалне колористичко-композиционе иновације, те начин комбиновања средњовековних стилских исходишта, за зидно сликарство Немање Марунића [1981] би се могло рећи да – у такорећи постмодерном естетском кључу – готово у потпуности брише границе између онога што смо овде означавали као *реставративни* и *интерпретативни* однос према традицији.

Ако је за наведену групу аутора могуће рећи да су учинили најзначајније интерпретативне искораке у правцу дијалога са савременом визуелном културом у области зидног сликарства, у истом ће правцу – на сасвим различите начине – окренути сопствене истраживачке интенције немали број аутора средње и млађе генерације у области портативног иконописа. Отац Арсеније Јовановић [1960], данашњи игуман манастира Рибница, познатији по списатељском и проповедничком деловању, у овом је периоду присутан у јавности и као сликар. Он на својим иконама задржава форме из неовизантијске уметности, али на врло необичан и иновативан начин уводи палету савремених пигмената, организујући их у колористичке хармоније које су значајно ближе (пост)модерној него средњовековној естетици. Дејан Манделц [1973], са друге стране, улази у дијалог са савременом уметношћу поступнијим истраживачким методом, кроз прве две деценије овога века пажљиво преиспитујући стилска решења до којих су дошле старије генерације истраживача – као што су Југослав Оцокољић, Стаматис Склирис и Јоргос Кордис (иновативни грчки живописац чији огроман утицај на српску уметност почиње нарочито да се осећа у овом периоду) – и градећи сопствени израз кроз ауторску синтезу различитих искустава у области дијалога црквених и савремених визуелних уметности. Не мање утемељено у познавању ранијих живописачких трагања ка савременом ликовном изразу, стилско решење до кога долази Светлана Седлан [1979] се током друге деценије XXI века намеће као једно од најаутентичнијих ауторских рукописа у области

иконописа, доносећи иновативну синтезу у којој се прожимање древних и савремених сликарских поступака чини органичним и спонтаним у мери у којој је то било, на пример, стилско прожимање и надовезивање између (позно)античке и средњовековне уметности (сл. 13). До једнако високог степена инвентивности и изражајности, уз различите поетске финесе, стижу и радови Милене Петровић [1983], Саре Илић [1986] и Миње Пољак [1991], док су Јелена Јефтић [1984] и Катарина Фајгељ [1985] овакву стилску основу додатно проширile – мање или више наглашеном – потребом за повратком архаичним стилским формама и изражајним средствима. Међу припадницима најмлађе генерације иконописаца, Милица Мишић [1991] се, поред нарочите смелости са којом је своја уметничка истраживања усмерила у правцу синтезе древне и савремене ликовности, истиче посебно успешним нагласком на колористичко-композиционим иновацијама и на сликарско-технолошким истраживањима, уобличеним у изузетно деликатан стилски идиом – рафинираног колорита, лаког потеза за четкице и готово сасвим прозрачног наноса боје – препознатљив не само по пуној аутентичности ликовног израза већ и по оној врсти експресивне префињености која ауторку приближава стилској тенденцији раније означеној фразом 'женско писмо' (сл. 14).

На крају интерпретативног кружења упознаћемо се и са ауторима који су оно што је у овој расправи означено као *интерпретативни приступ* уметности иконе довели до својеврсног експресивног врхунца. Од појаве на уметничкој сцени, у првој деценији XXI века до зрелих опуса по којима су постали препознати у наредним деценијама, Мијалко Ђунисијевић [1976] и Никола Сарић [1985] су свој таленат и напор усмерили на бескомпромисно наглашавање потребе за синтезом у којој диференцијацију између средњовековних и савремених извора инспирације не би ни требало тражити, те на обликовање уметности која ни у једном тренутку не би морала бити мање савремена него древна – и vice versa. Када је реч о Ђунисијевићевој уметности, ова синтеза је ишла превасходно у правцу колористичких истраживања ка хармонизацији палете изузетно интензивних савремених пигмената, која су за собом повлачила разноврсне иновације у компоновању и обликовању фигура, градећи иконичке просторе којима понајбоље кореспондира опис да, заиста – 'нису од овога света' (сл. 15). За решења до којих је дошао Никола Сарић могло би се рећи да сопствену савременост исказују на крајње необичан начин 'залазећи иза' саме идеје савремености. Наиме, напоредо са употребом различитих сликарских поступака из савремене уметности, овај

аутор у своја дела укључује и форме са историјски најудаљенијих културних координата – из древне египатске, асирске или персијске уметности… (сл. 16) – затварајући интерпретативно кружење унеколико парадоксалним рестауративним поступком, који идеју повратка у прошлост претвара у идеју да уметност иконе, уколико је добро утемељена у сопственим богословским, естетским и историјским исходиштима, може у себе да пригрли све могуће визуелне светове – од оних најстаријих до оних најмлађих.

## 6. НА МЕСТУ ЗАКЉУЧКА: ОД СЛИКАРСКОГ ЈЕЗИКА КА ЛИКОВНИМ ПОЕТИКАМА

Затварајући интерпретативно кружење на креативној позицији која у значајној мери субвертира основну категоризацију са којом је ова расправа започета, могло би се закључити да слика савремене сакралне уметности у Србији данас изгледа унеколико другачије од стереотипа који је често прате. Иако се и у црквеним и у академско-уметничким круговима – уз помало парадоксалан консензус – често веровало да је уметност иконе препознатљива по бескомпромисној конзервативности која кочи сваки естетски и концептуални развој, не очекујући од ове врсте сликарске продукције било какву врсту инвентивности која припада уметностима (у најшире-прихваћеном значењу речи), слика која је настала кроз управо довршено упознавање са дотичном сликарском продукцијом наводи на сасвим другачије закључке. Тачно је да је у покушају оживљавања једног древног уметничког језика црквена култура дуго била задовољна самом чињеницом да је језик оживљен, те незадовољна било каквом променом у оквирима минимума знања који је досегнут, али је очигледно да уметнички стваралачки дух није могао да се задовољи знањем језика, већ је по својој природи тежио не само његовом потпуном савладавању већ и његовом подизању у оне поетске димензије које означавамо речју уметност. Тиме је, корак по корак, обликована једна сложена уметничка сцена, са огромном публиком која поставља врло специфичне захтеве и изазове пред ауторе, али и са ауторима који су већ одавно у стању да понуде креативне одговоре на ове потребе и изазове, те постепено утичу на укус публике у правцу оне врсте динамичке интеракције која припада сферама аутентичног уметничког стваралаштва. У том смислу би се на сцени која користи ову врсту ликовног језика могло очекивати још доста – можда чак и више него крајем XX века – свежих, аутентичних и изражајних, ликовно-поетских исказа.

## Литература

Ćeranić, Jelena. 2020. „Od sabranja do osnivanja." U *Visoka škola – Akademija Srpske Pravoslavne Crkve za umetnosti i konservaciju 1993–2021*, prir. Darko Stojanović, 33–35. Beograd: Visoka škola – Akademija Srpske Pravoslavne Crkve za umetnosti i konservaciju.

Davydov, Philip. 2016. "Interview with Serbian Iconographer Todor Mitrovic: On the Dialogue Between the Sacred and Secular Arts." *Orthodox Arts Journal*, March 3, 2016. https://orthodoxartsjournal.org/interview-with-todor-mitrovic/

Džalto, Davor, prir. 2014. *Svetlost ikone. Izložba savremenog srpskog ikonopisa*. Beograd: Institut za studije kulture i hrišćanstva.

Freeman, Evan. 2018. "Flesh and Spirit: Divergent Orthodox readings of the iconic body in Byzantium and the twentieth century." In *Personhood in the Byzantine Christian Tradition: Early, Medieval, and Modern Perspectives*, ed. Alexis Torrance & Symeon Paschalidis, 137–160. London: Routledge.

Jovanović, Zoran M. 2011. *Vizantina u savremenoj srpskoj umetnosti*. Beograd: Službeni glasnik.

Justiniano, Silouan. 2020. "The Autonomy of the Icon: Converging Aesthetics in Early Modernism." *Živopis* 9: 70–127.

Lazarev, Viktor N. 2004. *Istorija vizantijskog slikarstva*. Beograd: Brimo.

Matić, Miljana. 2019. „Radovi oca Tihona." U *Duhovno i kulturno nasleđe Manastira Studenice: drevnost, postojanost, savremenost*, prir. Miodrag Marković, 466–474. Beograd: SANU – Manastir Studenica.

Milovanović, Dušan 1995. *Savremena pravoslavna srpska umetnost*. Beograd: Muzej primenjene umetnosti.

Mitrović, Todor & Slavica Lazić. 2011. „'Za autentičnu crkvenu umetnost' – Povodom izložbe ikona Todora Mitrovića (intervju)." *Pravoslavlje* 1067: 28–30.

Mitrović, Todor. 2008. „Ikona u veku svoje manuelne reprodukcije." *Ikonografske studije* 2: 305–316.

Mitrović, Todor. 2009. „Raskrsnica kontinuiteta: Crkveno slikarstvo i dominacija u kulturi." *Živopis* 3: 91–96.

Mitrović, Todor. 2014. „Hipervizantijski paradoks: Zašto je moguće/potrebno govoriti o stilu savremenog crkvenog slikarstva u Srbiji?" U *Religija, religioznost i savremena kultura. Od mističnog do (i) racionalnog i vice versa* (*Zbornik Etnografskog instituta* 30), prir. Aleksandra Pavićević, 87–103. Beograd: SANU.

Pajkić, Predrag. 1984. „Mauzolej na Oplencu." *Saopštenja* 16: 221–234.

Popović, Bojan. 2022. *Galerija Fresaka u Beogradu*. Beograd: Narodni muzej Srbije.

Skliris, Stamatis. 1992. „Od portreta do ikone." *Beseda* 2 (3-4): 209–235.

Skliris, Stamatis. 2005. *U oglegalu i zagonetki*. Beograd: Pravoslavni Bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.

Stanišić, Ranka. 2007. „Stopama starih majstora." *Nacionalna revija 'Srbija'* 1 (4): 78–81.

Stojanović, Darko, prir. 2020. *Visoka škola – Akademija Srpske Pravoslavne Crkve za umetnosti i konservaciju 1993–2021*. Beograd: Visoka škola – Akademija Srpske Pravoslavne Crkve za umetnosti i konservaciju.

Tomić, Irina. 2016. „Vizantijsko nasleđe u srpskoj modernoj umetnosti." U *Zamišljanje prošlosti i recepcija srednjeg veka u srpskoj umetnosti XVIII–XXI veka*, prir. Lidija Merenik, Vladimir Simić & Igor Borozan, 149–168. Beograd: Srpski komitet za vizantologiju.

Zias, Nikos. 1993. *Photis Kontoglou: Painter*. Athens: Commercial Bank of Greece.

Примљено/Received: 21. 02. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

Благовести (детаљ), Црква Преображења Христовог, Београд (Видиковац),
фреско техника, Владимир Кидишевић, 2009-2010.

* Све репродукције уметничких радова су објављене љубазношћу њихових аутора; слика бр. 2 је објављена љубазношћу Црквене општине Подгорица (фото© Борис Мусић); слика бр. 15 је објављена љубазношћу аутора и Musée Petite Palais, Paris, у чијој се сталној поставци рад налази (фото© Един Бајрић).

Вазнесење Христово, Црква Васкрсења Христовог, Подгорица,
фреско техника, Архимандрит Лазар (Стојковић), 2004.

Вазнесење Христово, Црква Светог Арханђела Михајла у Костолу, код Кладова,
фреско техника, Гаврило Марковић, 2008.

Небеска Србија, Црква Светог Саве, Париз,
акрилик на зиду, Владимир Карановић, 2022.

Архангел Михаил,
јајчана темпера на дасци, Јелена Хинић, 2019.

Свети Јован Богослов,
јајчана темпера на дасци, Горан Јовић, 2014.

Пресвета Богородица,
суви пастел на папиру, Мати Ефимија (Тополски), 2019.

MP
ΘV

Пресвета Богородица и Господ Исус Христос, Диптих – Оплакивање,
јајчана темпера на дасци, Епископ Тихон (Ракићевић), 2001.

Свети Никола,
јајчана темпера на дасци, Монах Дамаскин (Радуловић), 2019.

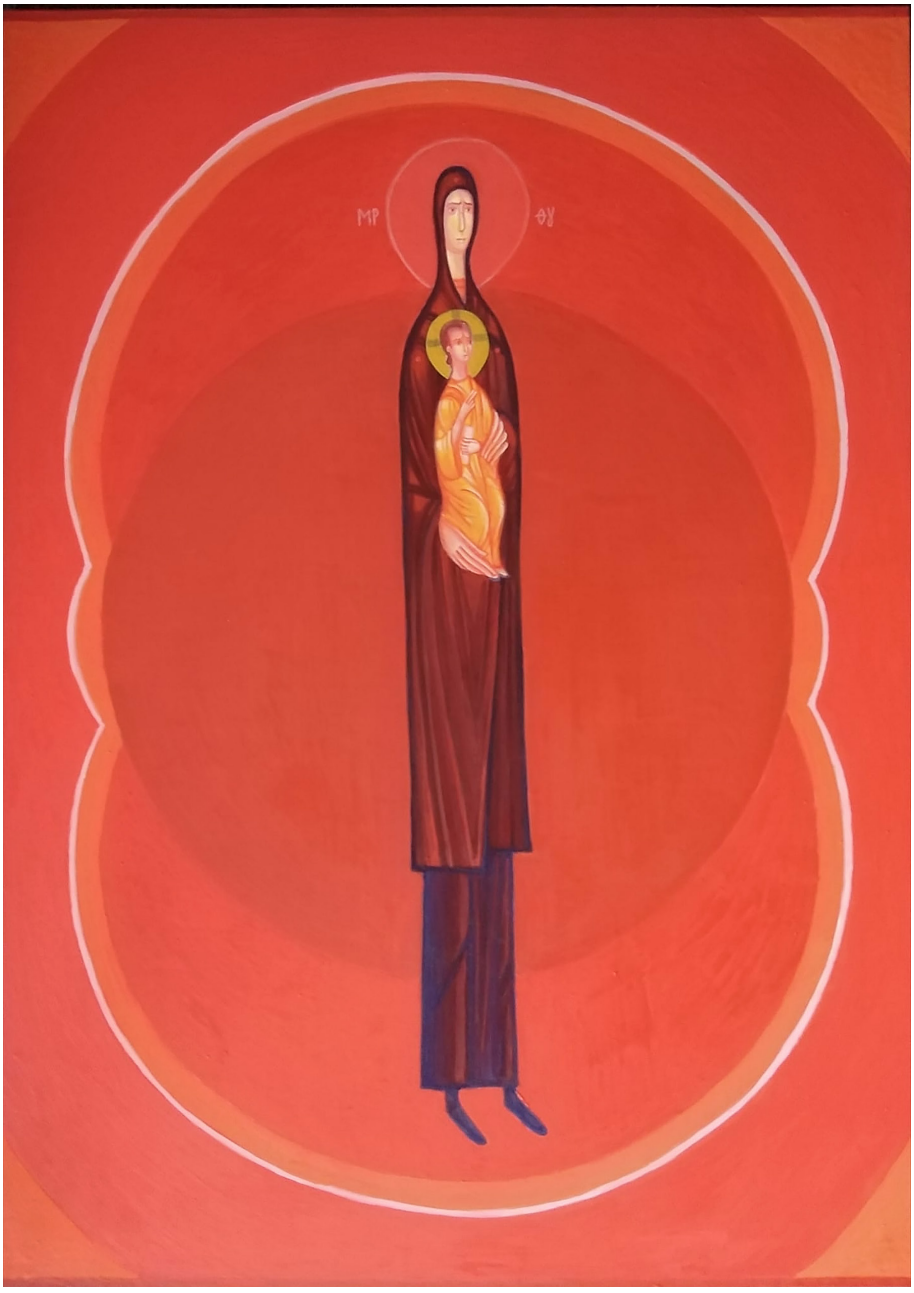
Света Софија, Вера, Нада и Љубав,
комбинована техника на платну, Биљана Јовановић, 2002.

Стварање света – дан први, Црква Светог Јована Владимира, Бар,
фреско техника, Дамир Младеновић, 2016.

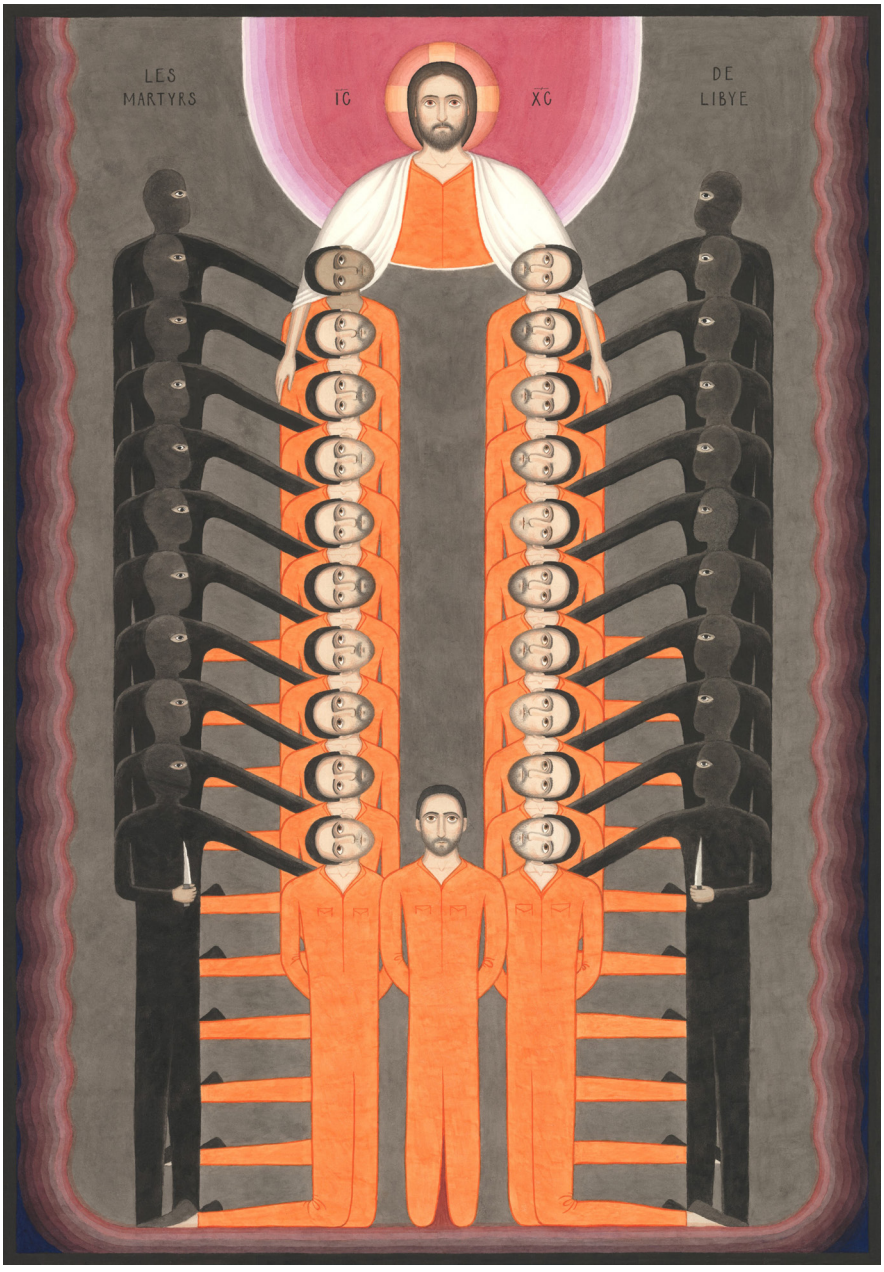
Преображење Христово, Црква Светог Јована Владимира, Бар,
фреско техника, Анастасије Радовић и Вук Дабетић, 2016.

Света Марија Египћанка,
јајчана темпера на дасци, Светлана Седлан, 2019.

Пресвета Богородица Свих жалосних радост,
јајчана темпера на дасци, Милица Мишић, 2019.




Богородица са Христом,
јајчана темпера на дасци, Мијалко Ђунисијевић, 2021.




Никола
Сарић

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503223B
UDC: 783.033.2"199/200"(497.11)
оригинални научни рад

ГОРДАНА БЛАГОЈЕВИЋ
Етнографски институт САНУ
gordana.blagojevic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-7883-8071

# Улога звучних записа у преношењу музичког предања: византијска црквена музика у Србији на прелазу векова

У жижи интересовања овог рада налази се византијска црквена музика у богослужбеној пракси у Србији, њен развој у протекле три и по деценије, кључне личности и моменти који су утицали на њен развој, као и улога носача звука у том процесу. У нашој црквеној средини је током обнове литургијског живота деведесетих година прошлог века дошло до преиспитивања постојећег стања и трагања за аутентичном православном духовношћу. И на тај начин византијско појање полако налази своје место на богослужењима у Српској православној цркви. У првој фази преношења предања црквене византијске музике, од краја осамдесетих година 20. века до краја двехиљадитих, осим живог контакта са учитељем, важну улогу имали су снимци појања светогорских монаха на аудио касетама. У другој фази, од краја двехиљадитих долази до наглог развоја савремених технологија, па се настава у великој мери преноси у област Интернета. У раду се анализирају изазови, предности и мане оваквог начина преношења појачког предања.[1]

*Кључне речи*: византијска црквена музика, појање, касета, Интернет

[1] Овај текст представља резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2025. години број: 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04.02.2025. .

# The Role of Sound Recordings in the Transmission of Musical Tradition: Byzantine Church Music in Serbia at the Turn of the Centuries

The focus of this paper is Byzantine church music in liturgical practice in Serbia over the past three and a half decades, key figures and moments that influenced its development, as well as the role technology played in this process. During the renewal of liturgical life in the 1990s, our church environment began to question the existing state and searched for an authentic Orthodox spirituality. Thus, Byzantine chanting is slowly finding its place in worship services in the Serbian Orthodox Church. From the late 1980s to the end of the 20th century, which is the first period for the rediscovering and the rekindling of byzantine music in Serbia, learning was based on the live contact between small entusiastic groups of students and the teacher. In these days, listening to tape recordings coming from the monks of Mount Athos also played a crusial role for rediscovering this music. In the second phase, from the end of the 20th century, the rapid development of modern technologies meant that online teaching became the most popular way to access byzantine chanting. This paper analyzes the challenges, advantages and disadvantages throughout time of rediscovering and transmitting the chanting tradition.

*Keywords*: Byzantine church music, chanting, cassette, Internet

## 1. УВОД

У српском друштву деведесете године прошлог века обележила је транзиција, економска криза као и преиспитивање постојећих културних модела, идентитета, те живље интересовање за традицију и религију (Pavićević, Todorović 2014, 39–56). Томе су допринели ратови на територији некадашње СФР Југославије, а као једна од последица тога био је долазак великог броја избеглих лица, као и миграције домаћег становништва у иностранство. Целокупан систем се рушио као кула од песка. У тој друштвеној бури један део људи, вођених основним људским потребама као што су осећај припадности и заједништва, проналази неке од одговора на своја егзистенцијална питања у Цркви и црквеној уметности. У таквој атмосфери на богослужењима у Српској православној цркви (скраћено СПЦ) зазвучали су напеви византијског појања.

У јесен 1992. године започело је и моје путовање у свет византијске црквене музике, кроз активно учешће на богослужењима у оквиру хорова „Свети Јован Дамаскин", а касније и „Мојсије Петровић", те као солисткиње и сарађујући са другим појцима и појкињама ван наведених хорова, највећим делом у Србији и Грчкој.[2] Овај рад који се једним делом ослања на резултате мојих већ објављених истраживања, настао је на основу вишегодишњег искуства и учествовања, антрополошког посматрања, (само)анализирања, многих разговора и циљаних интервјуа са актерима обнове византијског појања, од којих неки више нису са нама.[3] Као неко ко је истовремено истраживач и активни учесник у заједници коју проучавам, свесна сам да граница између посматрача и посматраног није чврсто задата. Лично искуство и аутобиографске увиде сматрам важним делом теренске грађе. Ова двострука перспектива – изнутра и споља – омогућава дубље разумевање сложених друштвених и музичких процеса који обликују савремену обнову византијске црквене музике.[4]

На страницама које следе бавићемо се начинима, кључним моментима и личностима које су допринеле да византијско црквено музичко предање поново заживи у нашој средини, указујући на улогу појединаца и мањих група људи који су у протеклих пар деценија били у то укључени. Циљ овог рада јесте систематизација

[2] Школовање у Грчкој и стицање дипломе византијске црквене музике 2006. године у класи Константина Ангелидиса, а затим одбрањена докторска дисертација на Одељењу за музикологију 2017. године на Филозофском факултету Националног и Каподистријиног Универзитета у Атини под менторством проф. др Ахилеаса Хладеакиса, као и многобројна учешћа на богослужењима као појкиње на грчком језику допринели су продубљивању научних и теоретских сазнања и практичних вештина, као и стицању компаративног увида.

[3] Посебну захвалност дугујем свом првом учитељу византијске црквене музике Владимиру Влади Јовановићу (1956–2016), као и архимандриту игуману Пајсију Танасијевићу (1957–2003), Ликургу Ангелопулосу (1942–2014), Владимиру Николићу (1974–2018), архимандриту игуману Лазару Стојковићу (1958–2021) који су свако на свој начин допринели изграђивању византијског појања код нас. Велико хвала свим саговорницима у истраживању који су својим учешћем допринели квалитету овог рада, а посебно архимандриту Серафиму Мишићу игуману манастира Суково, монахињи Пајсији Мрђа, свештенику проф. др Драгану Ашковићу, Николи Попмихајлову, Катарини Љубојевић, Милошу Николићу, свештенику Панајотису Каратасиосу, ђакону др Владимиру Антићу, свештенику Миловану Крстићу, свештенику Велимиру Врућинићу, дипломираној етномузиколошкињи и појкињи Ивани Арсенијевић. Ради уштеде простора, у овом раду нису поново наведени датуми интервјуа који су већ објављени у претходним публикацијама.

[4] Више о методологији у теренским етнолошким и антрополошким истраживањима види у: Žikić 2012, 9–25; Vučinić Nešković 2014.

сазнања везаних за улогу звучних записа у процесу ревитализације и преношења музичког предања на примеру византијске црквене музике у Србији крајем 20. и почетком 21. века.

Развој византијске музике у СПЦ пратиле су промене у технологији носача звука. То се може поделити у три фазе: аналогну, прелазну аналогно-дигиталну и дигиталну. Ове технолошке промене утичу не само на начин снимања и дистрибуције, већ и на облике учења, слушања и доживљавања духовне музике. Посматрано из антрополошког угла можемо рећи да овај процес осликава начин на који се религијска традиција прилагођава технолошком развоју, истовремено чувајући свој идентитет и улогу у заједници.

## 2. (ВИЗАНТИЈСКА) ЦРКВЕНА МУЗИКА

Појање је важан део богослужбеног живота у православној цркви, уједињујући све хришћане једне заједнице, успостављајући њихову међусобну комуникацију и повезивање са Богом (Blagojević 2019a, 442).[5] Током векова унутар црквене музике стварао се и развијао низ различитих локалних пракси. Високи црквени клир има пресудну улогу у избору врсте и начина богослужбеног појања (Blagojević 2019a, 443). Међутим, и тело Цркве састављено од верног народа, такође, има своју улогу и глас у формирању црквеног појања. Иако често тих, овај глас је неопходан за успостављање дијалога који (требало би да) представља једну од карактеристика црквеног живота.

Византијска црквена музика (назива се и византијско појање, византијска музика) започевши свој развој у Источном римском царству, и данас је у употреби у појединим православним помесним црквама (Haldaiakis 2010, 15). На Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства уписана је 2019. године (Blagojević 2020, 57). Осим древних рукописа, ова врста музике чува се у живом усменом предању, те је за процес њеног преношења карактеристична јака веза између учитеља и ученика.

У интерпретацији византијске музике има више различитих стилова укорењених у локалним традицијама или насталих под утицајем истакнутих појаца, као на пример „светогорско", „патријаршијско" појање, итд. Слушаоцу који није упућен у финесе византијског

[5] Сама реч *комуникација* потиче из латинског језика, од глагола „communicare" од префикса cum/con- („заједно"/„са") и корена mu- („везати"), који је, пак настао од придева communis („заједнички") у значењу „делити", односно „учинити заједничким, саопштити", што упућује на стварање заједнице (Levis, Short 1979, 384).

појања ова извођења могу изгледати слично, али људима који се тиме баве те наизглед мале разлике су битне.[6]

Посебан утицај на развој црквеног појања у средњовековној Србији имало је монаштво, његове везе са Светом Гором и манастиром Хиландаром, као и са Светом земљом (Manojlović 1946, 165–173). Видећемо да ће и у новијем периоду светогорско музичко предање бити кључни окидач и надахнуће за обнову црквене византијске музике код Срба.

Најстарије сачуване композиције српске црквене музике су из 15. века, а забележене су неумском нотацијом у византијској музичкој традицији (Stefanović 1961a, 187; Stefanović 1961b, 108). Међутим, низ различитих историјских и друштвених фактора довело је до тога да код Срба аутентични византијски напев током времена буде потиснут из богослужбене употребе. Тако је у СПЦ преовладало новије српско црквено појање (понекад се назива и српско народно црквено појање или колоквијално „по Мокрањцу") и вишегласно хорско певање (Perković Radak 2008, 5). Током 20. века, па све до данас „Византија" и „византијска музика" као концепти „добри за мишљење" инспиришу музичко стваралаштво у различитим жанровима, од уметничке музике, преко џеза, па све до популарне и традиционалне народне музике (Blagojević 2012, 171–198). Византијско појање поново се може чути на богослужењима од краја осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века.

Међутим, иако је ова православна црквена музика заживела у појединим заједницама посвећених верника и постала посебно омиљена у монашким круговима широм СПЦ,[7] понегде је била изложена прогонима. Тако је тадашњи митрополит београдско-карловачки, гг. Павле Стојчевић (1914–2009) и патријарх српски (у периоду 1990–2009), 1995. године усмено препоручио да је потребно смањити удео византијског појања на богослужењима, а 2001. године усмено и забранио ову појачку праксу на територији његове митрополије (Blagojević 2005, 166–167). У то време је хор „Свети Јован Дамаскин" из Београда био носилац обнове византијског појања у неманастирским срединама. Непосредно после тога, након једне вечерње службе у Саборној цркви у Београду, питала сам га за разлог забране и до када траје, добила образложење да то појање „није

[6] О груписању и идентификацији појаца на основу интерпретације више у: Blagojević 2019b, 113–125.

[7] Више о византијском појању у манастирима СПЦ види у: Blagojević 2019a, Blagojević 2021.

јерес, ал је грчко", те да тако можемо да певамо „понекад понешто", док „народ не научи". Ова одлука је појцима у први мах деловала прилично зачуђујуће јер су православље доживљавали наднационално у складу са речима апостола Павла „Нема више Јевреjина ни Грка (...) јер сте сви ви једно у Христу Исусу" (Гал. 3, 28). Осим тога, Патријарх је првих година секао колач са хористима за њихову славу, празник Светог Јована Дамаскна (4/17. децембар) у патријаршијској капели.

Патријарх је сматрао да сви окупљени на молитви треба да учествују у појању. Осим тога, као добар познавалац српског народног појања имао је критички однос и спрам те праксе, односно Мокрањчевих записа и често је појцима и хоровима скретао пажњу на разноврсне неправилности.

Питања у вези са црквеном музиком, ни пре ни после тога нису била тема на Сабору СПЦ, те следствено све до данас не постоји саборни, званични став о томе како треба појати. Са друге стране, у Србији не постоје ни „еснафска" удружења певача који се баве православном црквеном музиком, нити пак дијалог са струком, научницима који се баве њеним проучавањем.[8] Тако у свакој епархији или митрополији у оквиру СПЦ постоји различит однос према црквеној музици. Већи део владика који се школовао у Грчкој или дошао у додир са православном духовношћу на Светој Гори или у другим монашким заједницама има(о) је позитиван однос према овој врсти појања. Поменућемо само неке од њих као што су владике Амфилохије Радовић (1938–2020), Атансије Јевтић (1938–2021), Иринеј Буловић (1947).

Моја досадашња истраживања показала су да поред владика, коначну одлуку о врсти богослужбеног појања у парохијама и капелама при разним институтцијама (болницама, студентским домовима, гробљима, итд.) доносе и надлежни свештеници, односно манастирска управа у монашким заједницама (Blagojević 2005, Blagojević 2019a). Тако је византијска црквена музика наставила да се негује и развија на територији београдско-карловачке митрополије и након њене усмене забране, додуше у мањем броју црквених заједница.[9]

[8] У другим помесним православним црквама постоје оваква удружења, као на премр у Грчкој где је 1970. године основана Фондација за византијску музикологију са седиштем у Атини, а 1979. године основана Федерација удружења свештенопојаца Грчке. Више о томе види у: Blagojević 2024, 110–112.

[9] То су, примера ради, капела на Православном богословском факултету (даље у тексту скраћено ПБФ) у којој византијско појање има богослужбену употребу од 1996. године, а о којој ће бити више речи даље у тексту, као и у капели Светог

Наредни патријарх, гг. Иринеј Гавриловић (1930–2020) није имао репресиван однос према византијском појању, али га није ни подстицао. Од 2021. године, устоличењем новог патријарха српског гг. Порфирија Перића, некадашњег игумана манастира Светих архангела у Ковиљу, положај византијске црквене музике у београдско-карловачкој митрополији постепено се мења и побољшава. Овај напев се може чути у разним црквама, како на свакодневним, тако и на свечаним богослужењима, чак и у храму Светог Саве и Саборној цркви Светог Архангела Михаила.

Дакле, из наведеног се може закључити да византијска црквена музика у новијем периоду код нас није била институционализовано уведена, чак напротив, доживела је прогон од стране једног дела црквеног клира. Поставља се питање како се појавила у богослужбеном животу СПЦ и откуд толика дугогодишња посвећеност и неодустајање код једног броја људи који се њоме баве.

## 3. „АНАЛОГНА“ ФАЗА: БОГОТРАЖИТЕЉСТВО, УСМЕНО ПРЕДАЊЕ И КАСЕТЕ

Пресудни значај за појаву аутентичне византијске црквене музике и њену богослужбену употребу у СПЦ имало је боготражитељско настројење и лични афинитет мањег броја посвећених верника. Неки су се „заразили" љубављу према овом напеву непосредно, на извору, као на пример Катарина Љубојевић која се чувши први пут византијско појање 1984. године у једном женском манастиру на острву Патмос, надахнула у тој мери да 1987. године уписује студије ове музике у Атини, поставши прва Српкиња школована у овој области (Blagojević 2014, 150–151).[10] Специфична боја њеног гласа и изражајно појање биле су надахнуће млађим генерацијама појкиња.

Са друге стране, током истраживања дошла сам до сазнања да је неколико кључних особа у развоју византијске музике код нас, каснијих учитеља византијског појања, ову врсту музике први пут чуло

Јована Златоустог у Студентском граду у којој је потписница ових редова појала у периоду 2008–2019, а повремено и касније са појкињама Сањом Ксенијом Бурсаћ, Милицом Ракић и Медијаном Живковић.

[10] Катарина Љубојевић (рођена Пупезин, 1965. године у Београду) је 1990. године у Београду оформила мањи женски састав са којим је појала на богослужењима у манастиру Ваведење Пресвете Богородице, а по позиву и у другим храмовима широм СПЦ. Прилагодила је богослужбеним текстовима на српском и црквенословенском језику низ изворних византијских мелодија, које су ушле у општу употребу. То су примера ради 22. псалам *Господ је пастир мој* и 135. псалам *Славите Боїа*, објављени у оквиру аудио издања *Појте Боїу нашему, појте* (Нови Сад 1997) (Blagojević 2014, 150–151).

путем звучних записа на касетама. Током деведесетих година прошлог века још увек доминира аналогни звук, а веома је популарна употреба касетофона за снимање и умножавање снимака. Звучни снимци на касетама у овом периоду коришћени су у наставном процесу византијске црквене музике како у Грчкој тако и код нас. Осим тога, уз употребу мањих преносивих касетофона стварани су записи на богослужењима који се налазе у приватним архивама и представљају звучну архивску грађу.

У првој фази оживљавања византијског појања у Србији важну улогу су имала два општежитељна манастирска центра, на северу манастир Светих Архангела у Ковиљу код Новог Сада, а на југу манастир Свети Прохор Пчињски код Врања, као и тада новоосновани хорови у Београду (Blagojević 2005, 153–171). Између ових центара постојала је неформална сарадња, па су тако поједини хористи из градских хорова помагали на манастирским богослужењима, заједно су наступали на концертима. Неки су појање научили у манастиру, па га преносили у градске цркве, други су знање стечено поред учитеља у граду касније користили по одласку у манастир. Постојала је повезаност, спонтана „умреженост" појаца и размена знања.

Појање монаштва, али и световних хорова у градовима, имало је мисионарску димензију, привлачећи људе у манастир или парохијску цркву и то не само из околине већ и из удаљенијих крајева.

## 3.1. Архимандрит Пајсије (Танасијевић)

Тако су многи трагајући за аутентичним предањем православне цркве пронашли пристаниште код архимандрита Пајсија Танасијевића (1957–2003), игумана манастира Хиландар (1990–1992), а затим игумана манастира свети Прохор Пчињски код Врања (1993–2003). Овај вишестрано надарени духовник и врстан појац био је један од обновитеља литургијског живота и светоотачког предања у животу савремене Српске православне цркве, оснивач више монашких обитељи на југу Србије (Blagojević 2017, 39-50).[11] Византијско појање је учио од врсних појаца као што је јерођакон Дионисије Фирфирис (Blagojević 2017, 44).[12] Крајем осамдесетих година 20. века младим посетиоци-

[11] У Врањској епархији обновио је заједно са својом духовном децом манастире: Свети Пантелејмон у Лепчинцу, Свети Стефан у Горњем Жапском, Свети Ђорђе у Пунушевцу, Пресвета Богородица у Мртвици.

[12] Јерођакон протопсалт Дионисије Фирфирис (1912–1990), рођен као Димитирје Кукос у месту Ревеникија, данас Мегали Панагиа (= Велика Свесвета, Богородица) на Халкидикију, долази на Свету Гору у узрасту од 8 година, а монашки постриг

ма манастира Хиландара заинтересованим за црквену музику показивао је византијско појање, како кажу „успут, обављајући многа манастирска послушања".[13]

Почетком 1993. године, након петнаест година живота у Хиландару, враћа се у Србију. Наредне деценије, све до упокојења 2003. године, као игуман манастира Свети Прохор Пчињски, преноси у нашу средину своје проживљено искуство и светогорску духовност (Blagojević 2017, 43). У потпуности се посветивши обнови манастира и литургијском животу, био је духовни отац монаштву, али и многим мирјанима из целе Србије и шире. Схватање црквене музике архимандрита Пајсија било је дубоко укорењено у светом предању и учењу отаца Цркве. Наглашавао је да „музика молитва изражена кроз песму", те да „црквена музика треба да буде таква да човек уз њу може заиста да се моли" (Blagojević 2017, 46).

За њега је у настави појања усмено предање и учење напева напамет имало велики значај. Монахиње су од њега усвајале појање само преко снимака које им је давао на касетама.[14] Са друге стране, монаси су поред снимака имали и часове уживо где им је игуман независно од сложености мелодије, песме понављао више пута како би их што прецизније меморисали. Паралелно је монаха Серафима (Мишића) (данашњег архимандрита и игумана манастира Суково у нишкој митрополији) учио и нотацију византијске музике (Blagojević 2017, 48).

Међутим, иако је користио своје снимке у наставне сврхе, отац Пајсије не желећи да се експонира, није давао дозволу да га снимају на богослужењима. То, наравно, није спречило неке од посетилаца да га кришом сниме касетофоном. Постоји само један студијски снимак

прима са 16. Живећи у келији Светог Пророка Илије у Карејu, са појачким стажом од преко шездесет година, сматра се једним од репрезентативних носиоца изворног музичког светогорског предања (Theodorou 2012, 52).

[13] Уз њега су прве византијске појачке кораке направили тадашњи студент теологије, а данашњи професор ПБФ и свештеник др Драган Ашковић, као и композитор Владимир Јовановић, о чијој ће делатности на пољу црквене музике бити више речи касније у тексту (Blagojević 2017, 44)

[14] Монахиња Пајсија (Мрђа), пре него што ће се замонашити, у Београду похађа часове византијске музике код Владимира Јовановића, који је једно време учио појање код игумана Пајсија у Хиландару. Она је касније својим знањем допринела појању у монашкој обитељи Светог Стефана код Врања (Blagojević 2017, 47).

његовог појања настао у фебруару 1990. године у Солуну.[15] Овај звучни запис је касније многе надхнуо да се посвете византијском појању.

## 3.2. Манастир Ковиљ

Обнова мушког општежитељног манастира Светих Архангела у Ковиљу, надомак Новог Сада, у Епархији Бачкој започиње почетком деведесетих година 20. века. Од тада се сва богослужења поју византијским напевом. Тадашњи јеромонах Андреј Ћилерџић (данас епископ швајцарски), сабрат овог манастира, током осамдесетих година 20. века у више наврата борави на Светој Гори где учи нотацију и основе појања. Током деведесетих година повремено је богослужио у београдским црквама, као на пример у Светом Александру Невском, надахњујући све присутне, а посебно тамошњи византијски хор „Свети Јован Дамаскин" својим начином служења и појањем. У том периоду међу ученицима византијског појања у Београду, Новом Саду и другим местима, кружиле су касете на које је преко касетофона снимио неке од напева византијске музике, као на пример „Достојно јест" у свих осам гласова.

Од лета 1991. године своје знање почео је да преноси братији свог матичног манастира. Ту од њега нотацију и основе византијског појања учи искушеник Милош Николић. Овај даровити музичар затим сам наставља да продубљује знање уз снимке са касета и ноте.[16] Посебно га је надахнуло појање поменутог јерођакона Дионисија Фирфириса, које је чуо добивши на поклон касету од тадашњег игумана Порфирија Перића. Поред тога, слушао је на касетама и појање других светогораца, као и снимке „Хеленског византијског хора" Ликурга Ангелопулоса.[17]

Уз остала манастирска послушања, сам се учио појању уз помоћ снимака са касета, паралелно учећи и друге, како монахе, тако и

[15] То је касета *Химне са хиландарскоī ūанаīира*, објављена у издању Православног Богословског факултета у Београду, са избором песама из службе празника Ваведења Пресвете Богородице, славе манастира Хиландар (Blagojević 2017, 45).

[16] Милош Николић (1972, Чачак), кларинетиста, кавалиста, појац и гајдаш. На Факултету музичке уметности у Београду одбранио је докторски уметнички пројекат на тему „Кларинет у клезмер музици (клезмер кларинет): стилско-жанровске особености и извођачка техника". Запослен је у МШ „Мокрањац" као први професор кавала у Србији. Члан је трија „Покрет" који изводи дела савремених српских композитора. Скоро три деценије бави се теоријом и праксом византијске музике.

[17] Ликург Ангелопулос (1941–2014), архонт протопсалт Велике Цркве Христове, истакнути учитељ византијске црквне музике, оснивач „Хеленског византијског хора". Више види у: (Blagojević 2014, Blagojević 2024, 131–134).

мирјане који су долазили на часове, а и помагали за манастирском певницом стичући искуство.

Николић је са тадашњим игуманом Порфиријем Перићем 1993. године посетио Атину, где упознаје Ликурга Ангелопулоса, а од истакнутог учитеља и теоретичара византијске црквене музике Симона Караса, чији је приступ касније усвојио, добија на поклон сва његова издања, књиге и аудио снимке.[18] Каже да је „прогледао гледајући у те књиге", тј. помогле су му да боље схвати принципе византијске музике.[19]

Од 2003. године манастирску певницу води монах Јеротеј Петровић, који 2021. постаје епископ шабачки и одлази из Ковиља. Владика Јеротеј је као мирјанин започео учење византијског појања код учитеља Владимира Јовановића и у хору „Свети Јован Дамаскин" у Београду. По доласку у манастир Светих Архангела у Ковиљу наставља учење овог појања као и његову свакодневну примену на манастирским богослужењима. У периоду 2009–2011. студира византијску црквену музику у Атини код учитеља Ликурга Ангелопулоса и Константиноса Ангелидиса, стекавши диплому свештенопсалта 2011. године. Исте године помаже оснивање Школе за црквену музику „Свети Јован Дамаскин" у Новом Саду, о чему ће бити речи касније у тексту.

Хор монаха овог манастира у сарадњи са пријатељима појцима из других места, претежно Београда и Новог Сада снимио је неколико аудио издања.[20]

## 1.1. Сликарско-појачко братство и хор „Свети Јован Дамаскин"

Владимиру Влади Јовановићу (1956–2016, Београд) композитору, учитељу појања и протопсалту узор је било светогорско појачко предање.[21] Јовановић започиње учење нотације византијске музике у Београду 1988. године од Драгана Ашковића, тадашњег студента те-

[18] Више о Симону Карасу види у: Blagojević 2020, 56–64.

[19] Подаци добијени у интервјуу са Милошем Николићем 2. јуна 2021. године у Београду.

[20] Манастирски хор је објавио компакт диск и касету *Цветослов црквеної музичкої предања православної истока – Објавићу име Твоје браћи својој, усред Цркве песмом ћу те величати* (Нови Сад, 1999), а учествовао је заједно са светогорским појцима, Грцима, на богослужењу за славу манастира Хиландара, на Ваведење 1999. године. Снимак ове службе је објављен на пет компакт дискова под називом *Сазвучја Хиландарскої славословља* (Београд, 2000). Осим тога објавили су компакт диск *Данас се црква озарује – поје хор манастира Ковиљ* (Нови Сад, 2005), и компакт диск и књигу *Псалми* (Нови Сад, 2007).

[21] Више о томе у: Pavićević, Blagojević 2018, 327–344; Blagojević 2019, 13–32.

ологије, данас свештеника и професора за црквено појање на ПБФ у Београду (Blagojević 2017, 45). Чувши снимке светогорског појца јеромонаха Дионисија (Фирфириса), надахнут његовим извођењем, као што смо претходно поменули, одлази на Свету Гору, где учи појање код хиландарског игумана Пајсија, као и у манастиру Григоријату (Pavićević, Blagojević 2018, 338).

У Београду Јовановић почиње да пева на богослужењима и да држи часове појања 1990. године (Pavićević, Blagojević 2018, 335–337). Часови и наставни материјал су били бесплатни и доступни свима, независно од узраста, пола, образовања, итд. Настава је на почетном нивоу подразумевала усвајање специфичног нотног писма византијске црквене музике.[22] У октобру 1992. године формирана је најбројнија група, сачињена од многих талентованих ученика. Иако већина њих није имала претходно музичко образовање, захваљујући тимском раду и ентузијазму савладали су нотацију у невероватно кратком року од два месеца (једна од ученица је и потписница ових редова). Тако почетком 1993. године настаје црквени византијски хор „Свети Јован Дамаскин", који се састојао од мушке и женске групе певача (певнице), које су на богослужењима често певале антифоно (наизменично).[23] Хор је учествовао на богослужењима појући византијски напев у београдским црквама,[24] а гостовао је на празничним богослужењима и у другим митрополијама и епархијама СПЦ и сарађивао и са другим хоровима.

Један део ученика се заинтересовао за обнову традиционалне народне музике модалног звука и израду народних инструмената, посебно дрвених дувачких (Jovanović 2012, 1–27).

У то време ова врста појања у Београду није могла нигде да се чује уживо, а није било ни интернета. Јовановић је својим првим ученицима био једини извор знања. Истичући важност живе предаје и

[22] Византијска музика има своје симболе (музичке знаке). О томе више у: Константину 2014, Stathis 2016.

[23] Међу Јовановићевим ученицима било је доста студената не само из Србије, већ и из Црне Горе, Босне и Херцеговине који су затим стечено знање могли да пренесу у своје матичне средине. Многи од ученика постали су свештена лица, неки су се замонашили настављајући да поју у својим обитељима. Један део ученика је емигрирао у европске и прекоокеанске земље и наставио да тамо негује византијско појање (Blagojević 2019, 24–27). Јовановићеве ученице држале су часове појања широм СПЦ, посебно у митрополији црногорско-приморској, где је уз њихову помоћ створен хор „Свештеноинок Макарије". Више о томе у: Blagojević 2021.

[24] У цркви Свети Александар Невски (1993–2001) и Светих апостола Петра и Павла (1993 – редовно до 2001, а повремено до данас).

комуникације, ученицима није давао снимке његовог гласа, али је ради ширег упознавања са византијском музичком традицијом, специфичним интервалима и начином певања, свима који су то желели давао звучне записе на касетама, претежно светогорског појања (Blagojević 2019c, 16).

Преслушавајући ове снимке током процеса учења, ученици су почели да примећују постојање не малих разлика у интерпретацији различитих грчких хорова и солиста, као и да има одступања између нотног записа и извођења. Јовановић је на хорским пробама скретао пажњу на те различите музичке анализе, које су ученици назвали „украсима". У циљу усклађене хорске интерпретације, ученици су правили своје знакове на местима где је требало отпевати оно што није експлицитно записано. Сваки ученик је развио сопствени систем бележења, али су се спонтано појавили и слични знаци, као на пример удица, кишобран, круг, итд. Облик знакова којима су означаване анализе зависио је од личног осећања сваког ученика понаособ, од начина на који су визуелно артикулисали покрет гласа. Ти знаци су имали функцију подсетника на музичку фразу коју су учили напамет кроз усмено предање. Семиографија византијске музике, њен нотни запис иначе у приличној мери има улогу подсетника на напев који се чува у усменом предању.[25] Дакле, несвесно су користили исти синоптички принцип који је био у употреби у византијској музици пре увођења новог метода 1814. године (Blagojević 2019c, 18).

Влада је увек наглашавао да „се овим појањем не бави зато што је *византијско*, већ зато што је *предањско* и, да ће, ако нађе неко које боље одражава истину наше православне вере, узети њега". Имајући мистичан приступ појању ученицима је наглашавао потребу за унутрашњом духовношћу, говорећи о појању као „о средству достизања благодати" (Blagojević 2019c, 19). Било је и чланова који су захваљујући хорским активностима одлучили да се крсте (Pavićević, Blagojević 2018, 69).

Владимиру Јовановићу и његовом хору главни циљ је било активно појачко учешће на црквеним богослужењима. У ту сврху је својеручно исписујући на стотине страница „украјао" византијски напев у црквенословенски текст, да би 2001. године саставио коначну варијанту зборника под називом „Антологија или Цветословље. Свакодневно и празнично појање у осам гласова" који из штампе изла-

[25] Више о принципима бележења, читања и симболике византијске црквене музике види: Konstantinu 2014; Blagojević 2019b; Blagojević 2024, 55–59.

зи тек постхумно, 2017. године.[26] Осим тога, Јовановић је у рукопису иза себе оставио и „Осмогласник“ на црквенословенском језику са изворним византијским напевом. Женски хор је са учитељем припремио и објавио два аудио издања.[27]

Након усмене забране византијског појања 2001. године женски део хора наставља да пева по тзв. „народном напеву“ у храму Светих апостола Петра и Павла до данас. Јовановић је до краја живота присуствовао овим богослужењима, стојећи у цркви са верним народом (Pavićević, Blagojević 2018, 338). У храму Светог Александра Невског хор по решењу тадашње управе престаје да пева, а упркос вишегодишњем доприносу богослужбеном животу не помиње се ни у *Спо-меници* ове цркве (Arsenijević 2015; Blagojević 2019c).

Од 2002. године Јовановић ради у Електронском студију Трећег програма Радио Београда, убрзо као руководилац. Поред свакодневног посла бави се електроакустиком, радиофонским пројектима и компонује.[28] У овом периоду стваралаштва приредио је и циклус ауторских емисија под називом „Светогорско појачко предање“, емитован на Трећем програму Радио Београда у периоду од 5. новембра 2006. до 31. марта 2008. године (Pavićević, Blagojević 2018, 339).

## 1.2. Хор „Света Касијана“

Женски хор „Света Касијана“ основала је 1997. године у Београду Весна Сара Пено, тада научна сарадница, а данас научна саветница Музиколошког института САНУ, која се деведесетих година 20. века школовала у области византијског појања у Солуну, а своја научна интересовања усмерила на проучавање историје црквене музике. Хор је основан у циљу изучавања православног црквеног појања, бележеног неумском нотацијом, промовисања хиландарске традиције 19. века и учествовања на богослужењима. Хор је од 1998. године имао удела у суботњим и недељним литургијама у цркви Светог

[26] Јовановић је заокружио „Антологију“ у години у којој је изречена забрана византијског појања на територији београдско-карловачке митрополије, што се негативно одразило на ауторово здравље. Више о процесу настанка зборника види у: Pavićević, Blagojević 2018, 337.

[27] То је касета *Радуј се Богомати Пречиста Пренепорочна лествице небеска*, објављена 1998. године и компакт диск и касета *Певајте Господу песму нову – псалми Давидови* из 2002. године. Оригинални наслови ових аудио издања су на црквенословенском језику.

[28] У периоду 2004–2014. Јовановић је компоновао девет електроакустичких композиција. Више о томе у: Milojković 2017.

Јована Владимира. Од 1999. до 2001. године хор је појао у цркви Вазнесења Господњег у Жаркову (Blagojević 2005, 166; Blagojević 2014, 151). Хор је објавио један компакт диск.[29] У свом педагошком раду са ученицама Весна Сара Пено користила је метод учења напева напамет. Након усмене забране византијског појања 2001. године хор прекида са богослужбеним активностима, а Пено повремено сарађује и са другим појкињама као на пример из хора „Свети Јован Дамаскин".

## 2. ОД АНАЛОГНОГ КА ДИГИТАЛНОМ: БЕОГРАДСКА И НОВОСАДСКА ПОЈАЧКА ШКОЛА, ОНЛАЈН НАСТАВА И БАЗЕ ПОДАТАКА

Београдска школа појања настала је од српског византијског хора „Мојсије Петровић" који је 1996. године основао Никола Попмихајлов[30] при капели Светог Јована Богослова на ПБФ у Београду,[31] на подстицај и са благословом Панајотиса Каратасиоса,

[29] *Из хиландарске појачке ризнице – Викентије Хиландарац* (Нови Сад, 2003). Исте године изашла је књига Весне (Саре) Пено *Викентије Хиландарац* (Blagojević 2005, 166).

[30] Оснивач и руководилац хора Никола Попмихајлов (1968, Београд) започео је учење византијске црквене музике и њене савремене нотације у јесен 1992. године у Београду код Владимира Јовановића. Затим је своје усавршавање наставио уз монашко братство општежитељног манастира Светих Архангела у Ковиљу. Диплому византијске црквене музике стекао је у класи учитеља Михаила С. Макриса 2003. године у Атини (Blagojević 2020, 59). Хор је у капели на ПБФ редовно учествовао на богослужењима у периоду 1996–2005. У периоду 1998–2001. појали су суботње Литургије у цркви Рођења Пресвете Богородице, Ружици на Калемегдану. У манастиру Светог архангела Гаврила у Земуну учествовали су на богослужењима 2001–2002. и 2015–2017. године. У капели Светог Луке архиепископа Симферопољског на Војномедицинској академији у Београду певају недељом у периоду 2011–2012. и од 2017. године до данас, а суботом у цркви Светог Симеона Мироточивог од 2023. године до данас (Blagojević 2020, 59).

[31] Факултетска капела је деценијама место окупљања љубитеља византијског појања. За певницом се може чути црквено народно певање и византијски напев. Након одласка хора Николе Попмихајлова, ту византијски поје хор студената ПБФ-а којим од 2005. године руководи Владимир Антић, његов ученик, тада студент, а данас доцент на овом факултету и свештеник. Антића је надахнула интерпретација Ликурга Ангелопулоса и његовог хора, посебно касета „Литургија Светог Јована Златоустог". Диплому византијског појања стекао је у школи „Свети Јован Дамаскин" у Новом Саду. Хор је објавио два компакт диска, *Из православної музичкої предања* (2007) на коме се поред једне народне и четири вишегласне, налази више византијских композиција, и *Заборављени напеви народної појања* (2015), са напевима црквеног народног појања које нико није певао у последњим деценијама. Осим појања на богослужењима, хор је одржао више концерата у земљи и иностранству.

свештеника београдске грчке заједнице.[32] Од једног дела хора 1999. године организован је вокално-инструментални састав „Београдска Чалгија" за извођење традиционалне народне музике, захваљујући ангажману Владимира Николића Паганинија (1974–2018), даровитог магистра виолине и појца.[33] У првом саставу хора било је десетак чланова, а већина је нотацију научила уз Владимира Јовановића. Од оснивања до данас, кроз хор је прошло око педесетак чланова. Од 2012. године хор се отвара за појкиње које певају унисоно са појцима. Поред учешћа на богослужењима, хор „Мојсије Петровић" је у оваквом мушко-женском саставу одржао низ концерата у земљи и иностранству (Blagojević 2020, 60). Појци на богослужењима и концертима носе расе, док су појкиње прикладно световно обучене.

Од самог почетка, још у фази учења и личног усавршавања, Никола Попмихајлов се посвећује педагошком раду. Од 2009. у наставном процесу користи информационо-комуникационе технологије држећи часове *онлајн*, преко интернета у земљи и иностранству, а 2012. године у Београду оснива „Псалто појачку школу Мојсије Петровић".[34] У школи се ради по модификованом петогодишњем програму актуелном у грчким школама за византијско црквено певање, који је прилагођен и осмишљен тако да се надокнади прекид у усменој традицији византијског појања код нас. То подразумева да се доста напева учи напамет (Blagojević 2020, 61).

[32] Више о грчкој националној мањини у Србији види у: Blagojević 2022, 69–80.

[33] Више о вокално-инструменталном саставу „Београдска Чалгија" види у: Blagojević 2020, 62–67.

[34] Настава се одржавала у просторијама Хеленског културног центра у Београду у периоду 2012–2017. године, а након тога до 2023. године у Библиотеци „Милутин Бојић". Поред Николе Попмихајлова предавачи у школи су (били) Владимир Николић (1974–2018, магистар виолине), Никола Шенер (дипломирани виолиста), Предраг Недељковић (магистар кларинета), Лука Радовић (1997–2020, студент теологије), Димитрије Попмихајлов (студент теологије, син Николе Попмихајлова). Поред рада са својим хористима, Попмихајлов је часове византијске црквене музике држао како мирјанима, тако и монаштву: братству Светоархангелског манастира у Ковиљу (2003–2010), сестринству манастира Жиче (2003–2009, братству манастира Хопово (2003–2004), сестринству Ћелије Пиперске у Црној Гори (2004–2010. и после тога повремено, а опет редовно 2020), сестринствима манастира Рустово и Дуљево у Црној Гори (2006–2007), сестринству манастира Жупа Никшићка у Црној Гори (2008–2009), у Краљеву (2018–2019), у манастиру Вазнесење овчарско (2018–2022), где долазе ученици из разних делова Жичке и других епархија (Краљево и његова околина, Чачак, Крагујевац, манастири Градац, Ковиље итд.) (Blagojević 2020, 60–61).

Током пандемије вируса Ковид 19 настава се у потпуности одвијала *онлајн*, преко платформи *Зум*, *Скајп* и уз помоћ *Гугл* учионице или *Мудл* платформе која се показала као користан алат, где учитељ може да постави ноте и снимке, а затим да преслушава задатке које му ђаци шаљу. Попмихајлов истиче практичност ових платформи за савремене услове живота, јер пружају одличну потпору учењу омогућавајући учитељу да стекне бољи увид у напредак сваког ученика понаособ.

Од истоименог црквеног хора 2014. године Попмихајлов је основао Друштво „Мојсије Петровић". Хор је објавио неколико трајних записа.[35] Никола Попмихајлов је аутор неколико збирки црквене музике написаних савременом неумском нотацијом, на црквенословенском језику, које се налазе у употреби у богослужбеној пракси.[36]

## 2.1. Школа црквеног појања „Свети Јован Дамаскин" у Новом Саду

Школа црквеног појања „Свети Јован Дамаскин" основана је 2011. године у Новом Саду са благословом митрополита бачког г. Иринеја Буловића, а залагањем и трудом садашњег епископа шабачког г. Јеротеја Петровића. Ликург Ангелопулос, поменути протопсалт и учитељ појања из Атине у мају 2011. године, по позиву, посећује ПБФ у Београду, манастир Светих Архангела у Ковиљу и митрополита г. Иринеја у Новом Саду. Том приликом је предложио да се у Србији оснује школа по узору на школе византијске црквене музике у Грчкој, што је и реализовано у јесен исте године (Blagojević 2025, 7).

У првој генерацији ученика уписаних у октобру 2011. били су полазници који су већ стекли предзнање код Владимира Јовановића и Николе Попмихаилова. Многима од њих, који су већ имали

[35] *Снимак концерта у новосадској синагоги* (Београд, 1998), *Анђел Белога Города* (Москва, 2005), *Великопостные концерты* (Санктпетербург, 2010), *Дванаест дана Божића* (Београд, 2014).

[36] То су: *Водич за појце кроз савремену неумску нотацију* (Београд: Јасен, 2007), *Осмогласник – старо* српско појање (Београд: Синод СПЦ, 2011), *Тропари и кондаци који се певају на литургији* (Београд: Друштво „Мојсије Петровић" и манастир Ћелија Пиперска, 2019), *Божанствена Литургија* (у штампи); *Опште појање* (у штампи); *Величанија и изабрани псалми* (у штампи); *Свеноћно бденије* (у штампи); *Требник* (у штампи); *Осмогласник првогласник* (у штампи); *Осмогласник петогласник* (у штампи). Књиге које се тренутно налазе „у штампи", чекају званично издање у већем тиражу. Међутим, због практичне потребе појаца, оне су већ годинама у богослужбеној употреби, тако што их је аутор одштампао у фотокопирници и дао ученицима и другим заинтересованим црквеним певачима.

одређени ниво знања, мотив за упис у ову школу била је жеља да добију диплому признату од стране државе Србије. То се до данас није десило јер школа није акредитована (Blagojević 2025, 8).[37] Теоретско и практично усмерење ове школе у великој мери је засновано на приступу Ликурга Ангелопулоса, са детаљним анализама напева, а користи се уџбеник Георгија Н. Константинуа (Konstantinu 2014).

У школи је од 2017. године поред византијског уведен и одсек за црквено народно појање. Ту се настава одвија по програму за богословије, а сви остали предмети полажу се заједно са одсеком за византијско појање. Ипак, већина ученика је заинтересована за учење византијске музике. Томе у прилог говоре подаци из школске евиденције за 2021/22. годину када је школа имала 146 ученика у оба актуелна програма, од којих је 91 био у програму византијског учења и 55 у одговарајућем програму црквеног народног појања. Од оснивања школе на одсеку за византијско био је 361 ученик, а диплому је стекло 24. Број активних ученика у 2023/24. години је 105. У првој години је 87 ученика, од којих 28 нових, а 59 понављају. Став учитеља школе је да ученик остане у истој години док у потпуности не овлада задатим материјалом што може потрајати и неколико година. Тако, на последњој, петој години има само 4 ученика (Blagojević 2025, 10).[38]

Има ученика свих узраста, од основаца до људи старијих од 70 година, али највећи број их је између 30 и 50 година. Подједнако је било ученика оба пола, мада понекад у првој години има више жена (Blagojević 2025, 8). Иако је надлежни архијерej благонаклон према овој врсти појања, ипак ученици у Новом Саду немају много могућности да певају на богослужењима. Зато што византијска музика постоји само у две-три цркве (Свети Ћирило и Методије, Свети Никола и Света Три Јерарха). Из тог разлога концерти се сматрају добрим решењем (Blagojević 2025, 12). Школа је видљива и препознатљива по концертним активностима мушког хора, а

[37] Настава се одржава суботом, а часови су групни у трајању од сат или сат и по. До 2021. године школарина је била око 70 евра годишње, а од 2022. тај износ је100 евра у динарској противвредности.

[38] Главни предмет је црквено појање. Владика Јеротеј је десет година предавао појање са помоћником Вуком Филипом Поповићем, односно до 2021. године када је изабран за епископа. Појање предају ђакон Владимир Антић, Слободан Булатовић и свештеник Србољуб Остојић. Подаци добијени од свештеника Милована Крстића и свештеника Велимиром Врућинића 10. јануара 2024. године у Новом Саду.

зачуђујуће је да женски хор још није основан, иако има изузетно талентованих појкиња, а неке од њих и са знањем и дипломама западноевропске музике (Blagojević 2025, 9).

Настава се великим делом одвија онлајн и то омогућава стицање знања и ученицима из удаљених крајева (из других градова, земаља, као и монаштву). Резултати мојих претходних истраживања у вези са онлајн наставом вишегласног певања (Blagojević 2022) говоре у прилог томе да се предности, недостаци и изазови које овај начин преношења знања доноси, у великој мери поклапају са процесом наставе једногласног византијског појања, као и са образовањем на даљину уопште.[39]

Неке од предности на које указује Ивана Арсенијевић, моја саговорница у истраживању, јесу уштеда времена и удобност. Према њеним речима „не губи се време у градском превозу, а и остајете у удобности свог дома". Поред тога има и ученика који опуштеније певају услед субјективног осећаја да су „сами" у соби. Недостаци су, претежно, техничке природе (интернет конекција, квалитет опреме и сл.), као и недостатак „живе размене енергије" (Blagojević 2025, 11–12).[40] Међутим, највећи изазов у вези са усвајањем знања је у вези са другачијим интервалима. Предавач у овој школи, свештеник Милован Крстић каже: „под сталним смо притиском интервала европске музике, што чини да нам византијска музика звучи страно и захтева много труда да се пева правилно" (Blagojević 2025, 11).[41] Управо због тога се у оквиру наставе користи интернет-база података са снимљеним градивом. Њој ученици, у сваком тренутку, могу да приступе преко шифре. Школа је присутна и на друштвеним мрежама, има свој Јутјуб канал, као и профиле на Фејсбуку и Инстаграму.

## 4.2. Школа појања београдско-карловачке митрополије

У октобру 2023. године покренута је школа црквеног појања Архиепископије београдско-карловачке. Након положеног пријемног испита кандидати стичу право да се упишу у школу у оквиру које постоје

[39] Више о предностима и недостацима образовања на даљину види у: Ristić, Mandić 2017, 72.

[40] Подаци добијени 5.11.2024. у Београду у интервјуу са Иваном Арсенијевић дипломирном етномузиколошкињом и дипломираном појкињом ове школе (наставу је похађала у периоду 2015–2020, прву и другу годину уживо, а од треће до пете онлајн).

[41] Подаци добијени у интервјуу са свештеником Милованом Крстићем 24. маја 2022. године у Београду.

два одсека, за византијско и црквено народно појање. У јесен 2024. године уписана је 2. генерација ученика. На првој години византијског појања има 45 ученика, а на другој 20. Часови се одржавају у парохијском дому цркве Свети Симеон Мироточиви, након суботње Литургије на којој учествују и ученици. Настава се, као и у новосадској школи појања, одвија по петогодишњем програму, а као допунско средство користи се интернет. Сви ђаци, за решавање проблема са којима се сусрећу у градиву, могу да имају онлајн консултације једном недељно. Византијско појање предају Никола Попмихајлов, Милош Николић и Димитрије Попмихајлов.[42]

## 4.3. Византијска музика између дигиталне доступности и предањског ауторитета

Дигитални медији знатно олакшавају техничко усавршавање, али истовремено умањују значај учења у заједници – учења које подразумева физичко присуство, активно учешће и усвајање појања кроз лични однос са (духовним) ауторитетом, односно носиоцем предања.[43] Чињеница да је музика медијски доступна не значи и да је дубље разумемо. На ове и сличне изазове у коришћењу дигиталних архивских извора указује Патрик Еган у свом раду посвећеном искуствима музичара традиционалне ирске музике у Северној Америци (Egan 2024, 1–24).

Дигитални период у развоју византијксе музике у Србији доноси интензивнију употребу информационо-комуникационих технологија у настави, а самим тим и ширење приступа знању ван ужег круга физички присутних ученика, укључујући и оне ван урбаних центара или ван Србије. Основу дигиталног окружења унутар школа појања чине базе података са снимцима појања учитеља које служе као главни оријентир у процесу учења. Са друге стране, појављује се опасност да се појање редукује на имитацију звука, без дубљег раз-

[42] Подаци добијени у интервјуу са Николом Попмихајловим 6. новембра 2024. године у Београду.

[43] Део резултата у вези са наставом појачке вештине у дигиталној сфери представила сам у излагању на грчком језику «Ο δάσκαλος «στο κλικ»: ψηφιακές τεχνολογίες στη διδασκαλία της εκκλησιαστικής βυζαντινής μουσικής, προκλήσεις και προοπτικές» („Учитељ „на клик”: дигиталне технологије у настави црквене византијске музике, изазови и перспективе”) на 8. Међународној музиколошкој и појачкој конференцији одржаној у Солуну од 28.11. до 1.12.2024. године у организацији Фондације за византијску музикологију при Светом синоду Грчке православне цркве, Митрополије солунске и Одељења за музикологију Националног и Каподистријиног Универзитета у Атини.

умевања етоса и литургијског контекста. У таквом оквиру постоји ризик да предање постане више техничка, него духовна категорија.

Без обзира на доступност разноврсних садржаја на интернету (Јутјуб, *Саунд клауд* (SoundCloud) и сл.) ауторитет учитеља остаје чврсто утемељен. Његов глас и начин појања јесте оно што се интерно прихвата као меродавно. Овакав однос ствара занимљиву динамику између личног ауторитета учитеља и дигиталног простора као новог места за обликовање и преношење предања. Иако су ученици изложени широком спектру интерпретација и могу преко неколико „кликова" да слушају како певају појци са Свете Горе, из Грчке, Румуније, и других крајева, унутар школа појања присутан је ауторитет „аутентичног гласа" учитеља који не само да се слуша него се и подражава.

Школе византијског појања у Србији успешно одржавају традиционалну вертикалу учитељ – ученик. Иако саговорници истичу да настава уживо задржава кључну улогу у преносу појања као живог, телесно-духовног искуства, дигитална технологија постаје важан ресурс у учењу и очувању појачке праксе. Звучни записи, иако дигитални, не третирају се као замена за живог учитеља, већ у већини случајева као његова продужена рука. Византијско појање није само музика – оно укључује целокупно понашање, држање тела, покрете руку, што дигитални снимци не могу у потпуности пренети. Због тога дигитални ресурси и служе као помоћно средство у учењу, али не могу заменити живу наставу. Додатно, заједничко појање на богослужењима, тамо где је то могуће, остаје суштински део формирања ученика, јер управо у литургијском искуству ученик „проверава" своје појање пред Богом, заједницом и учитељем.

У садашњој фази развоја, дигитализација византијског појања у Србији није довела до укидања ауторитета учитеља, већ до његове трансформације. Учитељ сада делује и кроз звучни запис, кроз видео туторијал, кроз *Зум* час, али и даље задржава централну улогу у формирању појца. Звучни медији не замењују предавање – они га обликују на нов начин. Зато је кључно да се дигитални ресурси не користе као изоловани извор, већ унутар живо организованих заједница појаца које негују и звук и дух византијске музике.

## ЗАКЉУЧАК

Обнова литургијског живота у Србији током деведесетих година 20. века омогућила је да и византијска црквена музика поново добије богослужбену употребу у СПЦ. Заживела је захваљујући прегалаштву појединаца и мањих група посвећених верника који су тра-

гали за изворном православном духовношћу.[44] Видели смо да неки од њих одлазе на Свету Гору да би се у целости посветили духовном животу, а успут стичу и знање појања које касније преносе у Србију. Други, пак, преко звучних записа појања на касетама, проналазе светогорско предање трудећи се касније да га преточе у свој живот. Моји саговорници у истраживању истичу да је велико надахнуће за њих било појање Светогораца, а међу многим именима монашких хорова и солиста увек се помиње са посебним поштовањем име јеромонаха Дионисија Фирфириса. Поменули смо да је прве (аналогне) снимке овог појца направио учитељ појања и протопсалт Ликург Ангелопулос чије су интерпретације заједно са његовим „Хеленским византијским хором" у многоме утицале и на развој појања код нас. На Ангелопулосов предлог од стране његовог ученика владике Јеротеја отворена је почетком друге деценије 21. века школа појања у Новом Саду.

У оквиру прве, условно речено „аналогне" деценије развоја, од почетка деведесетих година прошлога века, па до почетка двехиљадитих, византијско појање улази у богослужбени живот СПЦ, углавном, кроз неформалне канале и иницијативу ентузијаста. Овај период карактерише замах, настава искључиво уживо у мањим круговима посвећених појаца, честе пробе и формирање мушких и женских хорова, заједничко појање учитеља и ученика на богослужењима, употреба аудио касета у процесу учења, стварање првих нотних зборника са византијском напевом и црквенословенским текстом. Византијско појање је највећим делом доступно преко звучних записа на касетама, најчешће „пиратским", али се појављују и компакт дискови. У овом периоду свега неколико заједница појаца и верног народа у градским срединама се окупља комуницирајући византијским напевом претежно на суботњим, недељним и празничним богослужењима. Међутим, како није била „уведена" плански од стране црквених институција, ова врста појања и њени носиоци наилазе на неразумевање клира.

То доводи до друге, прелазне „аналогно-дигиталне" фазе у обнови и развоју византијског појања код нас. Она започиње 2001. године усменом забраном тадашњег патријарха да „није српско" и „народ га не зна". Верници који су се окупљали на молитви у датим заје-

[44] Неки од њих су, на жалост, прерано преминули, као на пример игуман Пајсије Танасијевић са 46 година, Владимир Јовановић са 60, Владимир Николић са 44, а игуман Лазар Стојковић са 63 године.

ницама су и знали овај напев, не испитујући његово национално порекло, већ тежећи општеправославним вредностима. У овој фази византијски напев се може чути уживо на богослужењима у капели на ПБФ-у у извођењу хора „Мојсије Петровић". Веза овог хора са грчком заједницом у Београду, посебно са свештеником Панајотисом Каратасиосом, доприноси даљем развоју, византијског напева. Концертене активности, као и серијал радио емисија са фокусом на светогорску ризницу музичког предања, доприносе упознавању шире јавности са овом врстом црквене музике. Осим тога, мноштво музичких записа византијске црквене музике постаје доступно преко интернета. Пред крај ове фазе мањи женски састав почиње да поје редовно у капели у Студентском дому. Наставља се рад на нотним зборницима, кориговање и усавршавање укројених мелодија византијског напева у богослужбене текстове на црквенословенском језику. У манастирским обитељима које су одабрале да негују византијско појање оно се развија у мери колико им то дозвољавају остале обавезе манастирског живота. Појављују се први индивидуални онлајн часови.

У трећој, дигиталној фази, која започиње 2011. године, учитељ чији је глас био доступан већини наших појаца само преко звучних записа, Ликург Ангелопулос, посећује Београд и Нови Сад у коме се на његов предлог оснива прва школа појања. Годину дана касније на иницијативу Николе Попмихајлова биће основана школа и у Београду где се настава одвијала у Хеленском културном центру. Иако су ове школе програмски конципиране по узору на сличне школе у Грчкој, за разлику од њих код нас се у настави појања у приличној мери користе информационо-комуникационе технологије, онлајн часови преко интернета и базе података са снимљеним материјалом који у многом олакшавају усвајање комплексног градива које обилује музичким анализама и интервалима различитим од западноевропске музике на коју смо навикли. Моји саговорници у истраживању како предавачи тако и ученици, дају предност настави уживо као живом, телесно-духовном искуству. Међутим, изазови савременог убрзаног начина живота пребацују све више људску комуникацију у дигиталну сферу. Тако је интернет омогућио стицање знања византијске црквене музике већем броју ученика како из других места широм Србије тако и из иностранства и користи се и као додатно средство чак и тамо где се настава одвија уживо. У овом периоду византијски напев се може повремено чути осим на ПБФ-у и у Студенстком граду и у појединим београдксим црквама.

Доласком новог патријарха благонаклоног према византијском појању, 2021. године започиње нова страница у развоју спрам прихваћености ове врсте црквене музике. Све то је у знаку постепене институционализације и отварање подршке од стране црквених структура. Оснивање школâ под окриљем архиепископије, све чешће коришћење византијског напева у великим храмовима и развој нових образовних модела, указују на могућност укорењивања ове музичке праксе у литургијски живот СПЦ. Видели смо да се две године касније оснива Школа црквеног појања Архиепископије београдско-карловачке, која заправо представља наставак деловања школе „Мојсије Петровић". Већи број нотних богослужбених зборника са византијским напевом је спреман за штампу и чека дозволу надлежног архијереја, а са друге стране на богослужењима се користе и нотни записи преко екрана мобилних телефона и других електронских уређаја. У Београду се у више цркава поводом различитих празника организују свенoћна бдења са византијским напевом, који се може чути и у већим храмовима, као на пример у Храму Светог Саве или у Саборној цркви, у интерпретацији претежно мушких појаца. Појкиње у мањим или већим групама редовно учествују на богослужењима у неколико градских цркава. У овој фази у складу са општим токовима, развој дигиталних технологија омогућава предају знања већем броју ученика. Међутим, резултати су бољи уколико се интернет користи више као додатни, а не и једини наставни канал. У београдској појачкој школи већи број ученика учествује на богослужењима са својим учитељима, док у случају новосадске школе, посебно ученице имају мању богослужбену повезаност са својим предавачима. Формира се већи број индивидуалних појаца и појкиња, а неки од њих чак и након дипломирања не учествују редовно као певачи у богослужењима. Време ће показати да ли ће овај период обележити институционализована брига о црквеном појању код нас као и предстојећи изазови у вези са развојем вештачке интелигенције.

## Литература

Arsenijević, Matej (prir.). 2015. *Pravoslavna misionarska škola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog u Beogradu. Spomenica povodom tridesetogodišnjice postojanja i rada škole 1985–2015* Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu Sv. Aleksandra Nevskog u Beogradu.

Blagojević, Gordana. 2005. „O recepciji crkvene vizantijske muzike u Beogradu krajem 20. i početkom 21. veka (ili kako je Stevan Mokranjac postao stariji i srpskiji kompozitor od Stefana Srbina)". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIII: 153–171.

Blagojević, Gordana. 2012. „Byzantium as a Symbol and Inspiration for the Contemporary Musical Creativity in Serbia at the end of the second and the beginning of the third millennium". U Međunarodni tematski zbornik *Duhovna kultura i religioznost nekad i danas – različiti konteksti i tradicije*, (Prir.) Ivica Todorović i Gordana Blagojević, 171–198. Izdavači: Raška škola, Univerzitet u Prištini – Fakultet tehničkih nauka, Etnografski institut SANU, Centar za religijske studije IFDT-a, Narodni muzej – Čačak, Srpski naučni centar.

Blagojević, Gordana. 2014. „Likurg Angelopulos", *Muzikologija* 16: 285–287.

Blagojević, Gordana. 2014. „Vizantijsko pojanje i rodni identitet u Srbiji i Grčkoj (ženski glas između božanske ikonomije i ljudske ekonomije)". U *Narodna kultura Srba između Istoka i Zapada*, (Prir.) Ljubinko Radenković 139–156. Beograd: Balkanološki institut SANU.

Blagojević, Gordana. 2017. „Arhimandrit Paisiй (Tanasievič) Hilandarec kak pevčiй: ego rolь v rasprostranenii afonskogo ifosa vizantiйskogo penия v Serbii v konce 20. i načale 21. veka". V *Bogosluжebnыe praktiki i kulьtovыe iskusstva v sovremennom mire*, (Red.) S. I. Hvatova, 39–50. Maйkop: Rossiйskiй gumanitarый naučniй fond Ministerstvo obrazovaniя i nauki Rossiйskoй federacii FBGOU vo Adыgeйskiй gosudarstevnnый universitet.

Blagojević, Gordana. 2018. „Pričasne pesme između navike i inovacije. Savremena muzička praksa u crkvama Beogradsko-karlovačke mitropolije". *Crkvene studije* 15: 907–918.

Blagojević, Gordana. 2019. „Contemporary composer Vladimir Jovanovic and his role in the renewal of church Byzantine music in Serbia from the 1990s until today". *Interdisciplinary Studies in Musicology* 19: 13–32.

Blagojević, Gordana. 2019. „Crkveno pevanje u manastiru Žiči od sredine 20. veka do danas: od žičkog napeva ka vizantijskom pojanju". U *Pravoslavno monaštvo. Tematski zbornik posvećen arhimandritu Dionisiju (Panteliću), duhovniku manastira Svetog Stefana u Lipovcu, povodom sedam decenija njegove monaške službe*. (Prir. Kristina Mitić, Dragiša Bojović), 441–455. Niš: Centar za crkvene studije.

Blagojević, Gordana. 2020. „Dijalog vizantijske crkvene i tradicionalne narodne muzike: Društvo „Mojsije Petrović" iz Beograda". U *Prisustvo tradicionalne muzike u Srbiji danas, u izmenjenom radnom i prazničnom svakodnevlju*. (Prir.) Jelena Jovanović, 55–70. Niš: Ogranak SANU u Nišu.

Blagojević, Gordana. 2021. „Vizantiйskoe cerkovnoe penie i obnovlenie cerkovnoй žizni v Černogorii s devяnostыh godov 20. veka do naših dneй". V *Roždestvenskie besedы o duhovnoй muzыke. Aleksandr Nevskiй: Zapad i Vostok, istoričeskaя pamяtь naroda*. Vыpusk. 3. Sbornik statey po materialam XXIX Meždunarodnыh Roždestvenskih obrazovatelьnыh čteniй 2021 goda. (Red.) T.F. Vladishevskaya, L.V. Kondrashkova, 183–194. Moskva: Fakulьtet iskusstv Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta imeni M. V. Lomonosova.

Blagojević, Gordana. 2022a. Celebration of National, Religious and Cultural Holidays in Schools in Diaspora: Greeks in Serbia - Serbs in Greece. *Етнолошко-антрополошке свеске. Часопис Етнолошко-антрополошкоī друштва Србије* бр. 33, (н.с) 22, 2022: 69–80.

Blagojević, Gordana. 2022b. „The Role of Information Technology in the Practice of Polyphonic Singing and Playing at the Time of COVID-19 Virus Pandemic: the Case of Serbia". *The Tenth International Symposium on Traditional Polyphony. Proccedings.* (Ed.) Rusudan Tsurtsumia, and Joseph Jordania, 80–85. Tbilisi: International Research Center for Traditional Polyphony of Tbilisi Vano Sarajishvili State Conservatoire.

Blagojević, Gordana. 2024. *Refleksije o vizantijskoj muzici. Mali uvod u svet pojačke umetnosti. Drugo, dopunjeno izdanje na srpskom jeziku*. Posebna izdanja EI SANU, knj. 104. Šabac – Beograd: Glas crkve, EI SANU.

Blagojević, Gordana. 2025. „To paron kai to mellon ths Sxolis Psaltikis Texnis „Agios o Ioannis o Damaskinos" sto Novi Sad, Servia". *Praktika. Diethnes Epistimoniko Byzantinomousikologiko Synedrio, sti mnimi Dimitriou Kon. Balageorgou († 2 Iouniou 2023), Athina, 1–4 Iouliou 2024*, epim. Axilleus Haldaiakis, 1–15. Athina: ekdosi tou "Ergastiriou Byzantinis Mousikologias" tou Tmimatos Mousikon Spoudon tis Filosofikis Scholis tou EKPA.

Egan, Patrick. 2024. "Interacting with Archival Resources of Digital Audio: A Survey of the Experiences of Irish Traditional Musicians in North America." In "DH Unbound 2022, Selected Papers," ed. Barbara Bordalejo, Roopika Risam, and Emmanuel Château-Dutier, special issue. *Digital Studies/Le champ numérique* 13(3): 1–24. https://doi.org/10.16995/dscn.9599

Haldaiakis, Axilleus G. 2010. *Vyzantinomousikologika* 1. Athina. Ekdotikos organismos P. Kyriakidi.

Jovanović, Jelena. 2012. „Identiteti izraženi kroz aktuelizaciju sviranja i gradnje kavala u Srbiji 90-ih godina XX veka." *Muzičke prakse Balkana: etnomuzikološke perspektive*. Naučni skupovi SANU CXLLII. Odeljenje likovne i muzičke umetnosti, knj. 8. (Prir.) D. Despić, J. Jovanović, D. Lajić-Mihajlović, 1–27. Beograd: Muzikološki institut SANU.

Konstantinu, Georgije N. 2014. *Teorija i praksa crkvene muzike*. Sa grčkog prevela Gordana Blagojević. Novi Sad: Beseda, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, Institut za teološka istraživanja.

Milojković, M. 2017. "Pilgrimage through a sound horizon – a guide through the electroacoustic works by Vladimir Jovanović (1956–2016)", *New Sound*, *49*, I, 79–96.

Mitrović, Todor. 2014. „Hipervizantijski paradoks: Zašto je moguće/potrebno govoriti o stilu savremenog crkvenog slikarstva u Srbiji?" U *Religija, religioznost i savremena kultura. Od mističnog do (i)racionalnog i vice versa*, Zbornik Etnografskog instituta SANU 30, (Prir.) Aleksandra Pavićević, 87–103. Beograd: Etnografski institut SANU.

Levis, Charlton T. Charles Short. 1979. *A Latin Dictionary Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Pavićević, Aleksandra, Todorović, Ivica. 2014. „Religija, identitet i kulturne promene: Srpsko društvo na početku trećeg milenijuma." *Religija, religioznost i savremena kultura. Od mističnog i (i)racionalnog i vice versa*. Zbornik Etnografskog instituta 30, (Prir.) Aleksandra Pavićević, 39–56. Beograd: Etnografski institut SANU.

Pavićević, Aleksandra, Gordana Blagojević. 2018. „Od elekroakustičke muzike do vizantijskog pojanja i vice versa: Vladimir Jovanović, kompozitor". *Etnoantropološki problemi* god. 13 sv. 2 (n.s.): 327–344.

Peno, Vesna Sara. 2023. „O počecima profilisanja vizantološke muzikologije u Srbiji: dometi i stranputice". Zbornik radova Vizantološkog instituta LX: 633– 667. https://doi.org/10.2298/ZRVI2360633P

Perković Radak, Ivana. 2008. *Od anđeoskog pojanja do horske umetnosti. Srpska horska crkvena muzika u periodu romantizma (do 1914. godine)*. Muzikološke studije – disertacije, sveska 1/2008. Beograd: FMU.

Ristić, Miroslava, Danimir Mandić. 2017. *Obrazovanje na daljinu*. Beograd: Učiteljski fakultet.

Stathis, Grigorios. 2016. *Ta prwtografa tis eksigisews eis tin Nean Methodon simeiografias*, tomos A. Ta prolegomena. Athina: Idryma Vyzantinis Mousikologias.

Stefanović, Dimitrije. 1961a. "The Earlest Dated and Notated Document of Serbian Chant", *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 7: 187–195.

Stefanović, Dimitrije. 1961b. „Nekoliko podataka o grčkom uticaju na srpsko crkveno pojanje", *Bogoslovlje* 1–2: 107–111.

Theodorou, Hrysovalanths. 2012. „O Karewths Ieropsalths diakonos Dionysios Firfirhs", *Peiraikh Ekklhsia* 233: 51–54.

Vučinić Nešković, Vesna. 2014. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji*. Beograd: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Žikić, Bojan. 2012. „Terensko istraživanje i naučno znanje u etnologiji i antropologiji", *Antropologija* 12 (1): 9–25.

Примљено/Received: 03. 02. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503251R
UDC: 37.016:271.222(497.11)
оригинални научни рад

ДРАГАНА РАДИСАВЉЕВИЋ ЋИПАРИЗОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
dcipariz@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-7289-570X

# Верска настава у Србији – двадесет четири године после враћања у образовни систем

Процес ревитализације религије претходио је враћању верске наставе у образовни систем Србије. После полувековног изгнанства Српска православна црква је изашла у јавни простор. Конфесионална верска настава враћена је као факултативни предмет у наш образовни систем (2001/2). Већ следеће школске године (2002/3) веронаука и грађанско васпитање постали су обавезни изборни предмети. Данас, после двадесет четири године њиховог присуства, и даље су актуелна спорења око статуса који треба да имају ови предмети, чему је допринело њихово преименовање из изборног предмета у изборни програм 2017. године. После трагичних догађаја у ОШ „Владислав Рибникар" маја 2023. године, најављена је измена Закона о основима система образовања и васпитања. Овим ће се верској настави вратити статус изборног предмета, а вероучитељи ће моћи да закључују уговор о раду на неодређено време. У другом делу рада износимо резултате емпиријског истраживања о ставовима ученика 4. разреда две средње школе у Београду: Математичке гимназије и Геолошке и хидрометеролошке школе који похађају часове веронауке. Циљ истраживања је био да сазнамо да ли ученици познају и практикују верске обичаје и ритуале; Који је био мотив њиховог опредељења за похађање верске наставе; Да ли су испуњена њихова очекивања овим предметом? Истраживање је било проведено априла 2023. године на случајном узорку од 93 ученика. Резулати истраживања су потврдили нашу претпоставку да ће се одговори разликовати и по школама и по полу.

*Кључне речи*: верска настава у школи, Српска православна црква, вероучитељи, ставови средњошколаца, Србија

# Religious Education in Serbia – Twenty-Four Years After Its Return to the Educational System

The process of revitalizing religion preceded the return of religious education to the Serbian educational system. After half a century of exile, the Serbian Orthodox Church emerged into the public sphere. Confessional religious education was reintroduced in our educational system as an optional subject (2001/02). By the following school year (2002/03), religious and civic education became mandatory elective subjects. Today, after twenty-four years of their presence, debates continue regarding the status these subjects should have, which was further influenced by their rebranding from an elective subject to an elective program in 2017. Following the tragic events at „Vladislav Ribnikar" Primary School in May 2023, amendments to the Law on the Foundations of the Education System are being announced. These changes will restore the status of religious education as an elective subject, and religion teachers will be able to sign indefinite employment contracts. The second part of the paper presents the results of empirical research on the attitudes of 4th-grade students from two high schools in Belgrade: the Mathematical Grammar School and the Geological and Hydrometeorological School, who attend religious education classes. The research aimed to determine whether students are familiar with and practice religious customs and rituals, what motivated their decision to attend religious education, and whether their expectations from the subject were met. The research was conducted in April 2023 with a random sample of 93 students. The results confirmed our hypothesis that responses would differ by school and gender.

*Keywords*: religious education in schools, Serbian Orthodox Church, religion teachers, attitudes of high school students, Serbia

## РЕВИТАЛИЗАЦИЈА РЕЛИГИЈЕ У СРБИЈИ

Ревитализација религије на нашим просторима била је део ширих друштвених процеса у свету и посебно у земљама Централне и Југоисточне Европе, али је и аутономан процес који има своје особености

(Vrcan 2001, 203). У новим, евидентно повољнијим условима за проповедање, пропагирање и ширење, религије у Централној и Источној Европи су доживеле прави препород (Vukomanović 2001, 82–104). Посткомунистичке власти су, одмах након увођења политичког плурализма, предузеле читав низ законских и других мера којима је знатно олакшан рад религијских организација у њиховим земљама. Осим закона о правном положају религијских заједница, о слободи савести и религијском организовању, основане су и обновљене многе образовне, културне и добротворне установе. Цркве у постсоцијалистичким друштвима добиле су већу улогу у домену религијског образовања, социјалном и добротворном раду.

После скоро полувековног изгнанства из друштвеног живота Српска православна црква (у даљем тексту СПЦ) изашла је у јавни простор и поновно постала значајан фактор у обликовању верског и националног идентитета. Петооктобарским променама 2000. године СПЦ, као црква са којом се, на овај или онај начин, идентификује већина становништва, не само да је задржала, него је и ојачала своју друштвену позицију.

Јула 2001. године у основне и средње школе уведена је веронаука као конфесионална настава.[1] Богословски факултет враћен је у састав Београдског универзитета 9. јануара 2004. године, а свештеници у редове професионалне војске 1. јануара 2008. године. Закон о положају верских заједница усвојен је 2006. године и то тек у његовој шестој верзији. Изграђују се нови храмови и надокнађују или враћају национализовани црквени поседи. Медијски је пропраћено присуство свештеника на јавним манифестацијама и политичке елите на верским скуповима (Radisavljević Ćiparizović 2011, 25–26).

## МОДЕЛИ ВЕРСКЕ НАСТАВЕ

Као што нема друштва без религије тако нема ни друштва без неког облика социјализације младих, тј. њиховог васпитања и образовања. „Религија се веома много ослања на процес социјализације, јер се без тога не могу трајно усвојити религијска веровања, вредности и норме који су неопходни за живот појединца и друштва" (Šušnjić 1998, 136).

Настава веронауке осим у цркви и другим верским објектима може бити организована у школи као обавезни, изборни или факул-

[1] Први, свечани јавни час катихизиса је 2001. године одржао патријарх Павле у присуству тадашњег премијера Зорана Ђинђића у ОШ „Краљ Петар Први Карађорђевић" у Београду.

тативни наставни предмет. Похађање часова веронауке једна је од могућности стицања религијског васпитања и образовања. Изучавање религијског образовања и наставе религије, односно веронауке у системима образовања, у свету је комплексно питање које се може посматрати са различитих аспеката. Ситуација у европским државама услед разних историјских, етничких, миграционих и других чинилаца који су у Европи деловали од средњег века па до данашњих дана врло је разнолика. Нема чистог европског модела верске наставе (Kodelja 2002). Снага цркве у сваком друштву условљава начин на који се деца подучавају овом предмету у јавним школама. У штампи и научним радовима појавило се обиље текстова на ову тему, са исцрпним описом разних модела верске наставе у европским земљама (Maksimović 1998; Aleksov 2004).

Савет Европе је 1993. године усвајајући посебну *Декларацију о религијској толеранцији* донео одређене препоруке у погледу наставе религије. У Декларацији је наглашено да је развијање знања код ученика о својој религији или о сопственим етичким принципима предуслов за праву толеранцију и савладавање индиферентности и предрасуда (Radisavljević Ćiparizović 2006, 105).

## ВРАЋАЊЕ/УВОЂЕЊЕ ВЕРОНАУКЕ У ШКОЛСКИ СИСТЕМ СРБИЈЕ

Пошто је школа огледало друштва, неминовно су следиле одређене промене у образовном систему. У контексту ширих друштвених промена можемо препознати процес десекуларизације друштва кога најбоље представља враћање веронауке у јавни образовни систем. Подсетимо се да у брошури *Школа и религија* издатој 1952. године у Напомени издавача (Народна књига) пише: „Ослобођење школе од туторства црквене бирократије, избацивање религијске наставе из програма школе, одвајање школе од цркве, основни су захтеви школске реформе" (Janković 1952, 5). Циљ издавача био је да упозна широке народне слојеве са разлозима одвајања школе од цркве и избацивања веронауке. Наставник није смео да буде религиозан зато што школа васпитава омладину да буде потпуно ослобођена верских окова и борбено атеистичка. Педесет година касније поново долази до реформе образовања са доста политичких одлука, уредби... Оно што је политичком одлуком било укинуто вратило се на сличан, знатно мање насилан начин (Radisavljević Ćiparizović 2006, 97–98).

У Србији је крајем двехиљадитих година отпочела јавна расправа о предлогу Светог архијерејског сабора СПЦ да се верска на-

става уведе као редован предмет у основне и средње школе. У ту сврху формирана је засебна црквена комисија за израду наставног плана и програма. Спор између Министраства просвете и спорта и Министарства вера, који је настао због различитог тумачења Уредбе владе, није био решен ни до почетка 2001/2002. школске године. Део наше свакодневице постале су многе полемике, округли столови, текстови у штампи са обиљем аргумената pro et contra увођења веронауке у школе. Све то пратила су опречна обавештења јавности о термину (не)увођења новог предмета. Интересантно је да су аутори текстова користили исте аргументе и за и против веронауке. На пример, људска права су користили као кључни аргумент и присталице и противници увођења/враћања веронауке у јавне школе. Последњу реч у спору око веронауке дао је Уставни суд Србије. Он је почетком новембра 2003. године оценио да су законске одредбе којима су у школе уведени верска настава и алтернативни предмет у складу са Уставом, одбацивши захтеве невладиних организација Forum iuris и Комитета правника за људска права (Aleksov 2004, 49–50).

Представници седам верских заједница овлашћених да у школама држе верску наставу били су јединствени: тако да су поред православаца, као вере већине у Србији, и католици, муслимани, протестанти, као и припадници јудејске вероисповести, једнодушно тражили увођење веронауке (у конфесионалном облику) у школе без одлагања.[2]

Почивши протојерej-ставрофор Радован Биговић сматрао је да веронаука, првенствено, има за циљ обликовање хришћанске свести, погледа на свет и преношење искуства вере. Она подразумева активно увођење у литургијски и светотајински живот Цркве и учествовање у њему са циљем да створи духовни амбијент за егзистенцијални сусрет Бога и човека. Аутор примећује да веронаука у периоду између два светска рата није дала жељене ефекте, чак је стварала одређене предиспозиције за прихватање теоријског или практичног атеизма, као што су атеистичке школе отварале пут за веру. Због тога се Биговић и залагао да црква и држава остану одвојене, али да др-

[2] Право да држе часове веронауке у школама имају према Закону о Положају верских заједница из 2006. године, тзв. традиционалне цркве и верске заједнице: Српска православна црква, Католичка црква, Реформаторска хришћанска црква, Словачка евангелистичка црква, Евангелистичка хришћанска црква, Јеврејска верска заједница и Исламска верска заједница.

жава омогући слободу избора. Држава треба да буде идеолошки неутрална и да се одрекне монопола над образовањем и васпитањем, да омогући пуну аутономију културе, науке, уметности и религије. Кад је реч о веронауци она не може бити нешто неутрално и одвојено од Цркве и живота јер је део идентитета и припадања (Bigović 2000, 85–91). За увођење веронауке био је и поч. ефендија Мухарем Зукорлић који је говорио да „Уколико отворимо вјери врата тако да се вјерске заједнице консензусом, својим слагањем, сложе око пројеката, нема опасности ни за људска права ни за угрожавање ове или оне групације. Апсурдно је то да су, углавном они који себе мало сматрају вјерницима изражавали бригу да ће тамо где има двоје, троје ђеце припадника ислама она бити угрожена од кршћанства, а да се ми из Исламске заједнице нисмо огласили поводом тога." (Zukorlić 2003, 59).

Епилог: Верска настава, конфесионални модел, враћена је као факултативни предмет у наш образовни систем (школске 2001/2002. године) после педесет година изгнанства. Већ следеће школске године (2002/2003) веронаука и грађанско васпитање постали су изборни предмети. То је подразумевало обавезност опредељивања између понуђених солуција. Тако су ови предмети коначно почели и свој законски живот у школама јер је њихов положај регулисан изменама и допунама закона о основној и средњој школи. Верска настава у државним школама, по мишљењу неких социолога, постала је „индикатор деатеизације друштва" (Blagojević 2002, 45). Сходно законима, наставни план и програм верске наставе споразумно су доносили министар просвете и министар вера,[3] на усаглашен предлог верских заједница и традиционалних цркава, у складу са законом. Ова комисија била је надлежна и за давање мишљења министру просвете о избору просветних саветника за верску наставу и њено праћење. На предлог верских заједница и традиционалних цркава, Министарство просвете усвојило је и објавило листу наставника верске наставе. За наставу веронауке било је спремно 1500 наставника, од чега око 1200 наставника православног катихизиса, преко 200 католичког вјеронаука, 50 веронауке Словачке евангелистичке цркве, 40 верске наставе – илмудин Исламске верске заједнице, 19 верског васпитања Реформаторске хришћанске цркве, 5 Евангелистичке

[3] Послове Министарства за вере, које је укинуто 2012. године, сада обавља Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама (https://www.mpravde.gov.rs/tekst/834/crkve-i-verske-zajednice.php, приступљено 4.6.2024.

хришћанске цркве и 1 особа је оспособљена за веронауку Јеврејске заједнице (Aleksov 2004, 19–20).

## ВЕРОНАУКА У СРБИЈИ ДАНАС

Према подацима Министарства просвете РС које је пренела Марија Јанковић у тексту „Балкан и веронаука: шта деца уче и да ли је религији место у школи" на верску наставу иде 448.925, ђака основних и средњих школа, а на грађанско васпитање 300.274 ученика.[4] Однос је, дакле, 60 према 40 одсто у корист веронауке. Златко Матић, професор Богословског факултета у Београду, на конференцији на Сребрном језеру 9. септембра 2023. године изнео је податак да верску наставу у Србији држи 2100 вероучитеља, од којих је 1600 православне, 150 римокатоличке, 250 исламске и 30 протестантске вероисповести.[5]

Протојереј-ставрофор, проф. Зоран Крстић пише о „веронауци у служби васпитања за вредности". Овај аутор истиче разлику у раду вероучитеља у односу на парохијске свештенике. У једном процесу акценат је на мисионарској делатности, а у другом на увођењу у Тајну Цркве (Krstić 2012, 196). Аутор сматра да је јако битно да вероучитељ не преноси само информације везане за хришћанство, него да деци преноси и своје искуство. Неразрешена дилема нашег школства јесте та да ли образовни процес тежи формирању друштва знања или друштва вредности. Крстић предлаже васпитање за хришћанске вредности кроз солидарност, барем на нивоу парохије, и бригу за друштвено маргинализоване групе (Krstić 2012, 206).

Ипак и после скоро четврт века од враћања веронауке у школски систем, и даље су актуелне несугласице око статуса овог предмета. Томе је у знатној мери допринело и његово преименовање од изборног предмета у изборни програм 2017. године. Тај потез су црквени великодостојници, и сам патријарх српски, оценили као корак уназад који би могао да води њеном укидању (TV Hram 2021). На неправилности које су се дешавале у пракси патријарх српски г. Порфирије је указивао више пута, обраћајући се због уочених кршења закона и директорима београдских школа (Srpska pravoslavna crkva 2021). У чланку Јелене Чалије „СПЦ: све је учињено да се веронаука избаци из распореда часова", објављеном у *Политици* од 22.7.2022.

[4] https://www.bbc.com/serbian/cyr/balkan-62463751, вест постављена 2.11.2022, приступљено 4.6.2024.

[5] https://youtube.com/watch?v=GpTwseqZpHo&=253s, приступљено 4.6.2024.

године, наводи се да је Министарство просвете од 2008. године укинуло представљање предмета, па се обавезно опредељивање ученика за Верску наставу или Грађанско васпитање свело на анкету коју је вршила педагошко-психолошка служба. Неправилности које су се појавиле приликом анкетирања родитеља и ученика, а на које је реаговао патријарх српски г. Порфирије на свом инстаграм налогу, као и тадашњи викарни епископ топлички Јеротеј, председник Одбора за верску наставу Архиепископије београдско-карловачке, сводиле су се на четири главна недостатка: педагошко-психолошка служба или одељењски старешина (учитељица) сугерисали су који предмет да се одабере, обесхрабривали, а понекад нису дозвољавали прелазак ученика с једног предмета на други, иако по закону на то имају право у току једног образовног циклуса. С друге стране, они су без знања родитеља и деце, пребацивали децу с једног предмета на други. Ово се негативно одражавало и на положај вероучитеља који морају сваке године да закључују уговор о раду на одређено време – 12 месеци. Због тога је један од захтева из СПЦ био да се законски уреди статус 2.100 вероучитеља и да им се омогући запослење на неодређно време. В. Анрић у чланку „Шта је спорно у извођењу веронауке коју похађа 60 одсто ђака: Две деценије од увођења у образовни систем", објављеном у *Данасу* од 2.7.2022. године пише да су представници из Министарства просвете истицали да запослени вероучитељи у основним и средњим школама (из седам традиционалних цркава и верских заједница) имају потпуно исти статус као и други наставници када су у питању квалитет рада и захтеви наставе.

Након трагедије која се у мају 2023. године догодила у ОШ „Владислав Рибникар", која је потресла целокупно друштво, крајем августа исте године обновљен је рад Владине Комисије за верску наставу. Како је наведено на сајту СПЦ 29.8.2023. године, др Иринеј Буловић, председник Комисије, указао је тада на *решења* која се односе на: радно-правни статус вероучитеља, статус предмета и вршење надзора над радом предавача. Поводом Дана просветних радника у Београду је 7. новембра 2023. године у Задужбини „Доситеј Обрадовић" одржан скуп под називом „Доситеј, школа и књиге". То је 9.11.2023. године забележено и на сајту СПЦ. Протојерej Ђорђе Стојисављевић, шеф Кабинета Патријарха српског, пред министарком просвете проф. др Славицом Ђукић Дејановић и осталим званицама, том приликом је истакао да не постоји предмет који има такав васпитни потенцијал какав садржи верска настава. Патријархов представник такође је ре-

као да је Министарство просвете након страдања недужне деце у ОШ „Владислав Рибникар" заузело став који на свеобухватан начин жели да преиспита могуће пропусте, као и да стави акценат на васпитни аспект васпитања деце и омладине. Према његовим речима, ова исказана одлучност не треба да се сведе на посвећивање прве седмице септембра другарству и заједништву, нити на оснивање још једног изборног програма. *Верској настави* треба да буде враћен предметни статус. То би се могло постићи уз рад на оснаживању њених васпитних потенцијала: осмишљавање и реализовање семинара и програма обуке за вероучитеље, као и рад на унапређивању њихових наставничких компетенција. Све то је објављено на сајту СПЦ 9.11.2023. године.

Коначно, како пише Љиљана Бегенишић, у чланку „Веронауци оснажили статус у школама: изменама закона предвиђено да изборни програми прерасту у – предмете", објављеном у *Новостима* од 19.12.2024. године, најновијим изменама закона верска настава (као и грађанско васпитање и други страни језик) поново ће имати статус изборног предмета у школама, а вероучитељи ће моћи да заснују стални радни однос. Ове промене предвиђене су Нацртом измена Закона о основима система образовања и васпитања (ЗОСОВ) који је ушао у јавну расправу и који је трајао до краја године (2024). Нове законске измене регулишу и запослење вероучитеља, па је предвиђено да директори школа закључују уговор о раду на неодређено време са наставником верске наставе који се налази „на листи наставника верске наставе" коју састављају верске заједнице. Изменама ЗОСОВ је предложено да црква или верска заједница могу да повуку наставника верске наставе са „листе" уколико он својим активностима, ставовима и понашањем подрива углед традиционалне цркве или верске заједнице, односно учи и поступа супротно учењу, ставовима, моралу и вредностима које заступа традиционална црква, односно верска заједница којој припада.

## ЕМПИРИЈСКА ИСТРАЖИВАЊА: СТАВОВИ ПРЕМА ВЕРОНАУЦИ

Има доста радова о спроведеним истраживањима који се односе на ставове грађана према верској настави у државним школама (Todorović 2024, 408–410).

Овде издвајамо три истраживања од којих се прво односи на ставове младих пре увођења веронауке. Резултати истраживања објављени су у књизи *Млади, религија, веронаука* (Đorđević, Todorović, 1999). Ставове младих о увођењу веронауке у школе истраживали

су Ђорђевић и Тодоровић 1997. године међу средњошколцима (1400 испитаника) из више региона (Нови Сад, Суботица, Београд, Ниш, Приштина, Бар, Подгорица). Већина средњошколаца (81%) сматра да је религиозно образовање потребно, од чега 64% мисли да то треба да буде само за оне који то желе, док 19% младих сматра да га не треба уводити. Ставови младих су протумачени као гест толеранције и демократске оријентације (Kuburić 2011, 99).

Велико емпиријско истраживање религиозности грађана Србије из 2010. Године,[6] рађено на репрезентативном узорку од 1504 испитаника, обухватило је и питања односа према верској настави које је анализирала Зорица Кубурић. На питање да ли у државним школама треба да постоји конфесионална верска настава, добијен је податак да већина истиника (73%) мисли да треба да постоји. Гледано процентуално, 87% оних који верују у Бога заступа став да треба да постоји конфесионална верска настава у државним школама. Чак и они који нису религиозни (34%) не противе се конфесионалној верској настави. Једино противници религије у потпуности не подржавају конфесионалну верску наставу (Kuburić 2011, 101–104).

Овде презентујемо и резултате експлоративног истраживања о ставовима ученика верске наставе две средње школе у Београду.[7] Предмет истраживања били су ставови ученика 4. разреда Математичке гимназије (у даљем тексту МГ) и Геолошке и хидрометеролошке школе „Милутин Миланковић" (у даљем тексту ГХМШ) који похађају часове веронауке.[8] Интересовало нас је следеће: Који је био мотив њиховог опредељења за похађање верске наставе? Да ли ученици познају и практикују верске обичаје и ритуале? Да ли су испуњена њихова очекивања?

[6] Истраживачки пројекат „Религиозност у Србији и процес ЕУ интеграција" из 2010. године је организовао Хришћански културни центар (ХКЦ) у сарадњи са фондацијом Конрад Аденауер (КАС) и Центром за Европске студије у Бриселу (ЦЕС). Резултати овог истраживања на репрезентативном узорку објављени су под насловом *Религиозност у Србији 2010*.

[7] Непосредан повод за истраживање је било учешће на међународном научном скупу „Религиозност и религијско образовање младих", које је одржано на Сребрном језеру септембра 2023. у организацији Инситутa друштвених наука из Београда и Центра за емпиријска истраживања религије из Новог Сада. Због изненадне спречености ауторке, написан је само апстракт, а С. Митрић је представио резултате истраживања на Конференцији (Radisavljević-Ćiparizović, Dragana, Mitrić, Siniša 2023, 22).

[8] У обе школе професор филозофије је С. Митрић, што је био главни разлог њиховог избора за истраживање.

Истраживање је спроведено путем анкете током априла 2023. године на случајном узорку од 93 испитаника који су ученици поменутих школа. У МГ од 108 ученика 4. Разреда, на веронауку је ишло 87, односно 80 %, а анкета је урађена са 50 ученика. У ГХМШ у четвртој години верску наставу похађало је 56 од 104 ученика, дакле 53,8%, а у анкети је учествовало 43 ученика.[9] Дистрибуција испитаника према полу је била 80% младића према 20% девојака у МГ, и 37,25% младића према 62,8% девојака у ГХМШ. На питање *зашто сте се определио/ла за похађање веронауке* чак 40% ученика МГ каже да су се одлучили за веронауку јер је једноставнија од грађанског, док је око 42% ученика ГХМШ издвојило као примарни мотив стицање нових знања. Ђаци обе школе своја религијска уверења навели су као следећи најважнији разлог. *На питање да ли су одлазили на часове веронауке при цркви* ученици стручне школе су у већем броју ишли на овај вид подучавања (34% ученика МГ: 53,5% ученика ГХМШ). Девојке у обе школе су више одлазиле на веронауку при цркви (35,7% младића: 54% девојака). *На питање да ли се моле Богу,* ученици обе школе у изнадполовичном броју одговорили су да се моле понекад (МГ 54%: ГХМШ 60,5%). Никада се не моле 34% ђака МГ, и само 9,3% испитаника ГХМШ. Код укрштања варијабли по полу, више се моле девојке, док се никада не моли Богу 26,8% ученика и 16,2% ученица. *На питање да ли читају књиге са верским садржајем* добили смо одговор да верску литературу чита у МГ 30% : ГХМШ 16,3% полазника веронауке. Потпуна је уједначеност по полу, преко две трећине, у незанимању за књиге са верским садржајем. Слављење верских празника социолози обично сврставају у тзв. традиционалну религиозност. *На питање који се верски празници славе у њиховој кући,* очекивано велика већина каже да слави највеће верске празнике: Божић, Васкрс, крсну славу, у МГ преко 80%: ГХМШ 70%. Већина испитаника оба пола славе верске празнике. *На питање којим поводом одлазе у цркву,* поново су одговорили да су то највећи црквени празници: Божић, Васкрс, крсна слава. Индикатор највеће везаности за цркву су одлазак на литургију и причешће. У МГ 18% ученика издаваја литургију, а 14% причешће као повод одласка у цркву. Ученици ГХМШ поред црквених празника, одлазе у цркву кад осете унутрашњу потребу 14%, да се помоле Богу, и да запале свеће по 11, 6%. И у варијанти укрштања по полу као примарни мотив одласка у цркву преовлађују највећи

[9] Дистрибуције фреквенција у SPSS-u је радио Радуле Перовић.

празници. *На питање колико често одлазе у цркву,* као потврду претходног питања, и овде су одговори о броју одлазака у цркву били везани за највеће празнике, тј. неколико пута годишње. Ученици оба пола највише одлазе у цркву у време највећих верских празника (м 63%: ж 66,7%). Цркву посећује на екскурзијама, крштењима и свадбама уједначен број (м 6,5%: ж 6,7%). Одговори *на питање колико пута месечно одлазе на литургију,* показују да на литургију једном месечно иде 20,4% свих ученика обе школе. Значајнији је податак да чак две трећине анкетираних ученика (75,3%) не одлази на литургију. Чак 81% девојака и 71,4% младића не иде на најважнији црквени обред. *Колико пута годишње се причешћују?* Годишње причешћивање (у свим интензитетима): 36% из МГ и 32,6% испитаника ГХМШ се причешћује. Не причешћује се 64,3% ученика и 67,7% ученица који похађају веронауку.

*На питање да ли су побожни људи моралнији од оних који то нису*, већински одговарају негативно (68% МГ према 69,8% ГХМШ). Да нису моралнији мисли 66,1% ученика према 73% ученица. *На питање да ли су се њихова очекивања у вези са наставом веронауке остварила,* чак 94% ученика МГ каже да су се очекивања остварила, док је у ГХМШ веронаука испунила очекивања 76,7% ђака.

*На питање да ли су за конфесионалну веронауку, неконфесионалну опцију (нпр. наука о религијама, религијска култура...), или су против изучавања религије у школи,* 66% испитаника из МГ и чак 86% ученика ГХМШ је одабрало конфесионалну верску наставу. Да религија не треба да се изучава у државним школама сматра 12% из МГ и 9,3% из ГХМШ. Девојке су више за конфесионалну веронауку од младића (м 69,6: ж 83,8). За неконфесионални облик верске наставе је 17,9% младића и 8,1% девојака.

Експлоративно истраживање ставова ученика који похађају веронауку у две изабране средње школе у Београду, рађен на малом узорку, потврдило је наше претпоставке да ће се одговори разликовати по школама (гимназији и стручној школи) и по полу. Ученици МГ су одабрали веронауку јер је „једноставнији предмет" од грађанског, што може да буде повезано са професорима који предају. Ученике ГХМШ је највише мотивисало стицање нових знања и они су у већем броју ишли и на веронауку при цркви. У школи у којој, у анкети, преовлађују девојке, ГХМШ, више се моле Богу, док нешто више читају верску литературу ученици МГ. Одговори ученика обеју школа показују одлике типичне религиозности код Срба, где је и поред ревитализације религијског и црквеног, веће ис-

пољављање тзв. традиционалне религиозности (слављење верских празника, када се највише одлази у цркву, на литургију и причест). Интересантно је да су ученици ГХМШ у већем броју били за конфесионални облик наставе, тј. веронауку, и да девојке подржавају више конфесионалну веронауку у односу на младиће. Иако се резултати овог истраживања не могу уопштавати, надамо се да ће подстаћи нова, опсежнија истраживања.

## УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Значај верске наставе потврђује и чињеница да су се све реформе образовног система у Србији после 2000. године бавиле њеним статусом. После двадесетчетворогодишње праксе, више пута поновљених захтева из СПЦ, али и трагичних догађаја у друштву, веронауци се поново законски отвара пут да буде обавезни изборни предмет, побољша статус наставника и квалитет наставе.

Као подстицај унапређењу предмета „верска настава" и целокупног религијског образовања у Србији подржавамо предлог који су дали Драгољуб Б. Ђорђевић, Драган Тодоровић и Зорица Кубурић, еминентни социолози који су се деценијама бавили тематиком верске наставе у Србији. Ови аутори су за увођење једногодишњег натконфесионалног предмета религијска култура/религијске студије у стручне школе и гимназије, не као замену, већ као допуну постојећој веронауци (Todorović, Đorđević, Kuburić 2023, 415).

## Литература

Aleksov, Bojan. 2004.*Veronauka u Srbiji.* Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.

Blagojević, Mirko. 2002. „Verska nastava u državnim školama kao indikator de(kontra)ateizacije društva: slučaj pravoslavlja" U: *Religija, veronauka, tolerancija,* prir. Zorica Kuburić, 45-50. Novi Sad: CEIR.

Bigović, Radovan. 2000. *Crkva i društvo*, Beograd: Hilandarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.

Đorđević, Dragoljub B., Todorović, Dragan.1999. *Mladi, religija, veronauka*, Beograd:AGENA, Niš: KCC.

Janković, Miloš.1952. *Škola i religija*. Beograd: Narodna knjiga.

Kodelja, Zdenko. 2002. *Laička škola pro et contra*, Beograd: XX vek.

Krstić, Zoran. 2012. *Pravoslavlje i modernost: teme praktične teologije*. Beograd: Službeni glasnik.

Kuburić, Zorica. 2011. „Verska nastava u Srbiji – deset godina posle vraćanja u obrazovni sistem" U: *Religioznost u Srbiji 2010: istraživanja religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evropskih integracija.* prir. Andrijana Mladenović, 97–107. Beograd: Hrišćanski kulturni centar: Centar za evropske integracije: Fondacija Konrad Adenauer.

Maksimović, Iskra. 1998. „Religijsko obrazovanje i nastava religije u državnim školama u Evropi" *Nastava i vaspitanje*, (4): 717–727.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2006. *Religioznost i tradicija: vezanost za religiju i crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2011. „Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema EU: sociološki ugao" U: *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema prema procesu Evropskih integracija*, prir. Jelena Jablanov Maksimović, 25–42. Beograd: Hrišćanski
kulturni centar: Centar za evropske studije: Fondacija Konrad Adenauer.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana, Mitrić, Siniša. 2023. „Religious education in Serbia today: the attitudes of students towards religious education in two secondary schools in Belgrade : abstract". U: *Religious education and religiosity of young people (Annual International
Scientific Conference) : book of Abstracts*, prir. Mirko Blagojević, 22, Belgrade: Institute od social scences; Novi Sad: CEIR.

Todorović, Dragan, Đorđević Dragoljub B., Kuburić Zorica. 2024.„Veronauka u srpskim školama od 1990. do danas (razlozi uvođenja, aktuelno stanje i perspektive) = Religious catechism in serbian schools since 1990 until today (reasons for implementation, current situation and perspectives)". *Sociološki pregled*., 58, (2): 402–434.

Šušnjić, Đuro. 1998. *Religija.2.: Značenje, teorije preplitanja, susreti*: Beograd: Čigoja štampa.

Vrcan, Srđan. 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Glas Dalmacije - revija Dalmatinske akcije.

Vukomanović, Milan. 2001. *Sveto i mnoštvo*. Beograd: Čigoja štampa.

Zukorlić, Muharem. 2003. "Diskusija sa okruglog stola" U: *Demokratija i religija*, prir. Goran Bašić i Silvio Devetak, 58-59. Beograd; Maribor: Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET.

## Онлајн извори

https://www.tvhram.rs/vesti/drustvo/2977/ekspertska-izlaganja-znacaju-mestu-verske-nastave-srbiji (objavljeno 4.11.2021, pristupljeno 4.6.2024).

http://arhiva.spc.rs/eng/node/88471.html (objavljeno 22.12.2021, pristupljeno 4.6.2024).
https://spc.rs/obnovljen-rad-komisije-vlade-srbije-za-versku-nastavu-u-skolama/#(objavljeno 29.8.2023, pristupljeno 2.10.2024).
https://www.mpravde.gov.rs/tekst/834/crkve-i-verske-zajednice.php (pristupljeno 4.6.2024).
https://youtube.com/watch?v=GpTwseqZpHo&=253s (pristupljeno 2.10.2024).

Примљено/Received: 11. 03. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503267A
UDC: 271.222-4(497.11)
оригинални научни рад

БИЉАНА АНЂЕЛКОВИЋ
Етнографски институт САНУ
biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-9889-5719

МАРТА СТОЈИЋ МИТРОВИЋ
Етнографски институт САНУ
marta.stojic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0002-4407-9473

МИЛАН ТОМАШЕВИЋ
Етнографски институт САНУ
milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-6006-766X

# Улога и значај духовника: наративи верника Српске православне цркве[1]

Овај рад истражује концептуализације духовника у православном хришћанству, с акцентом на наративе верника Српске православне цркве. Фокус је на улози духовника у индивидуалној религиозности и на њиховом значају за пораст броја православних верника од краја 20. века до данас. Истраживање је засновано на етнографској грађи прикупљеној током пројекта „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" (2021–2023), као и на релевантној стручној

[1] Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2025. години, број: 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04.02.2025, као и резултат рада на пројекту „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" који финансира Министарство културе РС (број451-04-1739/2023-02 од 04.07.2023. године).

и верској литератури. Функција духовника зависи од друштвених, историјских и културних околности, при чему они пружају стабилност у кризним временима или делују као учитељи у периодима релативне стабилности. Данас духовници обједињују традиционалне улоге са новим формама духовног вођења, од медијске присутности до саветовања у интеграцији религиозних вредности у савремени живот. Наративи испитаника наглашавају личну улогу духовника у њиховом духовном узрастању, док савремена пракса указује на адаптацију религијских модела захтевима модерног доба. Рад истиче да је концепт духовника динамичан, рефлектујући промене у духовним и друштвеним потребама верника. Истраживање је показало да је улога духовника вишеслојна јер обједињује и тајну исповести и лични духовни однос са верником, а у неким случајевима и харизматски ауторитет старца.

*Кључне речи*: духовници, старци, Српска православна црква, православни верници, Србија

# The Role and Significance of Spiritual Fathers: Narratives of Believers in the Serbian Orthodox Church

This paper explores the conceptualizations of spiritual fathers in Orthodox Christianity, with a focus on the narratives of believers in the Serbian Orthodox Church. It examines the role of spiritual fathers in individual religiosity and their importance in the growth of the Orthodox faithful since the late 20th century. The research is based on ethnographic material collected during the project "Ecclesiastical and Religious Praxes of Christian Orthodox Believers in Serbia: An Anthropological Research" (2021–2023), as well as relevant academic and religious literature. The function of a spiritual father depends on social, historical, and cultural contexts, with spiritual fathers providing stability during times of crisis or serving as educators in periods of relative stability. Today, spiritual fathers integrate traditional roles with new forms of spiritual guidance, ranging from media presence to advising on the integration of religious values into modern life. The narratives of respondents emphasize the personal role of spiritual fathers in their spiritual growth, while contemporary practices point to the adaptation of religious models to meet the demands of modern life. The paper highlights that the concept of

a spiritual father is dynamic, reflecting changes in the spiritual and social needs of believers. The research has shown that the role of a spiritual father (духовник) is multifaceted, as it includes sacramental confession, personal spiritual guidance, and, in some cases, the charismatic authority associated with an elder (starets).

*Keywords*: spiritual fathers, elders, Serbian Orthodox Church, Orthodox believers, Serbia

## 1. УВОД

Повратак религије у јавни простор у последњој деценији 20. века пратио је занимљив феномен пораста популарности и угледа духовника Српске православне цркве (у даљем тексту СПЦ) у ширем друштву. Друштвена и политичка криза, као и ратом разорена економија, допринели су да духовници постану глас утехе и наде за многе грађане Србије. Они су позивали на повратак традиционалним вредностима, личном моралном препороду и солидарности у заједници. Појављивања духовника у медијима или на јавним трибинама проширили су њихово деловање ван манастира и парохија и допринела да њихова перспектива обликује ставове грађана и верника о многим друштвеним питањима и проблемима.

Улога духовника током историје у великој мери зависила је од друштвеног и културног контекста у коме делује, јер су се његова функција и значај прилагођавали потребама заједнице и времену у којем живи.[2] У одређеним периодима, духовник је био фигура

[2] Кроз историју Српске православне цркве постојали су периоди када: „тајну исповеди обично нису обављали парохијски свештеници, већ нарочити духовници, које је епископ постављао за неколико парохија. Надлежни парохијски свештеник, ако није имао духовничко овлашћење, могао је само тешке болеснике исповедати и дужан је био настојати, да се његови парохијани пред одређеним духовником бар један пут годишње исповеде" (Grujić 1923, 37). Радослав Грујић наводи да је у својим правилима из 1733. године Вићентије Јовановић наредио: „да свештеници науче како ће на предсмртној исповеди тешити и поучавати болне (чл. 21) и да настоје да се њихови парохијани бар двапут годишње исповеде и причесте, а који то не чине да им се забрани улаз у цркву и свештеник не иде им у куће (чл. 30)" (према Grujić 1923, 37). У периоду од 13. до 16. века духовници се помињу уз протопопе и парохијско свештенство па се може претпоставити да су то били: „световни свештеници са нарочитом мисијом да у одређеној области, у неколико парохија, врше духовничку дужност и у време постова обилазе сва села, исповедајући не само народ него и свештенике" (Grujić 1923, 49). У 19. веку престала је, готово по свим српским областима, установа посебних духовника, а духовничке дужности су пренете на парохијске свештенике, који су у време великих постова ишли од места до места и исповедали народ (Mileusnić 1993, 77).

која пружа утеху и подршку током друштвених криза, док је у другим околностима могао играти кључну улогу у очувању верских традиција, националног идентитета или друштвеног јединства. Такође, његова улога бивала је условљена степеном секуларизације друштва, приступом образовању као и начином на који је религија институционално организована. Духовник је на тај начин постајао посредник између верника и виших духовних вредности, прилагођавајући свој рад специфичностима времена и заједнице којој припада.

Духовници су, поред важне улоге и помоћи коју су пружали појединцима, током ратова и транзиција добијали и ширу друштвену улогу. Поједини духовници су, у време слабљења или пропадања државних структура, преузимали улогу моралних и друштвених ауторитета. То се могло видети током Османског периода, за време Другог светског рата, у периоду комунизма, у време распада СФРЈ, у периоду транзиције итд. У то време утицајни духовници били су извор утехе и подршке верницима. Након пада комунистичких режима, у Србији су, као и другим православним земљама, духовници постали важни у обнови верских институција. Верници су тада, много чешће него у периоду социјализма, почели да посећују старце и монахе при манастирима СПЦ. Жеља им је била да добију поуке за бројна питања и дилеме које су их мучиле у свакодневном животу и манастири су постајали уточишта за све духовне трагаоце.

Период постсоцијализма био је обележен процесом конверзије из традиционалног у доктринарно православље (Raković 2013). Према Милици Бакић-Хајден (Bakić-Hyden 2014) обнављање интересовања за религију одвијало се на неколико нивоа: у склопу потребе за потврђивањем етнокултурног идентитета у који је био умрежен религијски образац; путем оживљавања религијских обележја, обичаја и празника као спољашњих карактеристика онога што се сматра „нашом традицијом"; и, ређе, везано за лично трагање за духовношћу и дубљим смислом живота.

За разлику од прва два нивоа, који су научну пажњу привукли у значајној мери, последњи ниво, тј. лично духовно трагалаштво и индивидуална религиозност православних верника, готово у потпуности су остали неистражени. Са жељом да се постојећа празнина бар делимично попуни, у оквиру Етнографског института САНУ покренут је пројекат „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" који је трајао од 2021. до 2023.

године.[3] Током истраживања обављени су интервјуи са више од 100 саговорника у 20 парохија СПЦ.[4]

Један од централних аспеката овог истраживања био је однос верника према духовништву и духовницима. Истраживали смо шта обликује перцепције верника о духовништву, ко су личности које сматрају духовницима, да ли имају сопственог духовника и како га бирају. Посебно нас је занимало колико често и за које врсте савета се обраћају духовнику, као и колики је њихов утицај на индивидуалну религиозност. Такође смо испитивали како верници замишљају свој духовни живот, посебно у време ступања у Цркву, и који су фактори – попут духовника, свештеника или духовне литературе – обликовали те концепције.

Одговори испитаника које смо добили током истраживања рефлектују ширу динамику у којој су се улоге и представе о духовницима временом мењале, гранале и укрштале, пратећи промене у социо-политичком контексту, институционалном оквиру Цркве, унутрашњим тензијама у СПЦ и потребама верника. Користећи релевантну стручну, верску и аутобиографску литературу, уз етнографску грађу, у овом раду покушаћемо да представимо ову комплексну динамику и прикажемо начине на које су концептуализовани ови специфични верски ауторитети. Полазећи од разматрања социо-политичког контекста у коме долази до ревитализације религије у Србији и форматирања концепта духовника у различитим контекстима, фокусираћемо се на наративе испитаника и њихове представе о улози коју духовници треба да испуне.

[3] Теренска истраживања обављена су у манастирима и парохијским црквама почев од Суботице, Новог Сада и Старе Пазове, па све до Београда, Горњег Милановца, Крушевца, Прибојa и Ниша. Детаљније о пројекту видети у: Pavićević 2023, 581–583.

[4] Сва теренска грађа обрађена је према Етичком кодексу Етнографског института САНУ (2019). У тексту ће поред интервјуа прикупљених у оквиру пројекта „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање", бити коришћена и друга грађа. Имена испитаника у исказима замењена су псеудонимима, а имена свештеника и (јеро)монаха почетним словом имена. Поред псеудонима испитаника, наведена је година њиховог рођења, као и назив места у коме је вођен интервју.

## 2. ДРУШТВЕНИ И ПОЛИТИЧКИ КОНТЕКСТ ПОВРАТКА СПЦ У ЈАВНИ ЖИВОТ КРАЈЕМ 20. И ПОЧЕТКОМ 21. ВЕКА

Осамдесетих година 20. века дошло је до велике кризе социјалистичког система у земљама источне и југоисточне Европе, која није заобишла ни Србију (Vrcan 2001). Велика друштвена, економска и политичка криза, која је започела крахом социјализма, кулминирала је територијалном и националном хомогенизацијом током распада Социјалистичке Федеративне Републике Југославије. То се одразило на процес идентификације са одређеним конфесијама (Blagojević 2003a, 413). Убрзо након увођења политичког плурализма, постсоцијалистичке власти су предузеле одређене законске и друге мере које су значајно олакшале рад верских организација у односу на време социјализма.

У периоду друштвених и политичких турбуленција крајем 20. и почетком 21. века, неколико догађаја означило је симболично помирење државе и цркве. Најзначајнији међу њима био је постављање куполе на Храм Светог Саве у Београду након чега су положај и утицај СПЦ значајно унапређени. То је означило, како запажа Слободан Наумовић: „повратак вере из принудног изгнанства и узајамно признање њиховог легитимитета као представника националних интереса" (Naumović 2009, 147). Укидањем ограничења постављених Законом о правном положају верских заједница из 1977. године и стављањем ван снаге овог закона 1993. године, отворена су врата интензивнијем друштвеном присуству Цркве. Основане су или обновљене бројне образовне, културне, социјалне и добротворне установе, али и бројни јавни ритуали попут литија, прославе Божића, јавног паљења бадњака, пливања за Богојављенски крст итд. Религија је фигурирала више као јавни друштвено-политички израз, него израз приватне, унутрашње потребе верника. У овом периоду религија је добила истакнуто место у електронским и штампаним медијима. Пораст утицаја религије и њена растућа друштвена улога достигли су врхунац 2001. године увођењем верске наставе у школе,[5] тј. интегрисањем верског у секуларно образовање и нормализацијом присуства цркве у друштвеном животу.[6]

[5] Године 2001. верска настава и грађанско васпитање су уведени као факултативни предмети у основним и средњим школама, али су већ наредне школске године (2002/2003) добили статус изборних предмета.

[6] Тек са проглашењем Републике Србије 2006. године, ова питања су добила свеобухватна законска решења: Закон о правном положају верских заједница СР Србије из 1977 (Сл. гласник СРС 44/1977) укинут је 1993. године; тек са доношењем Закона о црквама и верским заједницама 2006 (Сл. гласник РС 36/2006) уређен је правни

Учвршћивањем свог друштвеног положаја и ојачавањем веза са верницима, СПЦ је своје деловање са есхатолошког проширила, осим на друштвени, и на политички ниво (Blagojević 2009, 98). Ревитализација православља и јачање цркава били су евидентни у готово свим номинално православним земљама до краја 20. века. Овај процес нарочито се огледао у порасту броја декларисаних верника на пописима становништва (Pantić 1993), у повећању броја новоизграђених богомоља, ревитализацији религијског понашања и веровања и повратком религије у јавни простор (Blagojević 2003a; 2003b 2006; 2009; Vukomanović 2005; Radisavljević-Ćiparizović 2002; 2006; Radulović 2012; итд.).

Паралелно са процесом ревитализације религије дошло је до јачања етничког и националног идентитета, као и до ретрадиционализације српског друштва. То се огледало у јачој повезаности људи са „својим коренима", традицијом (Flere & Molnar 1992; Pavićević 2012; Pavićević & Todorović 2014; Prošić-Dvornić 1995; Kuzmanović 1998; Naumović 2009; Malešević 2005a; 2005b; 2006; и др.) и духовношћу. Све то је резултирало не само променама у личном животу верника, већ и ширим друштвеним променама које су за циљ имале очување и унапређење православног културног и духовног наслеђа. Домаћи аутори истицали су посебност повратка религији у Србији. То често није подразумевало оживљавање аутентичних и комплексних институционалних религијских традиција, већ је нагласак био на оним елементима који су подупирали процес обнове нације и поистовећивање конфесионалног и етничког идентитета (Pavićević 2011, 155).

## 2.1. Трибине, ходочашћа и духовне школе: црквене иницијативе као одговори на растуће потребе верника

Крај 20. века донео је значајан пораст интересовања за духовност у православним земљама, укључујући Србију. Потреба за проналажењем смисла живота и продубљивањем односа са Богом огледали су се у све чешћим и редовнијим посетама богослужењима, мана-

положај цркава и верских заједница (Đurić 2014). Такође, иако су се прве идеје о реституцији/денационализацији појавиле још 1990. године, тј. од почетка реформи и напуштања социјалистичке идеје о монополу друштвене својине резултирајући денационализацијом неколико категорија земљишта, укључујући и црквено 1991. и 1992. године, тек је Законом о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама из 2006. (Сл. гласник РС 46/2006) ово питање систематски регулисано (Lazić i dr. 2016, 164). Слобода вероисповести и слобода савести гарантовани су Уставом РС из 2006. године (Сл. гласник РС 98/2006, чл. 43).

стирима, духовницима и теолошким трибинама. Поред индивидуалних иницијатива грађана, и сама Црква је реаговала покретањем организованих програма како би одговорила на растуће интересовање за духовне теме. Овај период, обележен кризама и друштвеним променама како у контексту распада Југославије тако и шире, отворио је простор за обнову верског живота и преиспитивање односа између верника и црквених ауторитета.

О појачаном интересовању и пажњи коју су млади људи показивали за духовни живот у претходним деценијама сликовито сведочи запажање проте Дејана Дејановића из цркве Светог Трифуна на Топчидерском гробљу у Београду, заслужног за покретање и организацију бројних духовних трибина и поклоничких путовања. Уочавајући структуру присутних на литургијама, прота Дејановић је у једној од емисија серијала „Духовници" из 2011. године направио поређење између старијих и млађих генерација верника:

> *Та разлика, тако, постоји. Ми, не дао Боī да би хтели да омаловажимо старије вернике, је ли, али ови млади су заиста донели један нови дух у цркву. Код наших старих верника, будимо искрени, то је истина, то је стварност, преовлађује то традиционално схватање вере, побожности и црквености. Наиме, наш стари свет сматра, ако неколико пута годишње дође у цркву онда је то сасвим довољно, па онда када прославља крсну славу, када обележава све оне лепе обичаје о Васкрсу, о Божићу и другом приликом да је то сасвим добро и довољно. И они са поносом кажу: Ја сам православни Србин, православна Српкиња и тако. Е, сад, ми знамо да је вера православна нешто више, неупоредиво више, не само обичаји. Обичаји су само спољашњи израз те суштине православља. Суштина православља је живети, како ми кажемо, литургијским животом. Не одстојати, како то кажу, него учествовати у светој литургији, у потпуности разумевати њен смисао и причешћивати се. Сједињавати се са Господом Христом кроз свету тајну причешћа. А управо ти млади то и чине. Они то и чине и зато ми њих називамо* литургијским верницима, *а ове старије, називамо* традиционалним, обичајним *и тако даље.*[7]

[7] Интервју Велимира Веље Павловића са протом Дејаном Дејановићем доступан је на јутјуб каналу емисије "Духовници" https://www.youtube.com/watch?v=Nf23ra4xsnA (приступљено 28. децембра 2024).

Почетком 1990-их, препознајући раст интересовања за духовна питања, настају бројне организоване иницијативе као што су јавне трибине са познатим теолозима, поклоничка путовања у манастире и летње школе при манастирима. Ове активности доприносиле су ширењу црквених учења, јачању православне заједнице и духовној обнови. На трибинама, које су биле изузетно посећене, често су поред професора Богословског факултета Владете Јеротића и Радована Биговића, говорили истакнути духовници попут митрополита Амфилохија, владике Атанасија (Јевтића), владике Игнатија (Мидића), тадашњег епископа јегарског, а данас патријарха СПЦ Порфирија (Перића). Поклоничка путовања у манастире (Čeliković 2001; Milovančević 2001) који постају не само места молитве, већ и уточишта за духовне трагаоце свих генерација, пружала су учесницима прилику за лични контакт са духовницима (види Saramandić 1994; Saramandić 2004; и др.), као и за дубље упознавање са православним наслеђем и начинима његове примене у савременом животу. На тај начин постајали су кључни део ширег процеса духовне обнове у српском друштву (више о томе у Anđelković 2021). Летње духовне школе најчешће је организовала поклоничка агенција Српске православне цркве „Доброчинство", у манастирима Прохор Пчињски, Сопоћани, Студеница, Рила (Бугарска), Соко и др. Ту су се окупљали еминентни теолози и духовници, са идејом да полазници кроз предавања и непосредне разговоре са стручњацима продубе разумевање православне вере и пронађу одговоре на питања о смислу живота, духовним вредностима и личном развоју.

Ове платформе омогућиле су заинтересованима да кроз непосредни контакт са теолозима и верским мислиоцима истраже своју духовност и прошире погледе на традицију и савременост православља. Истовремено, ове инцијативе отвориле су врата не само духовном обогаћивању, већ и изградњи заједнице међу људима са сличним стремљењима. Приближавање СПЦ грађанима у овом периоду одвија се и путем ширења верске литературе и њеном све већем медијском присуству.

## 2.2. Унапређење црквених канала комуникације

Пораст интересовања јавности за верске теме, као и жеља да се чује „другачије мишљење" и сазна став Цркве о егзистенцијалним питањима која су заокупљала грађане Србије, допринели су и значајном повећању броја специјализованих емисија посвећених православљу. Гостујући у једној емисији из 2010. године, тадашњи владика јегарски Порфирије је изјавио:

*...указала се потреба да се сведочи вера, на разним местима широм Србије. На разним трибинама, емисијама типа округлог стола, на телевизији, нарочито у Студентском граду. Тих година, сећам се, ја сам често одлазио у Студентски град тј. студенти су ме позивали и разговарали смо на многе теме. Дакле, осећала се једна велика духовна глад и жеђ.*[8]

Током деведесетих, а нарочито након двехиљадитих година, долази до појаве црквених гласила која су актуелна питања промишљала из угла православне духовности. У овом периоду постојећи часописи *Православље*,[9] *Светосавско звонце*[10] и *Православни мисионар*[11] повећавају своје тираже, а почетком деведесетих година почињу да излазе и епархијски часописи (Smiljanić 2014).[12]

Једна од првих емисија снимљених на тему православља била је „Буквар православља" која је емитована на ТВ „Нови Сад" од 1996. године.[13] На телевизији „Студио Б" почело је емитовање серијала „Духовници" (1992). Намера је била да се гледаоцима приближи богатство духовне традиције Српске православне цркве кроз представљање манастира и животних прича монаха. Емисије „Агапе" (2005) бавила се савременим питањима живота, попут брака, породице, љубави, васпитања, нације, нудећи православну перспективу кроз разговоре са истакнутим православним мислиоцима.

Међу првим радио станицама под окриљем СПЦ основан је радио тадашње Епархије шабачко-ваљевске „Глас цркве" (1997), затим Митрополија Црногорско-приморска оснива Радио „Светигора" (1998),

[8] Емисија „ТВ лица као сав нормалан свет" доступна је на https://www.youtube.com/watch?v=SGkUrJF0AJ4 (приступљено 27. децембра 2024).

[9] https://spcprodavnica.rs/e-prodavnica/knjige/crkveni-casopisi/pravoslavlje-novine-srpske-patrijarsije/ (приступљено 15. децембра 2024).

[10] https://zvonce.spc.rs/ (приступљено 17. децембра 2024).

[11] https://spcprodavnica.rs/e-prodavnica/knjige/crkveni-casopisi/pravoslavni-misionar-casopis/ (приступљено 15. децембра 2024).

[12] *Светиgора* – часопис Митрополије Црногорско - приморске (1992); *Свети кнез Лазар* у издању Епархије рашко-призренске (1992); *Видослов* - часопис Епархије Захумско-херцеговачке (1993); *Беседа* часопис Епархије Бачке (1993); *Саборност* епархије браничевске (1994); и др.

[13] Снимање емисије је започело 13. јула 1991. године са идејом да се гледаоцима приближи православље на популаран и савремен начин. Током осам година снимљено је укупно 130 епизода. Више о значају и процесу настанка емисије видети на https://www.youtube.com/watch?v=Z5NLXhhH46E&t=267s (приступљено 15. децембра 2024).

а нешто касније се оснивају Радио епархије ваљевске „Источник" (2008), Радио Архиепископије београдско-карловачке „Слово љубве" (2009), Радио Епархије нишке „Глас" (2009) и многи други.

Свој врхунац у стварању верског садржаја намењеног широј јавности СПЦ је достигла оснивањем телевизије „Храм". Она 2015. године постаје доступна најпре путем интернета, а касније и путем кабловских оператера.

Представници СПЦ дуго су користили интернет у сврху давања саопштења или основних информација о манастирима, црквама, својим активностима, празницима и сл. Међутим, последњих година појединци из редова СПЦ значајно одскачу од других у креирању интернет садржаја на својим каналима (или каналима манастира у којима живе) нудећи одговоре на бројна питања савремених верника.

Значај медија у преношењу духовних порука изван званичних црквених оквира био је изузетано велики. Радио и телевизијске станице, као и штампана верска гласила, а потом Јутјуб и друштвене мреже, често су служили као мост између црквеног живота и савременог друштва, нудећи верницима нове начине учествовања у вери и духовној заједници.

## 3. КО СУ И ШТА РАДЕ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈЕ ДУХОВНИКА У НАРАТИВИМА ЦРКВЕНИХ ВЕРНИКА

Према одговорима наших испитаника концепт духовника представља сложену и вишезначну категорију у оквиру православног хришћанства. У њој се прожимају и преклапају сродни појмови као што су „исповедник", „духовни отац" и „старац". Ова три концепта, иако блиско повезана, носе нијансе које их разликују и дефинишу њихову улогу у различитим контекстима. „Исповедник" је фигура чија је главна улога везана за Свету тајну исповести, при чему служи као посредник између верника и Бога, помажући му да изрази своје покајање, ослободи се греха и добије духовни савет. „Духовни отац", с друге стране, превазилази овај формални однос и улази у дубљу, личну димензију духовног вођења. Он је „ментор" који прати верника кроз његов живот, пружајући смернице како на духовном тако и на животном путу. „Старац", као монашка фигура, оличава дубоку духовну зрелост и аскетски живот, служећи као инспирација и узор верницима (као и монасима) који трагају за дубљим одговорима на егзистенцијална питања. Ове три фигуре некада могу бити спојене у једној личности.

Наши саговорници су као најзначајније духовнике препознали свештенике из својих локалних заједница. Они играју кључну улогу у њиховом духовном животу. Свештеницима се обраћају за исповест, тражећи олакшање од терета греха, али и за савет који им помаже да се суоче са различитим животним изазовима. Ти изазови могу бити како велики и пресудни за њихов животни пут тако и мањи, свакодневни проблеми за које траже духовну подршку и смернице. Поред свештеника, наши испитаници су нагласили посебан значај монаха који живе у манастирима. Манастири, које посећују неколико пута годишње, представљају за њих извор духовне снаге, мира и инспирације. Током тих посета имају прилику да разговарају са монасима, присуствују богослужењима, али и учествују у манастирском животу. Монаси, својом посвећеношћу и аскетским животом, остављају снажан утисак на вернике, пружајући им пример дубоке духовности и вере. Осим свештеника и монаха, саговорници су истакли и светитеље и пустињаке из прошлости као важне фигуре у свом духовном расту. Читајући њихова житија и дела, верници налазе инспирацију, утеху и мудрост која им помаже у превазилажењу животних искушења. Ове књиге, пуне духовних поука и прича о светитељском животу, служе им као водичи и подсећају их на врлине које треба неговати у свакодневном животу. Духовни ауторитети које поштују наши саговорници долазе из различитих извора – из непосредне свакодневице, манастирског живота и духовне баштине православља. Сваки од ових извора доприноси њиховом духовном путу и обликује њихово разумевање вере.

Посебан статус међу духовницима уживају *старци*. Они делују као исповедници, саветници, а понекад и као пророчки глас који усмерава хришћане на пут спасења. Институција старца раширена је и веома поштована у православном хришћанству још од настанка пустињског монаштва.[14] Они вековима привлаче вернике који желе да се сретну с њима, разговарају или да им се исповеде. Иако су то најчешће стари, искусни монаси који су прошли дугогодишњу духовну припрему и за које се сматра да се одликују мудрошћу, понизношћу и животом у складу са Божјом вољом, овим изразом се не истичу толико године, колико духовна зрелост монаха и њихова способност такозваног духовног разлучивања. То је једна од најважнијих особина из које проистиче њихов духовни аутори-

[14] Више о старчеству видети у Kalezić 2002, 1372.

тет. Како је раније приметила Климова, снага њиховог ауторитета не почива толико на формалном теолошком образовању, колико на „резултату аскетског напретка, искушења и молитве" (Klimova 2011, 311). Наши саговорници живот стараца доживљавају као живи пример хришћанских врлина и инспирацију другима да следе Христов пут.

У последњим деценијама 20. века значајно је порастао број оних који су у манастирима Српске православне цркве пронашли своје „духовне оце" или „духовнике" који су их водили кроз духовни живот, давали им савете како да превазиђу или избегну искушења и били им исповедници (Raković 2013, 112). За многе који су се у том периоду окренули цркви и литургијском животу, монаштво је представљало идеал аутентичног духовног живота. Манастири су постали места ходочашћа како за јавне и познате личности тако и за обичне вернике који су трагали за смислом.

Разговори истакнутих духовника са групама верника који су их посећивали понекад су бивали преточени у публикације, па се крајем 20. века појавио посебан жанр духовне литературе који карактерише скуп прикупљених и објављених духовних разговора са познатим старцима.[15] Овај тип публикација јавио се као одговор на растућу потребу верника за овом врстом литературе.[16] Поред тога појавили су се и преводи књига које су истицале значај духовног очинства.[17] Током двехиљадитих јављају се и књиге о утицајним духовницима попут Серафима Роуза, Пајсија Светогорца и других.[18]

Ова литература је, како показују разговори са испитаницима, веома допринела обликовању представе о томе како „истински духовник" треба да изгледа и како треба да се понаша. Из тог разлога је верницима требало времена да прихвате да духовнике могу да нађу међу свештеницима у својим парохијским црквама. Тако су током последњих деценија 20. века многи верници радије одлазили у ма-

[15] Видети на пример: Saramandić 1994; Saramandić 2004; Bogićević 2016; Badovinac 2020; и др.

[16] Овај вид литературе постао је популаран и у другим православним земљама попут Румуније, Грчке и Русије.

[17] Неке од познатијих су *Духовно очинство у православном предању* (Brjančaninov 1997) која представља једну од кључних савремених књига у којој се темељно анализира овај однос, *Лествица* (Lestvičnik 1993), *Житије светих* аве Јустина Поповића и др.

[18] Balan 2018; Jakšić 2023; Srbulj 2016; i dr.

настире на исповест, него што су ову свету тајну обављали у својим парохијским црквама.[19]

Неколико пасуса из литературе на веома илустративан начин описују дубину и обим односа верника према сопственом духовнику, који им најчешће служи као светионик уз који пролазе кроз личне немире и недоумице. Питање је да ли би без њега уопште закорачили, а нарочито да ли би се задржали у свету православне духовности. Ненад Бадовинац је у својој књизи *Како сам срео свог духовног оца архимандрита Гаврила Лепавинског* (2020):

> *Мој духовни отац је једини човек на свету који је знао како да ми помогне да се приближим Богу и Творцу, који ме је научио вери у Бога Спаситеља* (Badovinac 2020, 71).

Бадовинац посебно истиче борбу са самим собом пред задацима и послушањима која је добијао од свог духовника:

> *Када сам схватио право значење духовног оца, било ми је потребно да прихватим животни изазов послушања духовном оцу. Но, то је упорна духовна борба са самим собом и са својом самовољом. Колико сам послушан духовном оцу, толико се приближавам свету православне духовности* (Badovinac 2020, 336).

Напокон, Бадовинац сумира суштину задатка који сам духовник има пред верником који му се поверава:

> *Како је време пролазило, отац Гаврило ме је све више уводио у тај скривени свет и водио кроз њега, као мој духовник и сапутник у мом приближавању оном непознатном и скривеном од мојих очију. Осећам велику духовну радост што сам свет православне духовности почео да упознајем још у годинама моје ране младости.*

[19] Ретко исповедање верника било је повезано са ретким причешћивањем све до пред крај 20. века, о чему сведочи и навод архимандрита Алексеја (Богићевића) у књизи *Дечанске и друге приче*: „У Гораждевцу свештеника није било, а пећки је држао све до Ђаковице, што је преко 50 километара у пречнику. Народ је био благочестив. Причешћивали су се једном годишње. И мој отац је говорио да не може више. Ја сам у манастиру, иако млад искушеник, по нешто сазнао и научио, па сам му говорио да треба више пута у току године да се причести. Али, отац каже: 'Поп Миливоје је рекао да мора једном!' И то је био закон. Никако нисам могао то да променим." (Bogićević & Mišev 2015, 23).

*(...) Приближио сам се дубини свог бића и прихватио чињеницу да је човек створен да би живео у заједници са својим Створитељем. Мој духовник, отац Гаврило ми је помогао да уђем у ту заједницу и да почнем да се упознајем са дубинама, висинама и ширинама духовног света који нам се открива у Цркви.* (Badovinac 2020, 21)

У књигама *Сусрети са старцима* (2016) и *Дечанске и друге приче* (2015) архимандрит Алексеј (Богићевић) пише о свом духовном оцу Макарију, игуману манастира Дечани:

*Отац Макарије ми је био први и главни духовник, он је поставио темеље мог духовног живота. (...) Старце сам гледао кроз оца Макарија, касније Јустина. Поред њих сам сазревао и од њих учио. Многи од стараца нису били теолошки образовани, нису завршили факултет, али им је била Богом дата велика благодат. Живот поред мудрих стараца је велико благо* (Bogićević 2016, 21; 33).

Учесници нашег истраживања током година, такође, остварују блискији однос са својим духовником кога називају „духовним оцем". Овим изразом желе да нагласе дубину тог односа и да му припишу заслуге за свој лични раст:

*Имао сам духовника Серафима из Благовештења. Он је, када сам први пут дошао код њега, рекао: Ти ћеш бити моје духовно чедо, ја твој духовни отац. Бог ме је сам навео на њега. Рекао ми је да напишем све од седме године. Почео сам да исписујем, ја сам читао, а он је после цепао. Али, сам осетио олакшање.* (Јован 1969, Врањевшница)

Исказ једног од наших саговорника доста добро сумира дубину, значај и вредност односа верника и његовог духовника:

*Тад сам упознао свог духовника и доста тога се променило. Уопште мој поглед на разна питања везана за веру, за живот у цркви, за схватање многих ствари. Нисам морао ни све да питам, просто, уз њега сам пуно тога научио и изградио се, да кажем, као човек уопште, у сваком смислу.* (Зоран 1975, Доње Црнуће)

Речима нашег саговорника, из перспективе верника, духовник има своју улогу, да прати, схвата и помаже појединцу да се спреми за исповест, да разуме сопствени грех и да предузме неопходне радње

како би свој живот угодио Богу и тако га проживео што боље спремајући се за вечни живот, то јест Рај.

Као веома важан аспект духовничке праксе, наши испитаници истакли су добијање молитвених правила. Уз кратке исказе који нам показују које молитве и у које доба дана (јутарње и вечерње правило углавном) читају, од кога су га добили и колико га доследно примењују, добили смо и сведочанства о изазовима и комплексности односа духовника, верника, искушења на која се наилази и практиковања тих правила:

*Сећам се кад смо били код оца А. у Острогу, тад смо добили један... правило, лист у ствари, за вечерње и јутарње правило. И онда смо почели, па, бар једно два, три месеца мислим да смо се трудили колико смо могли да испоштујемо и јутарње и вечерње правило, па смо после тога некако одустали. (супруга се укључује у разговор: Не, не, ја знам зашто смо одустали. У то време, кад смо радили и јутарње и вечерње молитве, нешто чудно је почело да се дешава са нашом ћерком. И ми смо схватили да је она у ствари слаба и да нечастиве силе на најслабијег се, овај... И онда смо, сам се уплашила да она неће имати снаге да то и онда смо престали, да.) Па, ја то нисам тако доживео. (Супруга: ја јесам, стварно.). Ја сам више као личну лењост доживео. Трудио сам се. (Супруга: Не, не, није лењост, апсолутно). Нисмо се посаветовали. Мени је остала само јутарња, односно јутарње правило. Увек сам увече кад кренем на спавање... Раслаби се човек преко дана, посебно кад почне на интернет, тамо-вамо, ма ко ће сад рећи уморан да... И онда прекрстиш се, пољубиш крст, и у кревет. А, ујутру већ са новом енергијом урадим јутарње правило, колико могу. Некад краће, некад дуже. Своју малу литургијицу кући и то је то.* (Горан 1955, Пријепоље)

Претходни исказ указује на одређене проблеме који се отварају слушањем савета јеромонаха који није добро упознат са верницима којима их препоручује и који, након давања правила, не наставља да прати и духовно руководи појединца или, као у овом случају, супружника. Проналажење „инстант духовника" и слушање његових савета, како се показало у овом случају, може бити врло упитно за појединца, нарочито ако они нису духовно дорасли тим правилима.

При одабиру духовника неки од наших саговорника водили су рачуна о томе да схватања духовника буду ближа њиховим:

*Користим духовника манастира, па се исповедам са сестрама пред сваки пост. То је отац Т. из Вазнесења. Он је млађи и савременијих схватања.* (Милан 1943, Прњавор)

Подмлађивање монаштва СПЦ, укључујући и поједине епископе, њихово видљиво присуство на интернету, као и отвореност и непрекидна комуникација са *светом*, навели су мањи број испитаника на становиште да данас нема истинских духовника у оном исконском смислу – вођења тихог, повученог монашког живота:

*Па, сматрам да нема духовника. Барем, како ја видим духовника, како сам ја то разумео.* (Ненад 1987, Нови Сад)

Имајући у виду идеалтип духовника као мудрих и неретко прозорљивих стараца, још један саговорник је дао једнако неочекиван одговор на питање да ли данас има духовника у Цркви:

*Нема, слажем се. Али у том смислу да ти сви који су, овај, тако пропаганирани на јутјубовима и остало, не мислим. (...) Да се не схватим погрешно, међу тим људима који су експонирани на интернету да нема таквих, али мислим више на оне буквално старце, јер опет се враћам на ту Свету Гору, јер био сам пар пута. То, који су читајући о старцу Пајсију, старцу Порфирију, ја негде у присуству њиховом у разговору с њима видим нешто од тога.* (Страхиња 1989, Нови Сад)

Доминантне карактеристике и функције духовног, моралног и друштвеног ауторитета духовника тако нису фиксне и непроменљиве. Напротив, оне се прилагођавају потребама како саме цркве тако и верника у одређеним историјским и друштвеним околностима, дајући предност једнима у односу на друге. У временима кризе или великих промена, духовници су често били носиоци стабилности и духовне утехе, пружајући верницима ослонац у тренуцима неизвесности. Насупрот томе, у периодима релативне стабилности, њихова улога се више оријентисала ка образовању, евангелизацији и јачању заједнице.

Савремени контекст додатно усложњава овај концепт јер он сада обухвата и нове димензије духовног вођења. Популаризација верских медија, раст интересовања за духовну литературу и појаву јавних духовних личности, као што су харизматични старци или теолози, обликовала је нове начине на које верници приступају духовници-

ма. Поред традиционалних улога, духовници данас често делују као мостови између вере и савременог друштва, помажући верницима да интегришу религијске вредности у свој свакодневни живот. Намеће се утисак да концепт духовника остаје динамичан и флексибилан, рефлектујући различите аспекте духовних, моралних и друштвених потреба, истовремено служећи као ослонац у трагању за смислом и духовним узрастањем.

## 3.1. Схватање улоге духовника у наративима црквених верника

Као антропологе, занимало нас је како црквени верници у Србији доживљавају сопствене духовнике и какве представе граде о њима. Очекивали смо да сви посвећени православци редовно, барем неколико пута годишње, одлазе у манастире и тамо разговарају са својим духовницима, мудрим старцима, којима исповедају своје најдубље грехове, мисли и поступке, са којима проматрају најкомплексније теме спасења сопствених душа. Ипак, схватили смо да смо једним делом робовали сопственим стереотипима, а да су идеје и праксе црквених верника у Србији данас ипак нешто другачије. Наративи и личне приче наших саговорника представили су нам једну далеко сложенију представу и тренд померања идеје духовника од монаха према парохијском свештенику. Исто тако, омогућили су нам увид у очекивања верника која имају према сопственим духовницима, као што су нам показала и одређени степен подозрења који један број верујућих има према њима.

Многи саговорници су у почетку сопственог религијског сазревања и боготражитељског пута имали духовника у неком манастиру, да би се касније за духовне савете обраћали свом парохијском свештенику.

> *Ја сам се својевремено исповедао код оца Петра Денковачког и Серафима Благовештенског. Исповедам се кад год осетим потребу за тим, код свог парохијског свештеника. Он познаје ситуацију, моју породицу. Кад имам искушења и не осећам се добро да би се причестио, ја одем и исповедим се. Не мора да буде непосредно пред причешће. Када осетим потребу – да сам некога узрозио, грешио, навукао нечији гнев, када се не осећам лагодно. То је моја припрема за причешће.* (Вељко 1970, Врањевшница)

Поред тога што се верници исповедају и причешћују код духовника који је парохијски свештеник, постоје и други начини комуни-

кације са духовником. Они су карактеристични за вернике чији духовници живе у манастирима који се често налазе на другом крају Србије или у некој од суседних земаља. Ти верници са својим духовницима комуницирају телефоном, а периодично практикују вишедневне боравке управо у овим манастирима проводећи време у монашкој обитељи и разговарајући са својим духовником.

Веома илустративни исказ који следи сведочи о специфичним формама односа верника и духовника, то јест о начину комуникације. Такође говори и о променама духовника, то јест особе којој се верник исповеда и са којом се саветује око важних религијских питања и тема:

> *Некад, када сам била млађа, имала сам духовника у манастиру Дечани. Дуго година смо одлазили доле, а кад нисам била у могућности да одем, ја онда седнем и напишем му писмо. Просто може и на тај начин да се исповеди или га позовем телефоном. Али, он се упокојио. После тога сам код игумана једног манастира одлазила, а сада имам свештеника код кога се исповедам у мојој парохијској цркви. Сад иначе више одлазим у моју парохијску цркву Светог Ђорђа. Немам ауто и не волим никог да оптерећујем да ме узме, да ме вози, да ме сачека. Мислим да је лепо ићи у своју парохијску цркву, просто се ту прати неки живот који се одвија у цркви.* (Зорица 1967, Крушевац)

Исказ једне од испитаница показује одређену врсту градације духовништва, то јест осећања које верници имају према свештеницима и монасима као двема различитим категоријама верских личности:

> *Мени је десет година био духовник патријарх Порфирије, а сада ми је шест година духовник отац В. Та нека веза која се створила између нас је, мислим да тако и треба да буде, овај… Монаси су неиде, наравно, доживели неке друге дубине, определили су се да изађу из овог света и да буду у манастиру и имају нека своја искуства, наравно, духовна, дубља. Али, то не значи да не може да вам духовник буде неки локални парохијски свештеник, јер је јако битно да тај свештеник, можда баш због тога, да зна који су наши проблеми (...) И, ви кад њему причате и када се исповедате или само разговарате, он зна – проживео је и то. И он је исто живео у том свету, има жену, децу, свашта ради, креће се, зна о чему мислим, не морате пуно да објашњавате да би вас разумео, а то какав ће*

*бити духовник, коī квалитета, заиста зависи од човека и од њеīовоī живота, и за чим је он траīао, и шта је сазнавао. А, ја сам Боīу неизмерно захвална што сам нашла оваквоī свештеника. Мислим да сам нашла баш по – духовника – баш по својој мери и ту је, стално је доступан, увек моīу да īа позовем, да дођем, да се исповедим и просто, направила се нека много блиска веза која мени заиста много значи, много.* (Драгана 1967, Нови Сад)

Претходни и наредни исказ испитанице која је годинама била везана за манастир Ковиљ, а потом прешла у парохијску цркву у Новом Саду дотиче се односа исповести код духовника у манастиру и код парохијског свештеника:

*Код њих је, рецимо, исповест била сасвим друīачија. Он (духовник, прим. аут.) има своју келију, ви дођете, свако уђе посебно, и ту сатима причаш, исповедаш. Било је много друīачије неīо овде. Сад свештеници немају ту моīућност да те приме на два сата на исповест, овај, не.* (Драгана 1967, Нови Сад)

Слично искуство исповести код парохијског свештеника, након година исповедања код духовника при неком манастиру, са нама је поделило још неколико испитаника:

*Раније, када нисам била толико при цркви више су ми били потребни ти разīовори са монасима јер ниси био толико утврђен у вери, ниси знао шта је. А, сад како си утврђенији и како си више у вери, како се причешћујеш, није ти то толико потребно јер знаш шта је исправно и шта је добро и знаш да је све у теби, да ли ћеш да живиш тим животом који је прави, истинит, који, какав је. Сада је све више на теби. Тако да се ја данас исповедам код парохијскоī свештеника.* (Јасна 1978, Београд)

*Некако по дефиницији су монаси мало више духовнији, али мој случај је да није тако. Ја се исповедам при цркви. Дефинитивно имате неких свештеника који су такви да ти не треба духовник поред њеīа. С те стране, формалне, исту благодат имају и исти посао раде, служе литурīију, сви су свештеници. А уверио сам се да и духовно нема разлике. У Билећи док сам био мени је свештенство и монаштво било једно те исто. Ту су и манастири близу, срећете сваки дан и свештенике и монахе. Све је то једно на неки начин.* (Никола 1984, Београд)

Иако се монаси и даље перципирају као „духовнији", дугогодишње искуство верника у Цркви и пракса исповедања довели су до тога да многи исповест, и целовито духовно руковођење, повере својим парохијским свештеницима. Са искуством у вери, као и са годинама религијског образовања и учествовања у црквеном животу, појединци имају све мање потребе за духовником схваћеним у традиционалном смислу. Ту улогу исповедника и саветника преузима парохијски свештеник, који врло добро познаје душу и карактер верника и са њим блиско сарађује у текућем верском животу.

Мали број саговорника данас нема духовника или се бар повремено не исповеда свом свештенику. Међутим, за већину њих, улазак у Цркву значио је поштовање великих постова и причешћивање. Исповедање је дошло накнадно са дубљим разумевањем смисла поста као и концепата греха и покајања. У већини случајева за то је заслужан или неко из блиског окружења верника или свештеник код кога се верник причешћивао. Следећи исказ осликава фазе постепеног уласка у веру као и прихватање животних недаћа као искушења и промисли Божје које појединца треба да ојачају у вери:

*Причестио сам се први пут за Божић 2011. Питао сам кума шта сад треба и он ми је рекао да треба да се исповедим. Каже то и није нека исповест, али боље и то него ништа. Чим ти мени кажеш није то то, ја одмах гледам шта јесте. И онда ја хоћу, кад већ заглазим у нешто, хоћу то да радим како треба. Поготову што сам ја постао део тога и плодови су се осећали. Све лепше и лепше сам се осећао, та благодат се увећавала и желиш да што исправније радиш то што радиш. И онда сам се тако распитивао. И дошао до свештеника, до оца Оливера. Чуо сам за њега, па сам полако кренуо код њега на исповест. И, онда су полако почеле да се дешавају ствари, лоше ствари у животу. Кад сам спознао где је спас где је лек, где је решење, тад су се и те ствари дешавале. Ја сам се обраћао оцу Оливеру који ме је спасао. Господ преко њега. Где ми је тачно говорио оно што је требало да ми каже - 'овај ко страда горе ће да се радује', 'ко је последњи овде први ће бити горе'. Те речи гађају директно у срце. Или 'у немоћи људској сила Божја се најбоље препознаје'. То су те неке ствари које су ме држале (...) Сећам се једном кад ми је рекао, нисам знао где се налазим, у том тренутку сам нешто јако лоше био и он ми је рекао: 'Само се ти држи Христа'. Ја нисам у том тренутку био свестан шта ми он то прича. Како ја да се чврсто држим Хрис-*

*та, ја не знам. У том тренутку ме је то држало у свему томе.* (Данило 1978, Београд)

Један део наших испитаника одувек се исповедао свом парохијском свештенику:

*Ја сам те среће да су ми духовници били парохијски свештеници. Па свештеник који ме крстио, отац М., покојни, је био феноменалан и заиста ме руководио. Тако да сам се код њега исповедио и причешћивао, па је онда на његово место дошао отац Велимир који је исто тако сјајан. Тако да, једноставно у том смислу, нисам имао потребу да имам неког другог духовника, мимо парохијског свештеника (...) Јер, овај, заиста верујем да исповест нам… исповедамо се пред Господом и требало би тако и посматрати да, једноставно, свештеник тај који је у суштини посредник између Господа и нас, али ипак то мора бити неко ко нас познаје.* (Бошко 1987, Нови Сад)

Истраживање на терену скренуло нам је пажњу на један специфичан однос изградње осећања блискости, али и дистанце, коју верници имају према сопственим исповедницима и свештеницима, то јест духовницима са којима улазе у разговоре, које бисмо могли да назовемо дубоким и значајним. Извесно је да би оцена исказа који следе била значајно другачија из перспективе свештеника или теолога. Међутим, нама као антрополозима сведочи о извесном степену „преговарања" или „трговини утицајем" и „представама о себи" коју сами верници предузимају у односу са сопственим духовником. Могло би се рећи да верници нису до краја "отворени" и искрени у сопственим исповестима и да тек треба да раде на својим верским идејама и уверењима, али нас је заинтригирала пракса тог "преговарања" као израз динамике и процеса сазревања, како појединца у вери, тако и односа са религијским функционерима.

Појединим верницима је веома важно да са духовником успоставе блиску везу како би у потпуности могли да се отворе пред њим и да исповеде све што желе. У ситуацијама када се не успостави такав однос, верник не осећа да је дошао тренутак да све исповеди. Потрага за духовником коме може да отвори душу некада може да траје и годинама. Верници понекад морају да разговарају са више свештеника док не пронађу неког кога ће сматрати својим духовником. Тешкоће са проналажењем духовника нарочито су присутне код особа које се тешко отварају пред другима и које први пут долазе на исповест:

Ја сам почео са оцем Милојком да се виђам и нисам осетио да могу да наставим са њим. И до сада немам неког духовника да ме познаје у душу. Имам потребу за духовником, али још нисам нашао. (Владимир 1979, Доња Црнућа)

Још један исказ сведочи о комплексним очекивањима верника од сопствених духовника или свештеника којима се исповедају:

*На жалост, немамо духовника. Волела бих да га имамо. Рекли су ми да има књижица како наћи духовника. Желимо да га имамо. Дуго сам бежала од исповести. Тешко се отварам. Посебно када су ми рекли шта треба да кажем, али сам се пре пар месеци отворила. То ми је мало проблем. Исповедила сам се код свештеника у једној цркви, а сада скоро код једног у Миријеву. Један је свештеник баш био формалан. Није ми се то допало, али је други био спреман да саслуша и дао ми је чак неки користан савет. Са другим сам имала баш разговор.* (Соња 1979, Београд)

Наредни цитат нарочито је сликовит по питању односа верника према исповести, и упућује на мешање категорија свештеника, монаха и духовника:

*Исповедам се. Код парохијског свештеника, где ми се намести, доста путујем. Смета ми исповест про форме. Свештеник ме пита да ли се кајеш за своје грехе, ја кажем кајем се и то је то. Не знам да ли сам се тада исповедио. Ја да се не кајем не бих ту ни дошао. Он ме пресече, не да ми да кажем због чега сам дошао. Ја волим кад ме неко издрнда. Први пут када сам се исповедио, осетио сам стварно да је исповест. Пребио сам једног типа, много сам га пребио и иако нисам био крив, нисам могао да се смирим. И дођем у Београд, у цркву видим попа, и исповедим се, али и кренем да се вадим: као нисам ја, а он ме изгрдио: шта ти мислиш да си ти тај да решаваш.... и после тога, као да ништа није било, а не оно душо и то је то. Време духовника је прошло. Имам случај једне познанице која има духовника и кога слепо слуша, ушла је у прелест.* (Жарко 1979, Београд)

Комплексан однос верника и духовника, као и (не)способност верника да се исповеди пред сваким свештеником посебно се види у исказима испитаника који не желе да се исповеде својим парохијским свештеницима како не би нарушили позитивну слику о себи.

Суживот свештеника, нарочито у мањим срединама, са својим парохијанима и испреплетаност социјалних и породичних веза и односа, ствара одређене баријере појединим верницима да искрено говоре о својим гресима. Испитаница из Старе Пазове је рекла да не жели да се исповеди свом свештенику:

*Не зато што им не верујем, не бих то. Пре можда човеку коїа не видим толико често. И то, нарочито. Они су… један свештеник је пријатељ породице у којој сам сада. Тако да...Сви су они људи. А, не верујем да би ме їледали кроз исту призму као до сада. Мени се свиђа како ме сад їледају и ја не бих то нарушавала.* (Милица 1996, Стара Пазова)

Насупрот становишту претходне испитанице, један испитаник је рекао да се треба исповедати у својој парохијској цркви јер тамо где те познају остаје најмање простора да нешто изоставиш или прећутиш:

*Док сам живео у Беоїраду, исповедао сам се у Вазнесењској цркви. Она ми је била близу фирме їде сам радио и ту сам помаїао и тамо су ме познавали. Ишао сам да се исповедам тамо їде ме људи познају, јер је најлакше. Ако одеш код некої монаха или свештеника који те никад није видео, можеш да му кажеш шта хоћеш, он те не познаје, он ће све да ти верује. Значи, у суштини, треба да идеш тамо, значи имаш своју цркву.* (Верољуб 1947, Крушевац)

Након пресељења из Београда, овај испитаник је почео да одлази у манастир који му је уједно био и парохијска црква и да код духовника тог манастира обавља исповест. Све врсте разговора, па чак и неформалне које су водили након литургија, како би отклонио неке унутрашње недоумице, сматрао је једном врстом исповести. Овај испитаник (који се у међувремену замонашио у манастиру на Косову и Метохији), је критиковао праксу честог причешћивања:

*Исповедам се, не баш толико редовно, али трудим се да релативно пристојно живим тако да у суштини и не причешћујем се превише често, као што је сада модерно. Када сам имао неку моралну дилему ишао сам код оца Дамаскина, или доле код оца Кирила на Косову. У суштини исповести су рашчишћавање дилема неких животних, а не неки опрост їрехова као у католичкој цркви.* (Верољуб 1947, Крушевац)

Као важно одредиште духовних трагалаца у одговорима наших испитаника (првенствено оних из Новог Сада и околине) често се помињао манастир Ковиљ. Ту је од почетка деведесетих година велики број младих долазио на недељне литургије. Тадашњи игуман манастира Ковиљ, Порфирије, био је духовник неколицине наших испитаника који су у време свог приближавања Цркви радије присуствовали литургији у манастиру, него у својој парохијској цркви. Један од често навођених разлога за то је била увереност људи да се у манастирима крије истинска духовност, као и да су монаси знатно позванији да се баве духовним вођењем од свештеника који су више оптерећени световним животом. Такође, испитаници су истицали свечанију форму литургије у манастирима. Временом је ова заједница толико нарасла и број људи који долазе на исповест постао толико велики да је и самим верницима постало јасно да је неопходно да потраже духовника на другом месту.

*Некако ме је то највише привукло, та нека прича о манастиру Ковиљ, уопште о томе шта су они тамо доживели, када су одлазили, и када су разговарали са, тада, оцем Порфиријем. Онда сам ја некако пошла са њима и кренула исто да практикујем што и они и то ми је негде било јако… Све, један нови свет. Мислим, вероватно сам негде чезнула за тим, ал' просто некако није нико могао да ми објасни шта је то, па сам то нешто пронашла тамо. Тако да сам неких десетак година ишла тамо (...) Сваке недеље је он беседио и давао нам поуке, упућивао нас, али увек нас је стишавао, као, 'немојте то да радите, није то... После ће то бити као бумеранг, вратиће се'. Тако да, нормално, сви смо хтели да покушамо, можемо ми то све, и тако... Али су на крају сви ти људи који су ишли тамо, видели шта заправо, која је то нека мера да буде све како треба. Да можеш да издржиш дуготрајно (...) Била је огромна, огромна заједница, која се повезала, мислим све су то нека кумства, пријатељства, и дан данас остала, сви се јако добро познајемо, тамо смо нешто доживели, велико, и то нас је негде спојило. До једног момента када је тамо заиста било превише људи, и пуно, пуно онако, почело је да долази из Београда, и тако. Па се наруши негде мир тих монаха. И онда је патријарх одлучио да, да кренемо у парохијске цркве и да мало они нађу неки мир. Па смо онда тражили овде по Новом Саду неку одговарајућу парохију. У прво време нисам успела пуно да се пронађем. Али, пре једно шест година сам некако дошла овде и ту сам се потпуно пронашла.* (Драгана 1967, Нови Сад)

Исказ испитанице, између осталог, сведочи о пракси да се појединац не везује искључиво за једног духовника коме се поверава.[20] Из перспективе једног дела наших саговорника, та промена је благородна, а неретко и практична, пошто вернике веома често уводи у нове литургијске заједнице и нуди им другачије димензије религијског припадања.

Одговори испитаника указују на динамичне промене у схватању улоге духовника, као и на разноврсне форме односа између верника и духовника. Ове промене рефлектују трансформацију традиционалног поимања духовника као монаха ка све већем значају парохијског свештеника. Захваљујући блискости и дубоком познавању живота верника, постаје кључни актер у свакодневној религиозној пракси.

Наратив о дуалности монашког и парохијског духовништва отвара простор за анализу емоционалне блискости и дистанце – аспеката који у суштини обликују однос верника према духовнику. Сведочанства истичу значај дубоког и личног поверења, које се постепено гради кроз време, често кроз процес тражења духовника који најбоље одговара индивидуалним потребама. Разноврсна искуства саговорника, од снажних емотивних веза до осећаја фрустрације због недостатка блискости, пружају важан увид у комплексност ових односа.

Ови увиди потврђују да духовништво није статична, већ динамична категорија, која се обликује у складу са животним околностима, емоционалном доступношћу свештеника и личним очекивањима верника. Овај процес прилагођавања и развоја односа са духовником нарочито је важан за разумевање како традиционални религиозни модели еволуирају у контексту савремених друштвених и религиозних изазова.

## 3.2. Утицајни духовници СПЦ у наративима црквених верника

Испитаници са којима смо разговарали као своје духовнике наводили су веома различите особе. Сви они су из домена православне теологије, почев од монаха пустињака, чија житија читају, и световних лица попут Достојевског, преко Николаја Велимировића, Јустина Поповића и патријарха Павла, па све до савременика међу монаштвом,

[20] Ова испитаница покренула је тему односа младих људи који су крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. века прилазили Цркви, настојећи да се повежу са духовником у манастиру. Према њеним речима, као и према сећању других испитаника, многи су у почетку имали недовољно промишљен приступ, будући да су у свакодневном животу покушавали да практикују модел аскетског живота примеренији монашком него мирском начину живота.

парохијских свештеника код којих се исповедају, па чак и црквених личности активних на друштвеним мрежама. Све то нас упућује на схватање да нема јасног консензуса о формалним захтевима које духовник треба да испуњава. Битно је да надахњује вернике и помаже им да разреше личне духовне недоумице и проблеме.

На основу одговора испитаника на питање „Ко су истакнути духовници СПЦ?", они се могу сврстати у две групе: прва обухвата оне са којима су испитаници остварили контакт посредно, путем њихових књига, а у скоријем периоду и путем друштвених мрежа; друга група су духовници са којима су испитаници остваривали директан контакт. Међу именима из прве групе издваја се владика Николај Велимировић (1880–1956) чије су књиге крајем деведесетих, а нарочито двехиљадитих, спадале у најчитанију духовну литературу међу пробуђеним верницима.[21] Његове књиге попут *Молитве на језеру* (1922), *Небеске литургије* (2002), *Кроз тамнички прозор* (1996) подсећале су на значај молитвеног живота, али и хришћанске вредности попут љубави, милосрђа, смирења, праштања и искреног покајања, а *Охридски пролог* (1926) многима је служио као практични подсетник о животу светих, са духовном поруком за сваки дан:

> *Мени је најближи свети владика Николај Велимировић. Његова дела. Читам* Охридски пролог. *Значи, за наредни дан да видиш ком је светитељу посвећен наредни дан, коме је посвећен празник. Имаш поуке, ова созерцања. Све то што је практично неки духовни водич кроз живот. (...) Ја не волим ту филозофију код теолога, не волим. Волим чисту и једноставну веру. И размишљање.* (Иван 1973, Београд)

Књиге владике Николаја врло често су „почетна литература" са којом се верници на разумљив начин упознају са православном духовношћу. Поред њих, ту су и књиге у којима се помиње владика Николај, попут књиге *Монах Калист* Миливоја Јовановића. Реч је о једној од првих масовније читаних духовних књига још током осамдесетих година прошлог века, која нуди дубок увид у унутрашње борбе, аскетски живот и молитву. Ова књига је и данас изузетно читана међу верницима свих генерација:

[21] Поред неспорне важности коју су његова дела имала на духовну обнову појединаца, дела попут *Религија Његошева* и *Српски народ као Теодул* наглашавали су духовну и историјску мисију српског народа.

*Ја ниједну књигу нисам прочитао до* Монаха Калиста *у животу свом. Ни једну. Ни лектиру. До те књиге. Мене то уопште није занимало, мене учење и школа никад није занимало, увек сам био на улици, спорт, друштво и тако. И онда кад ми је кум дао ту дебелу књигу, стајала је скоро годину дана. И тек после скоро годину дана, ја реко хајд' да узмем да је прочитам. Ја кад сам почео да читам нисам могао да станем. После кренеш.* Житије светих *може да се чита. Пауке. Девојка и ја одемо на Ускршњи сајам и купимо 10–15 књига. Само сам ређао, или на препоруку. Али од када сам почео да читам* Монаха Калиста *више нисам престао да читам. Ја ту књигу кад сам почео да читам, то је у мени тако разгорело значи, ја сам је читао са сузама. Ја сам читао и плакао. Ја не знам шта се дешава. То је књига о православном монаху, духовном чеду светог Владике Николаја. Књига се чита у једном даху, за један, два дана. И то је разгорело то унутра, у мени. Јер свако од нас ко је крштен, свако има тај пламичак. Добили смо Духа Светога и он у нама гори. И питање је само на који ће начин Бог да утиче на тебе да ти то разгори и у којој мери.* (Данило 1978, Београд)

Међу нашим испитаницима дела аве Јустина Поповића такође су била врло читана. Његов утицај на читаоце у време ревитализације православља у Србији изузетно важан, о чему сведочи исказ саговорника:

*Почео сам да читам разне књиге: Достојевски, владику Николаја, али Јустина када сам читао, тресао сам се. Он је посебно утицао на мене. Схватио сам после јоге, трансценденталне медитације... Почео сам да купујем Хиландарске преводе* – Старац Силуан, *тада сам имао 27–28 година. Онда сам схватио да нисам ни Свето писмо прочитао.* (Милован 1968, Горњи Милановац)

Духовна литература се обично чита на препоруку неког из окружења или самог духовника. Међутим, неки искази показују да није увек лако читати препоручене књиге:

*Отац Оливер ми је рекао у почетку да купим старца Порфирија, њу кад прочитам да дођем код њега на исповест комплетно од детињства. Међутим, ја ту књигу нисам прочитао. Није ми била привлачна. Била ми је јако дебела. У принципу кад нешто не иде ти не читаш, али углавном су то биле лаичке књиге. Ја питам да*

*ли је књига лагана за читање, да није нека аскетска или теолошка филозофија.* (Данило 1978, Београд)

*Наручио сам* Добротољубље. *Међутим то, очигледно… није ми још тренутак, јер никако да ми стигне. Чекам већ годину дана, а у међувремену сам набавио у Храму Светог Саве тако да сам… Сад ме интересују ти неки старији, да кажем свети оци првобитни, у смислу шта је то заиста што је првобитно било прописано, а шта је то што је касније надограђено. Е, сад ту треба бити опрезан. Ја се увек сећам оца Миленка кад сам му споменуо, не знам тачно коју књигу хоћу да читам, па је он рекао – Немој! Јер, проценио је у том моменту, бојао се да ћу покушати да примењујем те неке ствари, а да нисам способан за то.* (Зоран 1987, Нови Сад)

Сличан пример упућивања или одвраћања верника од читања захтевне литературе која подразумева одређену духовну и филозофску зрелост, без које верник врло лако може да уђе у *прелест*,[22] налазимо и у наредном исказу:

*Сад си ме подсетио. Исто са њим, кад сам, овај, чак нисам ни изразио жељу да читам, него смо овако поменули у разговору ту „Лествицу" и он – није то. И дан-данас, то има већ сигурно 15 година, ја нисам узео да то прочитам.* (Милош 1987, Нови Сад)

Од саговорника смо чули да се ослањају још на дела Св. Јована Кронштанског, Св. Јована Лествичника, Св. Серафима Саровског, патријарха Павла, Никодима Будисављевића, Владете Јеротића, као и монаха из Хиландара:

*У почетку сам читао старце, рецимо старац Пајсије, Порфирије, а онда највећи утицај је овај Серафим Роуз, који сам прочитао. Од њега сад сам се више заинтересовао за древне свете оце. Читам сад* Невидљиву борбу *која негде може да се подведе под то.* (Милош 1987, Нови Сад)

*Исто тако ме је привукао професор Владета Јеротић. Њега сам читала и ишла на његова предавања и мислим да је он за почетника и за улазак у веру феноменалан. Наравно, уз оца Тадеја и та светоотачка литература – Николај и Јустин Ћелијски од наших.* (Слађана 1978, Београд)

[22] Термин *прелест* се најчешће користи за духовну обману или заблуду.

*Ја, пошто јако, овај, имам проблем са пажњом, да кад читам, да мора да ми буде јако занимљиво, и онда више волим да читам те неке ствари - Старац Порфирије, Пајсије... Ево у последњих година, она књига* Несвети, а свети. *То је мени… Ја то препоручујем свима, јер ја мислим да је то књига која је и за нашег владику, који је доктор теологије и за неку бабу која дође у цркву.* (Немања 1989, Нови Сад)

Ипак, много конкретније и у складу са традиционалним схватањем духовника као религијске фигуре која кроз „живу реч" руководи духовним сазревањем верника и служи му као одређена врста „светионика", наши саговорници су навели низ старијих јерарха и монаха СПЦ. Они су почев од краја седамдесетих година, па све до друге деценије новог миленијума, око себе окупљали велики број верника пленећи сопственим знањем и посвећеношћу православљу и Богу.

Међу утицајним теолозима и духовницима свакако треба издвојити митрополита црногорског Амфилохија Радовића (1938–2020) епископа захумско-херцеговачког Атанасија Јевтића (1938–2021), епископа рашко-призренског Артемија Радосављевића (1935–2020).[23] Они се сматрају значајним духовним ауторитетима у посматраном периоду захваљујући којима је обновљена верска инфраструктура, манастирске обитељи и духовни живот унутар њихових епархија. Сваки од њих се, поред духовних, често дотицао и савремених

[23] Свети архијерејски Синод СПЦ је 2010. године привремено разрешио епископа Артемија од управљања епархијом рашко-призренском, а Свети архијерејски сабор СПЦ га је недуго након тога разрешио и умировио. Исте године му је одузет епископски чин након чега је враћен у чин обичног монаха. Године 2015. је изопштен из СПЦ. Његов пример изузетно добро одражава однос који *духовна чеда* (укључујући и монаштво) имају према свом *духовном оцу*. Стотинак монаха и монахиња СПЦ следило је владику Артемија као свог духовног оца у време раскола, а десет година касније, на сајту Епархије рашко-призренске у егзилу, објављен је текст у коме се између осталог наводи подршка духовних чеда владики Артемију: "...највећи број братије је смогао снаге, послушао глас савести и покренуо се за својим Оцем, са потпуним поверењем, знајући коме су поверовали. И као некад Симон из Кирине, трудили се да се нађу уз свог Оца и припомогну му у ношењу његовог нимало лаког крста. Мада, истини за вољу, бранећи Владику, бранили смо и сами себе, јер је нама његова помоћ била и јесте неупоредиво потребнија. Имали смо пред собом истинског слугу Божјег који због своје верности Христу страда и ваљало је да му са своје стране послужимо и нађемо му се у његовим невољама које трпи и које ће тек имати да претрпи Христа ради". Навод је преузет са https://www.eparhija-prizren.org/sematizam-eparhije-rasko-prizrenske-u-egzilu-2010-2020-2/ (приступљено 2. јануара 2025).

друштвених питања.[24] Епископ шабачки Лаврентије (1935–2022) је истакнут као важна личност која је допринела обнови интересовања и популаризацији дела Николаја Велимировића у Србији у време социјалистичке Југославије. Његовим залагањем пренете су мошти владике Николаја Велимировића 1991. године из САД у манастир Лелић. У подножју Соко града подигао је манастир Соко. У њему се сваког лета организује међународна манифестација „Моба". Њен циљ је упознавање, дружење и духовни разговори са српском децом из дијаспоре.

Старац Тадеј Витовнички (1914–2003) такође је био један од најпоштованијих духовника током деведесетих и почетком двехиљадитих година. Манастир Витовница, чији је био игуман, постао је важна дестинација бројних верника и поклоника који су свакодневно посећивали овај манастир како би им разговор са њим помогао у превазилажењу духовних и егзистенцијалних криза. Његова књига *Какве су ти мисли, такав ти је живот* (2002) инспирисала је бројне вернике да потраже смирење у оквиру православља:

> *Када још нисам била при цркви неко ми је препоручио оца Тадеја и стварно је супер. То је прва књига* – Какве су ти мисли такав ти је живот *коју сам прочитала и која ме је променила доста. Апсолутно. Он је тај који ме је привукао вери путем књига.* (Милена 1978, Београд)

Изузетно важне личности, мада не толико познате широј јавности као старац Тадеј, били су и отац Јулијан Студенички (1918–2001), о. Пајсије из Прохора Пчињског (1957–2003), о. Лазар из Острога (1948–2000) и други. Молитвени живот оца Јулијана, његова преданост и духовни рад подстакли су бројне појединце да се окрену вери током новог таласа интересовања за православље крајем 20. века. Био је узор верницима и младим монасима који су долазили у Студеницу. Његов утицај на конверзију нарочито истичу они који су се декларисали као атеисти и који су манастир Студеницу посећивали као

[24] Владика Атанасије је имао значајну улогу у обнови црквеног живота на простору Херцеговине након ратова деведесетих година. Његова мисионарска улога је укључивала честа гостовања на трибинама и у медијима, а његови радови о еклисиологији, христологији и православној духовности имали су велики утицај на теологију СПЦ. Са друге стране, владика Артемије је био суочен са бројним изазовим на простору Косова и Метохије где је интензивно радио на обнови манастира, привлачећи нове монахе и вернике.

културно-историјско наслеђе, а не из верских разлога. То показују и искази неких испитаника:

*Један трајан утисак је не мене оставио разговор са тадашњим игуманом Студенице - оцем Јулијаном. У том разговору сам можда први пут осетила једну снажну благодат са једног светог места. Можда је то благодат која је дошла од тог човека.* (Марина 1964, Београд)

*Док нисам упознао Јулијана из манастира Студеница, нисам се стидео да кажем да не верујем у Бога. То ми је било нормално. Али, након разговора са њим, нисам био сигуран у то. Схватио сам да постоји нека виша сила.* (Мирољуб 1949, Крушевац)

Поред њих ту су и монаси у манастирима у које одлазе неколико пута током године, или светаца и пустињака из прошлости чије књиге или житија читају и у којима проналазе мудрост и савете који им помажу у духовном узрастању. Наши саговорници на терену су, као посебно важне духовнике, истакли пре свега свештенике у својим срединама. Њима се исповедају и са њима се саветују око текућих питања у важнијим или нешто мање значајним животним околностима и моментима. Саговорници су нам навели имена својих свештеника са којима се консултују у вези са постом, којима се исповедају, са којима се саветују о важним животним питањима. Они су врло добро упознати са њиховим породичним и животним околностима, који их упућују и на традиционално схваћене духовнике који се налазе у манастирима. Заправо, сами саговорници су нам указали на постојање „тренда" по коме улогу духовника све више преузимају парохијски свештеници. Они са својим парохијанима пролазе кроз најразличитије теме – од личних и породичних, преко етичких и филозофских, до теолошких и есхатолошких.

## 3.3. Свештеници на интернету и интернет духовништво

Као релативну новост у схватању односа верника и духовника, испитаници са којима смо разговарали истакли су да прате неке од канала на друштвеним мрежама који емитују беседе, проповеди, духовне поуке или савете свештеника и монаха попут оца Предрага Поповића, оца Гојка Перовића, Рафаила (Бојевића) игумана манастира Подмаине, монаха Арсенија из манастира Светих апостола Петра и Павла у Рибници, Милоша Весина и друге:

*Ја лично доста предавања гледам на Јутјубу, што имају духовници, да. У суштини то доста гледам. Ту сам донекле и оформио како, зашто је брак битан, како треба живети, зашто, мислим, нико не каже да ви сад треба да будете у калупу и да се затворите, и да - можете ви да одете и на море, да живите нормално, само је поента да се не иде из неке крајности у крајност, да будеш нормалан човек како можеш.* (Милан 1997, Стара Пазова)

Свештеници и монаси путем Јутјуба остварују прилично јак утицај на ставове и понашање верника.

Почетак новог миленијума и употреба интернета у манастирима донели су новине у комуникацији са верницима, а пионир у томе је свакако био о. Гаврило (1944-2017), искусни светогорски монах који је од средине осамдесетих година 20. века обнављао манастир Лепавина (Хрватска) и био његов игуман.[25] У време када су бројни монаси још увек избегавали употребу компјутера и интернета у манастирима, сматрајући, делимично из личног отпора према новим технологијама, а делимично из уверења да јој није место у манастирима, о. Гаврило је препознао значај модерних технологија у ширењу „речи Божје“ и духовних поука. Из данашње перспективе, када постоји огроман број православних сајтова и форума, када већина свештеника (па и попадија), игумана, епископа, укључујући и патријарха СПЦ, имају налоге на друштвеним мрежама или Јутјуб канале, делује готово нестварна чињеница да је пре само две деценија на интернету било тешко пронаћи текст о православном хришћанству на српском језику.[26]

Управо је о. Гаврило препознао тај празан простор и потребу да се он испуни како самим текстовима, тако и интерактивном комуникацијом са верницима.[27] „Духовна трибина” је била осмишљена тако

[25] Више о онлајн активностима манастира Лепавина видети у Radulović & Kovač 2016.

[26] Почетком двехиљадитих година недостатак сајтова са верском тематиком био је одлика већине православних цркава. У то време су почели да се појављују и први руски православни сајтови (Badovinac 2020, 31).

[27] Након покретања сајта манастира Лепавина, на њему су објављени бројни верски тесктови и фотографије верске тематике. У оквиру сајта постојао је и посебан блог „Светогорско наслеђе” на коме су објављивани текстови о Светој Гори. Нешто касније покренуо је „Духовну интернет трибину” која је била замишљена као „виртуелни округли сто”, где је свакодневно постављао духовне теме за разговор. Са напретком технологије, започео је рад интернет онлајн радија „Радио Благовести” где су првобитно емитовани духовна музика и духовне проповеди, а касније и бројни други садржаји (више у Badovinac 2020, 31–32).

да су људи из читавог света могли да присуствују онлајн, да поделе своје недоумице и поставе питање о. Гаврилу, да поделе лична искуства или говоре на различите духовне теме. Захваљујући томе, овај јеромонаха је постао  први интернет мисионар под окриљем Српске православне цркве чијом заслугом је огроман број атеиста и агностика по први пут почео да размишља о свом присуству литургији или причешћу. У комуникацији са верницима користио је Скајп, мада су му се верници, из свих делова света, обраћали и преко Фејсбука.[28]

Његов утицај међу верницима је из године у годину растао толико да је манастир Лепавина постао важна дестинација бројних поклоника са простора бивше Југославије. Они су долазили како би се поклонили пред иконом Мајке Божје Лепавинске, али пре свега због духовних разговора са о. Гаврилом. Овај „интернет духовник" или „виртуелни духовник", како су га многи називали, пружао је велику утеху болеснима од најтежих болести који су захваљујући њему почели редовно да посте и да се исповедају. Захваљујући константном залагању о. Гаврила сајт манастира Лепавина је једно време био најпосећенији сајт православне тематике на српском језику.[29] Пионирски подухват о. Гаврила отворио је врата многим другим монасима и свештеницима који су почели да користе Јутјуб и друштвене мреже како би се приближили верницима.[30]

Значајну промену у начину мисионарења, а самим тиме и у доживљавању духовништва од стране самих верника, донела је појава и популаризација Јутјуба и Фејсбука, двеју друштвених мрежа преко којих се у последњих десетак година највише делио видео материјал са религијским предзнаком. Појава тих мрежа, као и отварање званичних канала појединих манастира, цркава, а на послетку и конкретних свештеника, отворила је простор за један сасвим нови и интензиван начин комуникације верника, монаштва и клира. Појединци остављају сопствене коментаре, поздраве, али и најважније,

[28] Разговори које је водио са верницима путем ових платформи објављени су у двема књигама (Vučković 2009; Vućković 2010): *Духовни разговори 1: вођени преко програма Скајп* и *Духовни разговори 2*.

[29] Статистички подаци о посетама сајта на месечном нивоу показали су да је било по неколико хиљада посета и на стотине хиљада и милиони учитаних страница лепавинског сајта (према Badovinac 2020, 243–244).

[30] О значају залагања и постигнутом успеху о. Гаврила у „интернет духовништву" сведочи и позив за учешће на Првој конференцији о дигиталним медијима и православној пастирској бризи (1st International Conference on Digital Media and Orthodox Pastoral Care) у Атини 2015. године.

постављају питања, износе сопствене недоумице и траже савете од људи који управљају тим страницама.

Видљивост свештеника и монаха који дају практичне духовне савете путем интернета значајно је порасла за време пандемије вируса COVID-19. Њихови профили су и након овог периода наставили да расту и бележе велику посећеност.

У том светлу, посебно се издваја рад о. Предрага Поповића, свештеника који од 2018. године служи при цркви Светих апостола Вартоломеја и Варнаве у Великој Плани. Његове активности на свим друштвеним мрежама, укључујући и Јутјуб где канал покреће крајем 2019. године, Инстаграм, Тикток, Фејсбук, па чак и Вибер, вртоглаво расту након фебруара 2020. године, када заједно са два парохијана пешице креће од Пожаревца пут Острога: „како би дао подршку браћи и сестрама у Црној Гори у одбрани светиње и како би измолио Острошког Чудотворца да васкрсне и српски народ у Србији."[31]Отац Предраг је медијску пажњу искористио на изузетан начин претварајући своје профиле на друштвеним мрежама у мисионарске канале на којима се могу пронаћи најразличитије теме, од упута о аутентичном значењу и пожељном начину прослављања верских празника, преко историјских поука о страдањима српског народа, до критике и забране гостовања хеви метал бендова у Србији. [32]

Неколико наших саговорника навело је оца Предрага Поповића као важну особу, или као духовника, од које примају верске поуке, кога помно слушају и прате у саветима о породици, браку, васпитању деце, празновању празника, као и тумачењу Светог писма и светоотачких текстова. Један исказ посебно повезује оца Предрага са великанима СПЦ:

> *Пратим, ево, стално се укључујем на Јутјуб канал и отац Предраг Поповић на пример. Он је свештеник и има своју неку визију и доста се подударамо зато што смо у оваквој средини, да кажем, средини сеоској, сеоско-урбаној средини и већином теже да иду у градове, веће, људи, тако да бледе та, да кажем, осећања. Али мени ето некад, као човек што телесно ожедни и огладни, тако и ја имам потребу да заиста чујем… И кад видим неки цитат напи-*

[31] https://otacpredrag.com/ko-je-otac-predrag-popovic (приступљено 11. јануара 2025).

[32] Отац Предраг Поповић је аутор две књиге: *Мисионарски дневник* у издању аутора из 2023. године, као и *Почуј ме сада* из 2024. године, такође у издању самог аутора.

*сан, некоī нашеī великана, духовника и што кажете, мало пре сте рекли патријарх Павле или отац Николај, стварно човеку ожедни душа тим неким и беседама и стварно треба човек да практикује.* (Филип 1978, Бегаљица)

Сличан, афирмативан исказ добили смо од другог саговорника:

*Псалтир редовно читам, не сваки дан. Кренем да читам и када īа прочитам онда īа оставим. Волим владику Николаја, он има доста паметних ствари да каже. Слушам предавања светих отаца, на Јутјубу и оноī Предраīа Поповића. Он је мени цар. Уме да пренесе људима, да не држи предавање, неīо да пренесе шта треба. Начин на који то ради је фасцинантан.* (Предраг 1970, Београд)

Отац Предраг Поповић слови за „најпознатијег свештеника"[33] у Србији. Интересантно је да се око њега окупља све више људи који га, према сопственим речима доживљавају као истинског духовника, који је за разлику од монаха, приступачнији и пријемчивији. Још интересантније, отац Предраг је познат као један од ретких свештеника који има довољно храбрости и самопоуздања да чита молитве за истеривање демона.[34]

Једнако присутан на друштвеним мрежама, пре свега на Јутјубу, Фејсбуку и Инстаграму јесте отац Рафаило (Бољевић), игуман манастира Подмаине. Видео клипови и исечци из његових проповеди и јавних наступа привлаче изузетну пажњу због начина на који се обраћа верницима и непосредности у његовим интерпретацијама Светог писма и теологије уопште. На званичној Јутјуб страници манастира, која је отворена 2013. године, постоји близу три хиљаде видео клипова, преко четдесет и пет хиљада пратилаца и преко осамнаест милиона прегледа.[35] Такође, манастир има своју званичну интернет презентацију, Фејсбук и Инстаграм профил, као и Вибер групу. Оно што оца Рафаила смешта у фокус јавности јесу његове беседе и проповеди које се тичу модерног света и начина живљења у њему, изазовима које савремена култура ставља пред вернике.

[33] https://www.opanak.rs/negujmo-svetinju-braka-otac-predrag-popovic/ (приступљено 11. јануара 2025).

[34] https://otacpredrag.com/otac-pedja-i-djavo/arhive/376 (приступљено 4. јануара 2025).

[35] https://www.youtube.com/@БеседеПодмаине (приступљено 6. јануара 2025).

Говорећи о оцу Рафаилу, један од наших саговорника је скренуо пажњу на схватање разлике између свештеника, исповедника и духовника која се полако успоставила међу верујућим људима у Србији:

> *„Постоји, ето, отац Рафаило, коїа заиста ценим, поштујем, слушам и то просто духовник јесте. Неки индивидуални ниво и мање-више се практично, ако би їледали строїо, све своди на исповеднике у том неком смислу. Мислим, ја оца Велимира сматрам духовником, али духовник у том неком смислу, је ипак нешто другїачије. Сад људи сматрају да не можете ништа да урадите без духовника. Духовник да бди над вама 24 часа и тај неки монашки тип и нажалост делује ми да данас ипак немамо духовнике*“. (Ненад, 1987, Нови Сад)

Готово увек, уз оца Рафаила, наши испитаници су спомињали и монаха Арсенија (Јовановића), који је од 2017. године игумана манастира Светих апостола Петра и Павла у Рибници. Монах Арсеније је широј јавности најпознатији по књизи *Боїи и рокенрол* и као водитеља више емисија на Радију Светигора, али његово присуство у медијима квалификује га за још једног од „интернет духовника“ чије се проповеди, беседе и службе марљиво прате. Званична Јутјуб страница манастира отворена је 2018. године, има преко педесет хиљада пратилаца, нешто преко пет стотина видео клипова и око десет милиона прегледа.[36] Такође, манастир има и своју Инстаграм и Фејсбук страницу, а монах Арсеније је активан и на мрежи Икс. Његове беседе обухватају теме од исповести, покајања и греха, преко православне психотерапије, очајања, слободе, црквеног венчања и литературе коју треба читати у тренуцима психичке кризе, па све до јоге и ратовања информацијама, политичких и актуелних друштвених тема.

Индикативно је да оба игумана и монаха, Рафаило и Арсеније вуку корене из једног световног, *мирјанскоїи* уметничког миљеа, да имају дубоко искуство духовног истраживања и кретања кроз историју идеја, како филозофских, тако и религијских. Њихов културни капитал, уз монашки и религијски, јесте оно што их верницима представља као изузетно релевантне и ауторитативне, као особе чији суд о савременим начинима живљења и модерним погледима на свет нарочито вреди. Та врста представе од њих ствара једну посебну вр-

[36] https://www.youtube.com/@manastirribnica (приступљено 4. јануара 2025).

сту „виртуелних духовника", старaца чија је мудрост онлајн доступна свима који су заинтересовани.

Саговорници су посебно истицали и име свештеника Гојка Перовића, некадашњег ректора Цетињске богословије, као важног беседника чије духовне поуке добијају преко друштвених мрежа. Његово присуство у медијима и јавни ангажман заостају за претходно наведеним примерима, али то не умањује значај који му придају наши испитаници:

> *Ја слушам на Јутјубу јутарњу, вечерњу. Укључим док нешто радим оца Гојка Перовића у задње време. Значи, врађам, врађам, врађам, слушам њега. Он ми некако најприближнији. Свакодневно те научи како, иде простим речима.* (Александра 1970, Пријепоље)

Посебну пажњу треба скренути на Андреу Кереш, која од 2021. године стоји иза Инстаграм профила „Вероучитељка".[37] Она је дипломирани богослов и инфлуенсерка која руководи страницом замишљеном као увод у православље са акцентом на исповести, посту, редовном причешћивању и објашњавању концепта греха из угла православног телога и сл. Њена страница има скоро три стотине постова и близу сто педесет хиљада пратилаца, а ради са благословом патријарха Порфирија, првог српског патријарха са профилом на мрежи Инстаграм отвореним 2021. године.

Напокон, истакнут је и Инстаграм профил владике Григорија, епископа Диселдорфског и немачког, који има више од три стотине педесет објава и преко две стотине седамнаест хиљада пратилаца. Много важније од тога, владика Григорије је особа која се осим о верским питањима, једнако оглашава о друштвено-политичким темама и проблемима, што најчешће изазива изузетну пажњу јавности.

## 4. ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

У контексту добијених одговора могу се издвојити представе духовника које одражавају две фазе у периоду ревитализације религије. У првој фази, која је трајала до почетка новог миленијума, духовник се перципира као фигура која представља духовни узор и поседује животну мудрост проистеклу из аскетског живота. Иако у телевизијским и радио емисијама гостују професори Богословског факултета и истакнути представници СПЦ, опсег тема о којима говоре у

[37] https://www.instagram.com/verouciteljka/ (приступљено 11. јануара 2025).

јавности се мање тицао практичних верских савета, а много више националних и политичких питања. Са жељом да дубље уђу у веру и да на адекватан начин практикују пост, молитву, исповест и друго, верници проналазе духовнике у манастирима СПЦ. Бројни су примери да су породице, као и групе пријатеља, заједнички одлазиле код духовника у манастир Витовницу, Прохор Пчињски, Ковиљ, Сопоћане и у друге. Захваљујући духовним поукама које су добијали, многи појединци су у време опште друштвене кризе и губитка смисла, враћали фокус на темељне хришћанске вредности попут љубави, наде, покајања, саосећања. Духовници су служили као учитељи вере у време кад је црквено издаваштво још увек било слабо развијено, веронаука још увек није уведена као наставни предмет (мада је спорадично организована при парохијским домовима од средине деведесетих година), а црквена гласила скоро да нису постојала. Многима су помогли да разумеју разлику између важности вечног и непролазног (Бог, Вакрсење, Царство Божје, итд.) и пролазних (овоземаљских) брига и прохтева.

Током истраживања показало се да саговорници који су имали духовника при неком манастиру издвајају неколико важних одлика "доброг духовника": да прати световна и духовна узрастања верника, да инспирише на духовно трагалаштво, даје адекватне духовне поуке за различите врсте искушења, даје савете за молитву („молитвено правило"), даје благослов за неке животне одлуке (нпр. монашење) и, ређе, да поседује дар прозорљивости. У тој првој фази број исповести код парохијских свештеника био је далеко мањи него код духовника при манастирима. Међутим, у другој фази, са порастом броја образованог свештенства и смањењем броја старац и духовника при манастирима СПЦ током последње две деценије ова пракса се у великој мери изменила. Пораст образовног нивоа свештеника и њихов константан рад на терену довели су до формирања компактних парохијских заједница широм Србије, у шта смо имали прилику да се уверимо током истраживања. Припадници парохијских заједница имају висок ниво поверења у парохијске свештенике које сматрају својим духовницима. Код њих се исповедају, представљају им важан ослонац у духовном животу, значајни су им партнери у интелектуалној размени о различитим теолошким и филозофским питањима. Ова група верника цени близак однос поверења који успостављају са својим свештеницима, а истовремено се ослањају на њих и за разјашњавање крајње практичних недоумица и проблема са којима се сусрећу у свакодневном животу. За ове

вернике, свештеници не представљају само духовне ауторитете, већ и учитеље који им помажу да разумеју и примењују верска учења.

Остао је мали проценат оних који и данас разликују улогу *испо-ведника* (коме се исповедају и који им чита разрешну молитву) и *духовника/духовног оца* који прати њихов духовни живот и који има улогу психолошког и духовног саветника. То су, углавном, верници који су на почетку свог црквеног живота имали духовника у неком манастиру. Њихова концептуализација духовника у извесном смислу се разликује од оне коју имају конвертити који су пришли Цркви у последњих десет до двадесет година када је ова пракса увелико престајала.

Потрага за духовношћу у наративима наших испитаника представљена је као индивидуални и веома личан пут, као континуирани лични рад на сопственом усавршавању и дубљем разумевању духовних и верских питања. За многе испитанике, духовник није био само особа која се бави верским обредима, већ неко ко има и практичну улогу у њиховом духовном животу, ко их води, подржава и саветује на путу ка личном и духовном усавршавању.

Промена у разумевању и пракси духовности показује да се религиозни модели мењају како би одговорили на захтеве модерног доба. Уводе се нови начини духовног изражавања, било кроз технолошке платформе, било путем личног односа са духовним вођама или кроз иновације у начинима верског образовања и комуникације. Ова константна адаптибилност у складу са потребама друштва, чини да религија остаје жива и релевантна за нове генерације верника.

## Литература

Anđelković, Biljana. 2021. *Poklonička putovanja: antropološko istraživanje predstava o manastirima srpske pravoslavne crkve kod poklonika na početku 21. veka.* Doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu.

Bakić-Hyden, Milica. 2014. „Religija i religijski autoritet u doba sekularizma i globalizacije – neke implikacije na Balkan." U *Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i vice versa*, *Zbornik Etnografskog instituta SANU 30,* ur. Aleksandra Pavićević, 19–37. Beograd: Etnografski institut SANU.

Blagojević, Mirko. 2003a. „Religijska situacija u SR Jugoslaviji: Revitalizacija religijskog ponašanja i verovanja." *Teme 27(3)*: 411–436.

Blagojević, Mirko. 2003b. „Religijska situacija u SR Jugoslaviji od kraja 80-tih do početka novog veka." *Teme 27(4)*: 525–552.

Blagojević, Mirko. 2006. „Savremene religijske promene u Srbiji i proces integracija u Evropu." *Filozofija i društvo 29*: 95–111.

Blagojević, Mirko. 2009. „Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: Stvarnost ili mit?." *Filozofija i društvo 20(2)*: 97–117.

Đurić, Vladimir. 2014. „Pravni položaj crkava i verskih zajednica u Republici Srbiji u svetlu odluke Ustavnog suda." *Crkvene studije* 11: 437–453.

Flere, Sergej & Aleksandar Molnar. 1992. „Avtoritarizem, etnocentrizem in retrodicionalizacija." *Družboslovne razprave 9(13)*: 5–14.

Grujić, Radoslav. 1923. *Srednjovekovno srpsko parohijsko sveštenstvo*. Skoplje: Štamparija i knjigoveznica „Stara Srbija".

Kalezić, Dimitrije M. (ur.). 2002. *Enciklopedija pravoslavlja*. Beograd: Savremena administracija.

Klimova, Julia. 2011. "Pilgrimages of Russian Orthodox Christians to the Greek Orthodox monastery in Arizona." *Tourism: An International Interdisciplinary Journal 59(3)*: 305–318.

Kuzmanović, Bora. 1998. „Retradicionalizacija političke kulture – društvena kriza i raspad Sistema kao pokretač retradicionalizacije". U *Fragmenti političke kulture,* ur. Mirjana Vasović i dr., 257–285. Beograd: Institut društvenih nauka – Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.

Lazić, Jelena, Goran Marinković, Milan Trifković & Žarko Nestorović. 2016. „Analiza procesa restitucije na primeru verskih zajednica u opštini Subotica." *Zbornik radova Građevinskog fakulteta* 29: 163–173.

Malešević, Miroslava. 2005a. „Opravoslavljenje identiteta srpske omladine." *Glasnik Etnografskog instituta SANU LIII*: 135–151.

Malešević, Miroslava. 2005b. „Tradicija u tranziciji: U potrazi za 'još starijim i lepšim' identitetom". U *Etnologija i antropologija: Stanje i perspektive, Zbornik EI SANU 21*, ur. Ljiljana Gavrilović, 219–234. Beograd: Etnografski institut SANU.

Malešević, Miroslava. 2006. „Pravoslavlje kao srž 'nacionalnog bića' postkomunističke Srbije". U *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu u Srbiji i Bugarskoj –Balkanska transformacija i evropska integracija, Zbornik EI SANU 22*, ur. Zorica Divac, 99–119. Beograd: Etnografski institut SANU.

Mileusnić, Slobodan (prir.). 1993. *Azbučnik Srpske pravoslavne crkve po Radoslavu Grujiću*. Beograd: BIGZ.

Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju – Filip Višnjić.

Pantić, Dragomir. 1993. „Promene religioznosti građana Srbije." *Sociološki pregled 27(1–4)*: 177–204.

Pavićević, Aleksandra. 2011. „Kome pripada smrt? Predstave o smrti u savremenom društvu Srbije – između religije, politike i medicine". U *Antropologija religije i alternativne religije: kultura identiteta*, ur. Danijel Sinani, 153–170. Beograd: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju.

Pavićević, Aleksandra. 2012. "Uloga religije u identitetu građana Srbije: Između ličnih izbora i kolektivnih predstava. Srbi Sjenice i Peštera." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke 139:* 159–172.

Pavićević, Aleksandra. 2023. „Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika. Kontekst, koncept i preliminarni rezultati istraživanja." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188: 571–586.

Pavićević, Aleksandra & Ivica Todorović. 2014. „Religija, identitet i kulturne promene. Srpsko društvo na početku trećeg milenijuma". U *Religioznost i savremena kultura. Od mističnog do (i)racionalnog i vice versa*, *Zbornik Etnografskog instituta SANU 30*, ur. Aleksandra Pavićević, 39–56. Beograd: Etnografski institut SANU.

Prošić-Dvornić, Mirjana. 1995. „Modeli retradicionalizacije: put u budućnost kroz vraćanje u prošlost." *Glasnik Etnografskog instituta SANU XLIV:* 293–310.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2002. „Religija i svakodnevni život: Vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih". U *Srbija na kraju milenijuma*, ur. Silvano Bolčić i Anđelka Milić, 215–248. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2006. *Religioznost i tradicija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Radulović, Lidija. 2012. *Religija ovde i sada: Revitalizacija religije u Srbiji.* Beograd: Filozofski fakultet – SGC.

Radulović, Lidija & Senka Kovač. 2016. Manastiri Srpske pravoslavne crkve na Internetu: novi oblici religijskih i duhovnih interakcija posredstvom Fejsbuka. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 137–158.

Raković, Slaviša. 2013. „Potreba za etnografskim istraživanjem svetova posvećenih vernika SPC". *Antropologija* 13(2)*:* 103–119.

Smiljanić, Mihajlo. 2014. „Izdavaštvo monografskih publikacija Srpske pravoslavne crkve u periodu od 1990–1995: Teme i poruke". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXII (1): 215–225.

Vukomanović, Milan. 2005. *O čemu crkva (ne)može da se pita. SPC, država i društvo u Srbiji (2000–2005).* Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava.

## Извори

Badovinac, Nenad. 2020. *Kako sam sreo svog duhovnog oca arhimandrita Gavrila Lepavinskog*. Beograd – Novi Sad: Artprint.

Balan, Joanikije. 2018. *Pouke starca Pajsija Olarua*. Kragujevac: Duhovni lug.

Bogićević, Aleksej & Radmila Mišev. 2015. *Dečanske i druge priče*. Bošnjane: Manastir Svetog Luke.

Bogićević, Aleksej. 2016. *Susreti sa starcima*. Bošnjane - Temnić: Earhija Kruševačka - Manastir Svetog Luke.

Brjančaninov, Ignjatije (ur.). 1997. *Duhovno očinstvo u pravoslavnom predanju*. Beograd: Izdavačka ustanova pri Hramu sveti Aleksandar Nevski.

Čeliković, Borisav. 2001. *Duhovne reči.* Gornji Milanovac: Crkva Svete Trojice – LIO.

Jakšić, Stanimir (prev.). 2023. *Sveti Porfirije Kavsokalivit: svedočenja*. Novi Sad: Beseda.

Kovačević, Goran. 2023. *Razgovori sa vernim narodom*. Knjiga 1. Zemun: Riznica.

Lestvičnik, Jovan. 1993. *Lestvica*. Sveta Gora: Manastir Hilandar.

Milovančević, Milenko. 1991. *Tragovima hrišćanske duše i ljudskog srca*. Gornji Milanovac: Eurografik.

Saramandić, Zoran S. 1994. *Manastir Vitovnica: Duhovni razgovori bogomolilaca sa igumanom Tadejom*. Beograd: IP "Teatron".

Saramandić, Zoran S. 2004. *Novi duhovni razgovori sa igumanom Tadejom u manastiru Vitovnica*. II deo. Beograd: IP "Teatron".

Srbulj, Jovan. 2016. *Starac Pajsije - Vaš duhovnik: najlepše pouke velikog Svetogorca*.

Svencicki, Valentin. 2000. *Razgovori o duhovnom životu*. Cetinje: Svetigora.

Vučković, Gavrilo. 2009. *Duhovni razgovori: vođeni preko programa Skajp*. Sokolovac: Manastir Lepavina.

Vučković, Gavrilo. 2010. *Duhovni razgovori: Knjiga 2.* Sokolovac: Manastir Lepavina.

## Правна акта

Етички кодекс Етнографског института САНУ. 2019. Доступно на: https://etno-institut.co.rs/storage/389/5f33deefc1cef_eticki-kodeks-srpski-SKENIRANO.pdf

Сл. гласник СРС 44/1977. Закон о правном положају верских заједница СР Србије. 1977.

Сл. гласник РС 36/2006. Закон о црквама и верским заједницама. 2006.

Сл. гласник РС 46/2006. Законо о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама. 2006.
Сл. гласник РС 98/2006. Устав Републике Србије. 2006.

Примљено/Received: 26. 02. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503311J
UDC: 271.222-4:616-089.843(497.11)
оригинални научни рад

ТЕОДОРА ЈОВАНОВИЋ
Етнографски институт САНУ
teodora.jovanovic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-5439-8446

МИЊА СТОЈАНОВИЋ
Филозофски факултет Универзитета у Београду
stojanovic.minja@gmail.com https://orcid.org/0009-0006-5737-0776

# Донирање органа: поједине представе верника Српске православне цркве и критички осврт на утемељење праксе*

Донирање органа тема је многих дискусија и посебно релевантан предмет истраживања различитих дисциплина последњих неколико деценија; брзина којом се биомедицинске технологије развијају и примењују омогућила је различите интерпретације ове праксе. Анализирајући ставове саговорника у кључу блиског идентификовања, као православних црквених верника, обрадиле смо неколико релевантних тема које се протежу кроз њихове одговоре. Формирајући мишљење на основу различитих извора, наши саговорници откривају контрадикторности и нијансе које одликују друштвено разумевање и имплементацију ове праксе. Анализа њихових прича употпуњена је критичким осврtом на историју развоја трансплантационе технологије, културне основе главних принципа на којима се ова технологија базира, те на интерпретацији релевантних актера који учествују у њеном практиковању и формирању идеја о њој у датом тренутку. Фо-

* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2025. години, број: 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04.02.2025, као и резултат рада на пројекту „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање" који финансира Министарство културе РС (број451-04-1739/2023-02 од 04.07.2023. године).

кусирајући се, превасходно, на праксу донирања, а не искуства примаоца органа, настојале смо да проширимо опус истраживања на ову и сличне теме у локалној истраживачкој пракси.

*Кључне речи*: донирање органа, православље, биоетика, мождана смрт, интегритет тела, доброчинство

# Organ Donation: Certain Perspectives of Serbian Orthodox Church Believers and a Critical Reflection on the Foundation of the Practice

Organ donation has been the subject of diverse discussions and a particularly relevant area of research across various disciplines in recent decades. The rapid development and application of biomedical technologies have allowed for multiple interpretations of this practice. By analyzing the perspectives of our interlocutors who closely identify as Orthodox Christian believers, we explored several pertinent themes reflected in their responses. Forming opinions based on a variety of sources, our interlocutors reveal the contradictions and nuances that characterize the social understanding and implementation of this practice. The analysis of their stories is supplemented with a critical review of the history of transplantation technology, the cultural foundations of its key principles, and the interpretations of relevant actors involved in its practice and the formation of ideas surrounding it at a given time. By focusing primarily on the practice of organ donation rather than experiences of organ recipients, we aimed to broaden the scope of research on this and similar topics within local scholarly practices.

*Keywords*: organ donation, Eastern Orthodox Christianity, bioethics, brain death, bodily integrity, altruism

## УВОД

У октобру 2024. године, на Тргу републике у Београду појавило се две хиљаде пешчаних сатова. Постављени пешчани сатови представљали су две хиљаде људи који се налазе на листи за трансплантацију органа у Србији, с намером да симболично представе њихово чекање, односно „протицање" њихових живота. Овај перформанс организован је у склопу кампање „Најважнији позив у животу" коју су покре-

нуле „Хемофарм" фондација и Министарство здравља Републике Србије (Pantelić 2024). У оквиру кампање грађани Србије позивани су да постану донори органа путем многобројних билборда, телевизијских прилога, вести и објава на друштвеним мрежама. Приказане су приче људи који чекају на органе, донора и породица које су одлучиле да након смрти ближњих донирају њихове органе. „Око 2000 људи чека најважнији позив у животу. Будимо бољи људи. Постани донор", главни је слоган кампање. Кампања је делом резултат ширег наратива о „несташици органа" и ургентности таквог стања који се у последњих неколико година створио у Србији. У претходним деценијама постојале су различите интерпретације донирања органа и идеје о позитивним ефектима на друштво које може да има, али и о потенцијалним последицама попут медицинског малпрактиковања, те последица по животни квалитет и здравље донатора.

Трансплантација органа често се помиње као једно од највећих достигнућа савремене медицине и технологије у XX веку, и као такво покренуло је различите дискусије (Sharp 1995, 357; Pelčić et. al 2020, 410). Биоетика, односно питање етичности праксе које се тичу људског живота, као истраживачко интересовање јавља се шездесетих година, а као реакција на различите биотехнолошке иновације (Gordon 2004, 73). Од тада су се овом темом бавиле различите науке. Медицина и психијатрија су се фокусирале се на питања психосоматских последица на примаоце органа (Sharp 1995, 359). Такав приступ је у великој мери одредио правац будућих истраживања на ову тему. Међу друштвеним наукама истицала се здравствена социологија која је већим захватима података генерализовала ставове одабраних локалних друштвених група (нпр. Fox & Swazey 1992). У антропологији се последњих некокико деценија питање трансплантације органа поставља с фокусом на културне специфичности које одликују развој медицинске технологије и могућност њене преносивости. Посебно је проблематизована могућност контрадикторности у схватањима тела, здравља, живота и смрти, у оним подручјима у којима није присутна примена ових технологија, тј. подручјима која нису део глобалног запада и њему сродним институцијама (Sharp 1995, 360). Највећи број антрополошких истраживања на ову тему није етнографске природе, а она која то јесу фокусирају се, претежно, на праксе у земљама које имају најочигледније потешкоће са прихватањем трансплатационе идеологије, или оне које се истичу као жаришта ове праксе. С тим у вези, најобрађенији примери су Јапан, Шпанија, Мексико, Турска, Индија и САД (Crowley-Matoka & Lock

2006, Ikels 2013). Већина радова фокусира се на примаоце органа, док се мали број осврће на искуства оних који донирају.

Као део заједнице у којој религијска уверења дубоко утичу на погледе на живот, смрт и тело, верници често заузимају специфичне ставове према савременим биомедицинским праксама. Међутим, савремена медицина је културно обојена исто као и православно хришћанство. У контексту антрополошких истраживања посебно је значајно разумети то како православни верници у Србији доживљавају тему донирања органа. Начини на које се наука практикује и доживљава производ је културе и историјског момента у истој мери као што се доживљавају и друге области друштвеног живота попут религије или сродства (Crowley-Matoka & Lock 2006, 169). Према томе, савремена наука и медицинске технологије нису ослобођене од културе, већ су укорењене у специфичној, западној културној традицији, и настављају традицију контроле природе и свега материјалног, односно у овом случају, контроле тела (Ohnuki-Tierney 1994, 242).

Овај рад плод је научног интересовања за, с једне стране, живот православних верника, њихове ставове и проживљена искуства и, с друге стране, за културне аспекте трансплантације и савремених медицинских технологија. Рад се ослања на резултате пројекта „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање", спроведеног у периоду од 2021. до 2023. године. У том истраживању смо са црквеним верницима разговарали о различитим питањима (Pavićević 2023; Anđelković 2023; Stefanović-Banović 2023), укључујући и она из домена биоетике и савремених биомедицинских процедура које се односе на зачетак, трајање и завршетак живота појединца (Jovanović, Stojić Mitrović & Tomašević 2023). Претходни радови у оквиру поменутог пројекта, као и овај, представљају анализу података добијених структуираним интервјуима који прате упитник.

Литература коришћена у овом раду односи се на области медицинске антропологије, антропологије тела, антропологије хришћанства, православне и католичке теологије, а грађа је проширена контекстуалним подацима, доминантним наративима и савременим дешавањима. У раду настојимо да покажемо како православни верници виде процес трансплантације као потенцијални донори, на који начин формирају своје ставове, како се православне идеје о телу и телесности поклапају, или не поклапају, са медицинским или другим хришћанским идејама о њима, а са намером да проширимо ово поље истраживања како у локално подручје тако и на питање ставова потенцијалних донора (а не само прималаца) органа. По-

кушаћемо да дамо одговор на питање како наративи православних верника у Србији осветљавају културне, медицинске и теолошке аспекте праксе донирања органа.

Рад је подељен у неколико потпоглавља са циљем да се систематично представе прикупљени подаци у складу са ширим тематским одређењем овог истраживања. Најпре, у кратким цртама, представљамо историју донирања органа, као и основне информације о самој пракси трансплантације, те неке од законских мера у свету и оне које срећемо у оквирима државе Србије. Прегледале смо основне принципе медицинског третирања људског тела и друштвене импликације које оно има када говоримо о процесу умирања и у односу на различите мисаоне традиције с тим у вези које су релевантне за ово истраживање. Затим смо у наредном поглављу интерпретирале етнографски материјал групишући га према најчешће испољеним темама у прикупљеним исказима. Најзад, у закључку смо се осврнуле на главне увиде, и дале препоруке за даља истраживања.

## ГЛОБАЛНИ И ЛОКАЛНИ КОНТЕКСТИ ДОНИРАЊА ОРГАНА

Један од првих описа трансплантације органа датира из XIII века, у „Златној легенди", хагиографској збирци коју је написао Јаков Варагински (Pelčić et. al 2020, 410). Свети Козма и Дамјан чудотворно су пресадили ногу црквењаку чија је нога била захваћена тумором.[1] У XVIII и XIX веку експериментисано је са различитим облицима пресађивања органа, укључујући и ксенотрансплантацију, односно пресађивање органа са животиња на људе (Vlaisavljević et al. 2015). У другој половини XX века „чудо" пресађивања органа постаје медицинска стварност (Sharp 1995, 358).

Трансплантација органа данас подразумева сложену хируршку интервенцију током које се одређени орган пресађује са једне особе на другу, односно током које се орган који је оштећен, или је престао да функционише, замењује здравим органом. У овом раду бавимо се трансплантацијом органа која је резултат праксе донирања орга-

[1] Свети Козма и Дамјан пресадили су ногу са преминулог човека који је у неким преводима „Златне легенде" означен као Етиопљанин, а у неким као Мавар, што одражава прото-расизам средњег века. Док је у католичкој иконографији често приказивана прича о црној нози, која се пресађује црквењаку белог тела, православни писани извори и иконографија занемарили су ову димензију (Jović & Theologou 2015). Расијализована интерпретација знатно је заступљенија у католичкој визуелној иконографији због веће потребе у католичком свету да се раса не само чита, већ и види (Cooper 2021, 208).

на, а не оном која је резултат трговине органа на „црном тржишту"; мада су, као што ћемо видети, саговорници помињали и ту праксу, размишљајући о различитим аспектима донирања, док антрополози и социолози указују на то да и при донирању органа постоје елементи комодификације (нпр. Sharp 2000). Донирање органа и криминални бизнис трговине органима два су различита начина путем којих долази до трансплантације органа, али између њих постоји веза. Наратив о „несташици" органа, као и дисбаланс између „понуде" и „потражње", доприносе развоју нелегалне трговине органима. Богати пацијенти, не желећи да чекају на дониране органе, окрећу се црном тржишту на којем завршавају органи преварених, отетих, сиромашних и обесправљених људи, махом из земаља глобалног југа (Scheper-Hughes 2003, 206).

Донирање може бити за живота, односно са живог донора (*ex vivo*), или непосредно након наступања мождане смрти, када се откуцаји срца и дисање још одржавају уз помоћ апарата (*ex cadavere*, кадаверична трансплантација). Откриће циклоспорина током седамдесетих и почетак његове примене осамдесетих година прошлога века, као кључног имуносупресора, који спречава одбацивање пресађених органа, довело је до значајног пораста броја трансплантација (Fox & Swazey 1992, 4). Кадаверична трансплантација органа постала је могућа захваљујући новим медицинско-правним дефиницијама које су измениле однос према умирању. Кључна година је 1968, када је Харвардов *ad hoc* комитет предложио нову дефиницију „можданe смрти" као стања „неповратне коме", што је отворило могућност за узимање органа од таквих донора. Смрт је почела да се посматра као губитак неуролошких, а не само кардиореспираторних функција (Tomašević 2014, 49; Andrejić 2016, 36). Током деценија дефиниција мождане смрти проширена је и прерађена (Sharp 1995, 361).[2]

[2] Дађемо кратак преглед првих трансплантација. У Бостону је 1954. године урађена прва успешна трансплантација бубрега са живог донора, док је 1967. године у Јужноафричкој републици обављена прва кадаверична донација срца (Sharp 1995, 358). Године 1963. успешно је пресађена јетра са живог донора. У Србији, у Градској болници у Београду, 1971. године изведена је прва кадаверична трансплантација бубрега, а 1975. године, на Уролошкој клиници Клиничког центра Србије, трансплантација бубрега са живог донора; прва трансплантација срца урађена је 1989. године у Институту за кардиоваскуларне болести у Сремској Каменици (Vlaisavljević et al. 2015, 52). Прва трансплантација јетре у Србији урађена је 1995. године. На пресеку глобалног и локалног контекста, занимљива је прва трансплантација коштане сржи изведена југословенским научницима 1959. године у Француској.

Примери попут закона државе Њу Џерзи, који омогућава појединцима да из религијских разлога одбаце критеријуме „мождане смрти", и јапанског закона о трансплантацији где појединац бира између традиционалне дефиниције смрти (срце-плућа) и дефиниције „мождане смрти", показују како се у различитим друштвима различито дефинишу концепти смрти и процедуре донирања органа (Zeiler 2009, Ohnuki-Tierney 1994). Пример за којим се често посеже, утолико што нуди специфично законско решење, јесте шпански модел кадаверичне трансплантације, који укључује мере попут финансирања сахрана донора (Crowley-Matoka & Lock 2006, 178). Трговина органима је нелегална у готово свим земљама света где се одвија трансплантација, али ретко се дешава да актери укључени у овакве праксе буду кривично процесуирани (Scheper-Hughes 2003, 205). Ипак, постоје изузеци. У Индији је тржиште бубрега функционисало у квази-легалном оквиру све до 1994. године (Crowley-Matoka & Lock 2006, 176–177), док је у Ирану успостављен систем „компензационог даривања" бубрега под надзором Министарства здравља, са циљем регулисања и контроле ове праксе (Scheper-Hughes 2003, 198).

Два су основна принципа којима се правно регулише обезбеђивање сагласности донатора органа. Први је „изричита сагласност" према којој свако ко жели да донира органе након смрти треба за то да изрази своју сагласност пријавом у посебан регистар донора (донаторске картице). Други принцип „претпостављене сагласности" подразумева да је сваки пунолетни грађанин државе сагласан са тим да донира своје органе, уколико се за живота није успротивио пријавом у посебан регистар не-донора (Popović 2022, 32). Неке од земаља где је на снази принцип претпостављене сагласности су: Хрватска, Немачка, Шведска, Аустрија, Шпанија, Пољска, Словенија и Белгија. Овај принцип је услов за приступање пројектима Европске уније у вези са регулисањем легислативних и практичних аспеката донирања органа попут ЛИДОБС-а (*Living Donor Observatory*, актуелно од 2003. до 2008) и Еуротрансплanta (актуелно сада) који омогућавају држављанима земаља учесница да уживају пуномоћни статус када је у питању примање органа ван њихове матичне земље. У пракси се и претпостављена и изричита сагланост, углавном, допуњују сагласношћу најближих сродника (Popović 2022, 33).

У Србији је законска регулатива претрпела значајне промене. Први систематизован закон о трансплантацији донет је 2009. године. У том закону важио је принцип изричите сагласности, а у случају да особа није дала изричит пристанак, чланови породице су имали мо-

гућност да га дају (Vuletić 2010, 41). Новим законом из 2018. уведена је претпостављена сагласност. Међутим, Уставни суд је 2021. године прогласио неуставним онај члан закона који је налагао да су сви грађани Србије потенцијални донори (Tuvić 2022). Дакле, у Србији тренутно не важи принцип претпостављене сагласности.

У току споменуте кампање „Хемофарм" фондације и Министарства здравља РС, министар здравља изјавио је како се и даље „чека" став Српске православне цркве (у даљем тексту: СПЦ) у вези са донирањем органа (Pantelić 2024). Међутим, СПЦ је свој став о трансплантацији, упућен њеним верницима, начелно изнела више пута. СПЦ нема систематично формулисане ставове о биоетичким проблемима, као ни званично усвојено социјално учење, за разлику од Грчке и Руске православне цркве, које су званично усвојиле и објавиле основе свог биоетичког учења (Andrejić 2016, 23). Међутим, саопштења на сајту Српске православне цркве, текст Епископа бачког Иринеја (Episkop Bački Irinej 2011), као и Одлука Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве АС37/зап57 од 15/2. маја 2004. године, третирају се као званичан став. СПЦ, као и друге православне цркве, у основи подржава донирање органа, али поставља етичке услове који морају бити испуњени. Донорство је дозвољено ако се заснива на слободној вољи, љубави према ближњем, ако не угрожава живот или здравље донора, осим у изузетним случајевима добровољне жртве за ближњег, и ако не угрожава идентитет примаоца. Када је у питању кадаверична донација, СПЦ позива на највећи могући опрез при утврђивању смрти донора (Episkop Bački Irinej 2011).

Од прве успешне трансплантације бубрега 1954. године у Америци, која је означила почетак успешне трансплантационе медицине, до данашњих апела српског Министра здравља да се СПЦ изјасни по овом питању, развој трансплантације органа пратила је комбинација научних, културних и етичких изазова.

## СМРТ У ЕРИ ТРАНСПЛАНТАЦИЈЕ

Процес трансплантације разумемо као друштвени процес чије су почетне премисе неодвојиве од медицинске идеологије као такве, као и од респективних области и њених културних специфичности с тим у вези. Трансплантација у том смислу са собом носи одређене идеје о телу и телесности које одликују читаву научну мисао – у жижи ствари стоји већ нашироко проблематизован концепт картезијанског дуализма, који подразумева поделу на тело и дух, односно на материјалност (тела) и рационалност (делања ума). Оваква концепција резултат је (пост)

просветитељске мисли која их успоставља хијерархијски, па рационалност постаје најважнија одлика људских бића. Пратећи ову идеју примат људског деловања постаје напредак у виду развоја технологија и екстраполације материјалних ресурса, са посебним фокусом на научни напредак и знање као највећи ауторитет (Ohnuki-Tierney 1994, 234).

Овакво поимање људског бића претпоставља малу повезаност телесности и особености, омогућавајући неограничене интервенције на телу, његово распарчавање и категоризацију на различите делове и функције. „Орган" је, тако, резултат медицинске категоризације делова тела, његов одвојени део који има своју посебну улогу у раду *орīанизма* живог бића и који, као такав, оболева локално и замењив је. Традиционално, западна медицина себи поставља задатак да умањи бол, спречи заразу и олакша процес умирања (Cassell 1999, 101); развитак биомедицинских технологија које поспешују, али и мењају ове идеје о људском бићу и бризи о његовом здрављу, довео је до могућности премештања органа с једног тела на друго. Овај процес омогућава формирање нових врста односа према њима; њихову (де)персонализацију, објектификацију, улазак на тржиште и слично.

Могућност алтеровања и премештања како самих органа тако и микробиолошког садржаја попут ћелија и ДНК материјала, проширују домен онога што се историјски сматрало медицинским проблемима и дубље проблематизују питање живота и етичких импликација какве ове праксе могу имати за људско друштво. У том смислу брига о здрављу и могућност деловања како на квалитет тако и на квантитет живота, добијају нове размере.[3] Питање „медикализације" живота, како се на њега често реферира у дискусијама, подробно је претресано посебно када се ради о репродуктивним технологијама и оним захватима усмереним ка продужетку живота пацијента. Нове границе домета медицинског знања и технологије замагљене су и отворене за различите интерпретације, а једно од најважнијих места, које је омогућило полет трансплантационих технологија и редефинисало значење и процес умирања у последњих неколико деценија, било је правно успостављање идеје мождане смрти. Она је као нова медицинска и правна одредница смрти први пут дефинисана 1968.

[3] Брига о здрављу престаје да буде само питање деловања „одозго", где се медицински приступ не проблематизује, а различите интерпретације приписују неразумевању пацијената не-експерата; „пацијенти" постају субјекти у овим односима и осветљавају плуралитет биомедицинских значења, потреба и искустава и, уносећи сумњу у медицинско знање, померају (медицинску) науку у домен искуственог, политичког и економског (Rose i Novas 2005, 446–447).

године увођењем концепта „неповратне коме".[4] Овај помак означио је прелазак са традиционалног схватања смрти, као престанка рада срца и престанка дисања, на гледиште које у центар ставља неуролошки престанак живота (Popović 2022, 120). Концепт мождане смрти заснован је на поменутом принципу рационалности као најважнијем критеријуму за људскост. Мозак, као „седиште" рационалне мисли, заузима централно место међу органима тела, те се његов неповратни губитак сматра крајем постојања особе. Дакле, у овом доминантном, западном филозофском оквиру, смрт мозга подразумева смрт човека као особе (Ohnuki-Tierney 1994, 237).

Хришћанско учење о смрти почива на „вери у бесмртност душе, васкрсење тела и сједињење ова два ентитета у вечном животу *небеског царства*" (Мирковић 1961, 276 нав. према Павићевић 2011, 203). Мада је идеја о дуалности духа и тела нешто што се појављује кроз неколике интерпретације хришћанства, кључни концепт који је истовремено разликује од других учења и оно што је својевремено унело новину у размишљање о смрти и посмртном животу, у том смислу што је постало централно учење једне религије јесте васкрсење. Иако се смрт дефинише као одвајање душе од тела, њихово поновно спајање васкрснућем јесте оно чему верници теже. Из угла одређених православних теолога позвани смо на холистичко разумевање духа и тела:

> „Јер тај тзв. 'духовни живот' који се односи само на душу сведочи у ствари о некој подели и поцепаности човека, док ми хришћани доживљавамо душу и тело као два дела недељивог човека као јединствене личности. Јер заиста, човек није ни само душа ни само тело. […] Човек је лично, егзистенцијално, живо јединство душе и тела, створен по слици Христа Богочовека, и зато у духовном и вечном животу учествује и душом и телом" (Jevtić 1985, 66).

Показало се занимљивим то да неки од наших саговорника, а то показују и друга претходна истраживања (нпр. May 1985) презају од донирања органа како би могли да васкрсну са целим телом, иако црквено учење не подразумева да је тело какво знамо потребно за васкрсење.

[4] Године 1971. донет је сличан критеријум у Минесоти, затим 1976. Први меморандум Правилника Уједињеног Краљевства, те 1979. и Други меморандум Правилника Уједињеног Краљевства, који је употпуњен 1981. године (Tomašević 2014, 50); међу критеријумима постоје мале разлике, а углавном се тичу питања реверзибилности коматозног стања пацијента.

Ово и многи други ставови сведоче о потреби и различитим начинима на које се црквена догма прилагођава условима модерног света, те како се њени верници оријентишу у мору понекад опречних информација и формирају своје ставове. Протонамесник Драган Поповић (2022, 151) из теолошке перспективе сагледава православно-хришћански однос према идеји мождане смрти и залаже се за оно што се назива економијским приступом, а који подразумева да је у одређеним приликама нужно сагледати ширу слику стварности и деловати у складу с околностима. Овакав приступ подразумева привремено одступање од акривије, односно од поступања искључиво у складу са црквеним правилима без простора за даљу интерпретацију. Поповић истиче да у супротном мождана смрт не би могла бити оправдана, отворивши питања о томе да ли медицина треба да одлучује о моменту смрти човека, да ли је смрт онда тренутак или процес, да ли је мождана смрт убиство и слично. „Када је особа мртва?" није само медицинско, већ и метафизичко, филозофско и религијско питање (Zeiler 2009, 143).

И у званичним текстовима СПЦ етичка дилема ствара се око питања мождане смрти. Епископ бачки Иринеј наводи да по хришћанском, библијском гледишту „смрт значи одвајање душе од тела", позивајући на „највећи могући опрез у процењивању стварне смрти" (Episkop Bački Irinej 2011). Донорство се посматра као „посмртно доброчинство" које је у складу са хришћанским вредностима, али је неопходно да свака одлука буде донета уз пуну слободу и информисаност. Друге православне цркве (Грчка, Руска, Румунска) у својим документима на тему пресађивања органа наглашавају различита појединачна питања која се тичу трансплантације. Ти документи се међусобно допуњавају. Различито тумачење појединих питања везаних за пресађивање органа условљено је локалним праксама и легислативним оквирима пресађивања органа (Kostjučuk 2024, 74–75). Међутим, оно чему се православни теолози и помесне цркве углавном противе јесте принцип претпостављене сагласности (Andrejić 2016, 37; Popović 2022, 40; Kostjučuk 2024, 77). Одлука о завештању органа, по њиховом мишљењу, требало би да буде аутономни акт дубоке духовне зрелости и слободне воље.

## ТЕМАТСКА АНАЛИЗА НАРАТИВА

Како смо поменуле у уводном делу текста, прикупљање етнографске грађе део је једног ширег пројекта који је имао за циљ да расветли живљено искуство верника из њихове перспективе. У оквиру тог пројекта интервјуисани су саговорници различитих узраста и стручне спреме и на различитим локацијама. Упитник коришћен том приликом обух-

вата по неколико питања на теме различитих аспеката тог искуства попут поста, духовности, причешћа, читања црквене литературе, али и породице и брака, одевања и не наглашава ниједну посебно. Овакав истраживачки приступ отворио је простор за промишљање најразличитијих аспеката верског живота како захваљујући обимности и флексибилности упитника тако и личним приступима истраживача на терену. Овај текст настао је, најпре, као резултат, сада већ вишегодишњих, разговора ауторки о темама које су се протезале кроз ове интервјуе. Животне приче и искуства саговорника заиста су најразличитији – они говоре о уласку у веру, крштењу, приступању цркви, склапању брака, али и својим свакодневним праксама које се тичу вере, уређења дома, молитви и самодисциплиновања, одласка на службе, историјски сагледавају своја искуства и користе се дневнополитичким дешавањима да усмере време и сећање; неки од њих први пут вербализују ова мишљења, неки их често дискутују са заједницом и окружењем, различито се постављају у односу на своје изворе информација, другачије их интерпретирају, баратају различитим појмовима, те се и фокусирају на другачија питања у мањој или већој мери. Како бисмо се удаљиле од грубе систематизације и њој сродним приступима читању и писању етнографије, изложиле смо их као тематску анализу наратива, са целовитим исказима саговорника у виду цитата да бисмо читаоцу приближиле аналитички процес и истовремено задржале глас наших саговорника, а остале у оквирима домета овог рада. Мада ово није једино могућно читање њихових исказа, зарад прегледности текста, поделиле смо их у три тематске целине: неповерење у систем(е), интегритет тела и доброчинство. Ове целине се, истовремено, односе на најчешће изоловане проблеме наших саговорника и кореспондирају са критичким осврtом на ове проблеме које смо, с тим у вези, представиле у првом делу рада.

## НЕПОВЕРЕЊЕ У СИСТЕМ(Е)

Тема неповерења у различите аспекте систематичног организовања праксе донирања органа, као и у друге савремене облике друштвено-политичког организовања, показало се важним у разговорима са нашим саговорницима. На питање да ли бисте донирали своје органе, једна саговорница је рекла:

> „Па да. Размишљала сам о томе, пошто у Србији то није довољно развијено, а пуно донора. Мало се прича о томе, па крене, па стане. Знам једну особу која има ту картицу да би донирала. Али размишљала сам о томе, али чим сам размишљала и мало је не-

поверење у систем. У другим земљама је то другачије, али ако си здрав, хумано је то."

Саговорница види хуманост у донацији, али истовремено сумња у исправност њене имплементације у локалном контексту, одражавајући своје неповерење у институционалну инфраструктуру Србије. Неповерење не мора бити ограничено на систем у Србији, већ може постојати према науци генерално, која је у неким исказима супротстављена вери:

„Мени је то [донирање органа, *прим. аутора*] нешто научно. Није ми то у складу са вером. Није уобичајено. Бог је могао да спасе тог невољника пре мене."

Сумња у праксу донирања органа може постојати због неповерења према концепту мождане смрти, што се види из цитата:

„Лаж је мождана смрт."

У другим случајевима, на медицину се гледа благонаклоно, али неповерење постоји према глобалним актерима:

„Бог нам је дао медицину. Као што је послао Теслу да олакша живот људима на земљи. Имао је изуме. Да човечанству олакша живот, а људи су све окренули на зло. И атомску енергију и све изуме. Свака болест долази од греха, и Бог нам је дао медицину – да лечимо део тога, донирање органа само по себи је у реду, то је по божијем допуштењу. Мождана смрт – подужи живот томе у невољи, али је опасно то што ће људи то искористити на зло. Имућни људи, владари света, када направе базу података, они ће све знати о нама – наместиће нешто да ми узму срце. Злоупотребиће. Само по себи донирање није страшно, али злоупотреба…"

Тема одузимања срца добила је посебне размере са објављивањем комерцијалног романа „Српско срце Јоханово" (Веселин Ђелетовић).

Троје саговорника је споменуло тај роман као неку врсту против-аргумента пракси донирања органа, иако се у књизи ради о трговини органима. О радњи тог романа и о томе како јој је пољуљао став према донирању органа, истовремено учврстивши поверење у Божији план, причала нам је једна саговорница:

„Па, читала сам да је благословено [донирање органа, прим. аутора] и да је чак и патријарх Павле потписао ону картицу, ал' опет, била сам таквог мишљења и ја, и чак сам размишљала да потпишем. Колко ја знам, да Црква нема неки посебан став у томе. Знам да јесте он благословио. Сад, претпостављам кад је био патријарх да је он благословио. А онда ме је мало пољуљао став оца Јоила из Црне Горе, који је рекао да је тело храм духа светога. И гледала сам његову беседу. На пример, није благословио родитељима, чије је дете, који су чекали орган, није благословио тим родитељима да дају орган за оно дете коме је требало. Са тог становишта да је тело храм духа светога и да то не треба да се дира. И онда сам читала једну књигу Срце Јованово, доле на Косову, где су вадили органе људима. И то је истинита прича, где је њему пресађено срце човека кога су Шиптари на Косову отели и његово срце, нашег човека, су пресадили човеку који је исто наш, али живи у дијаспори. И њему се једноставно након те трансплантације вратила сећања од тог човека, звао се Јован. Он је преживео кад су га отели, све до момента док му нису на операционом столу извадили органе. Тако да све мислим да сам више ближа овом размишљању оца Јоила. Што он каже, ако Бог има за тебе план, да ти живиш, ти ћеш живети и свакако ће се неко чудо десити да ти и без те трансплантације преживиш. А ово је по њему нешто типа као трансфузија, како да кажем, као да сте испод рушевина и узмеш мало хране и воде. И живећеш још два дана, али након трећег дана ти ћеш да умреш. Значи као, зашто би то радио и себи само продужавао агонију, у смислу, ако је Бог наменио за тебе да живиш 20 година квалитетно, шта си сад ти да кажеш 'не', ја имам, ипак ми треба још једна година да нешто позавршавам."

Позивање наших саговорника на роман *Срȋско срце Јованово* можемо да тумачимо као одраз неповерења у систем – пре свега у здравствене институтције, затим у државу Србију, а онда у ширу међународну заједницу.[5] Идеја да богати свет експлоатише сиромашније

[5] Роман Веселина Џелетовића пласиран је домаћој јавности као „истинита прича", непосредно након сазнања јавности о злогласној „Жутој кући", која се налазила недалеко од града Бурела на северу Албаније. О крађи органа у „Жутој кући" током рата на Косову и Метохији постоје одређени докази и она је предмет међународне истраге (Scheper-Hughes 2017, 167). Међутим, у овом раду не испитујемо веродостојност Џелетовићевог списатељског подухвата, нити ратне злочине повезане са црним тржиштем органа.

заједнице одражава општу геополитичку неравнотежу. Драгана Антонијевић је анализирала  стране и домаће легенде о крађи органа, узимајући у обзир економске и политичке односе у свету, и придружила се антрополозима и фолклористима који те легенде тумаче као „израз отуђености и страха, несигурности и индигнације због утиска да су многи важни елементи друштвеног система дисфункционални" (Antonijević 2007, 56).

Неповерење у систем има корене у ратовима и геополитичким тензијама које су обликовале историју овог региона, а који су резултат великих економско-политичких реформи, као и у осећању да су институције често недовољно поуздане услед таквог стања ствари. Страховање од злоупотребе и погрешног поступања замагљује јасну границу између донирања и крађе органа. Такође, у наративима који се позивају на „Срце Јованово", препознајемо поглед на срце као средиште људског бића:

> „Немам неки јасан став, али да ме неко обавеже ако се не изјасним да сам против. Знам и да је у срцу душа, и срце не може да се да другом. *Срȋско срце Јованово* – књига. Неком дати бубрег, руку, очи, то је у реду."

Овај исказ може се интерпретирати као одраз дубоког двојства у разматрању донирања органа где се одобрава донирање органа, али се, истовремено, даје велики значај вредности срца као најважнијег органа, које не подлеже даривању другоме, јер се у њему налази душа. Док истичу свој национални и религијски идентитет, саговорници размишљају о питању: „да ли је особа којој је неки орган пресађен иста та особа или помало и нека друга?" (Antonijević 2007, 37).[6]

Слично неповерење у систем и страх од неправилне дијагнозе истиче и етнографско истраживање у Мексику. Иако постоје културне баријере према прихватању концепта мождане смрти и донирању органа, највећи проблем није одбијање самог концепта мождане смрти, већ димензије политичке економије здравственог система, који чине дијагнозу и подршку пацијентима који су мождано мртви, не само тешким за спровести, већ и проблематичним у смислу поверења (Crowley-Matoka & Lock 2006, 172).

[6] Ово питање тек треба подробније разрадити на домаћем терену, а најчешће је обрађивано у антрополошким радовима аутора који превасходно раде у глобалном западу (Sharp 1995, Ikels 2013).

## ИНТЕГРИТЕТ ТЕЛА

Позивајући се на беседу оца Јоила из Црне Горе који је истакао да је тело храм Духа Светога и да га не треба нарушавати, саговорница, чији је исказ представљен у претходном поглављу, уводи нас у разматрање концепта интегритета (целовитости) тела. Отац Јоил реферисао је на библијски пасус из Прве посланице Коринћанима (6:19–20):

> „Или зар не знате да је ваше тело храм Светога Духа, који је у вама, кога имате од Бога, и да нисте своји?
>
> Јер сте купљени скупо. Прославите дакле Бога у телесима својим и у душама својим, што је Божије."

Овај став да тело и његови делови не припадају у потпуности човеку, већ да су дати од Бога, изразио је још један саговорник, када је упитан о донирању органа:

> „Па, то Бог ти даје или узме кад ти треба или не треба. Што би се ја правио Бог? Што би ја био Бог? Бог ти да све и узме све. И кад ти треба и кад не треба. Значи кад би вас неко питао да ли хоћете да потпишете? Ко сам ја да дајем Божије? Шта? То исто ја дођем у цркву и узмем дилујем са олтара иконе. Шта?"

Према овом саговорнику, делови тела нису власништво човека, већ припадају Богу. Разматрајући биоетику из руско-православне перспективе, теолог Лука Томашевић наводи да човек није апсолутни господар ни себе, ни живота у свету, већ само „одговорни управитељ". Он наглашава да нас хришћанство учи да је Бог створио свет и човека, а да је све створено препустио човековој управи. Бог човеку није дао упутство за употребу, већ „разум и слободу да сам проналази и следи законе и облике живота" (Tomašević 2014, 38). Ово хришћанско становиште сугерише да је човеков однос према сопственом телу дефинисан одговорношћу и ограниченом слободом.

Једна саговорница рекла је да нема ништа против донирања органа јер су то „само делови", подложни замени:

> „Мени су то само делови, неком треба, неком не треба, па јесте, ако неком не треба, а неком је више потребно, само чиста замена, нема шта ти о томе да мислиш, цела ова представа је само неки на-

чин да нашу душу успемо да испољимо, шта би се десило да неко има један бубрег ако неком треба и не може да постоји без њега."

С једне стране, она нам поручује да тело служи само за испољавање душе, стога интегритет физичког тела није од пресудног значаја. С друге стране, из њеног изказа можемо да ишчитамо својеврсну објектификацију и фрагментацију (распарчаност) тела. Концепт „распарчаног тела" идеолошки је везан за медицинске технологије, које тело трансформишу у збир делова доступних за различите потребе (Sharp 2000). „Распарчано тело" критиковала је друга саговорница, позивајући се на оца Рафаила из Црне Горе кога су једном приликом упитали о трансплантацији органа:

„Сечење, и, знаш, као...То ми је нехумано, као свињу онако, све разделиш, и срце."

У истом склопу истог исказа, критиковала је и комодификацију тела у пракси трансплантације органа:

„Како је добро објаснио… Јер је сада све бизнис. Све је бизнис. Мислим, продаја органа је такав бизнис, то је невероватно. И сад, а то постављају као кукавице онако, као хуман чин, као све то."

Ипак, нагласила је да је отац Рафаило рекао да уколико је у питању ближњи, онда је донирање органа у реду јер је то онда „љубав према ближњем". Друга саговорница, такође, није за донирање органа јер жели да тело „остане тако како јесте". О интегритету тела размишљала је када су јој понудили обдукцију након мајчине смрти:

„Па, имам неко неповерење према… То моји укућани знају и мој и мужев став, да смо рекли да немамо намеру да се пријавимо за донацију, али да, ако се не дај Боже деси ситуација, та која може да буде да спасиш некоме живот, а да мени помоћи нема, да они то уместо нас имају могућност да одлуче да то буде. Можда је ово греота да то тако говорим, да је то тако, али заиста се тако осећам".

*Да ли ваш став произлази из неких духовних разлога и страхова или имате неко медицинско оправдање?*

„Па, само желим да то остане тако како јесте. Сад, овај, можда и превише детаљишем. Моја мајка је умрла. Није се знао прави раз-

лог. Они су нам нудили обдукцију. Ми смо рекли немојте то радити. Некако нисам желела ни да се нарушава ту неко стање како је, а помоћи нема. Тако да не знам. Можда је то површно сагледавање. Можда је важније шта може да се уради са тим."

Њен исказ обједињује теме интегритета тела, неповерења у систем и принципа по коме се обезбеђује сагласност мождано мртвог донора. Саговорница је упозната с праксом да „породица има последњу реч" у давању сагласности (уп. Popović 2022, 33). Дакле, она не би дала изричиту сагласност за донирање органа, али јесте за то да њена породица донира у њено име. Не жели да пружи сагласност о томе да јој се тело „распарча", али сматра да може и да треба да помогне другоме.

Један од разлога због којих је интегритет тела значајан у (православном) хришћанству јесте веровање у васкрсење. У литератури је истакнуто да су начин умирања и однос према телу од суштинског значаја за православне хришћане:

„Начин умирања је за православне хришћане важан у духовном смислу, као део припреме за вечни живот после васкрсења. Биолошко тело има вредност јер је дар од бога и предодређено је за васкрење, као део јединствене људске личности, тако да се ни мртво тело не сме скрнавити без претходне слободне одлуке даваоца да завешта органе, што би се сматрало посмртним доброчинством". (Andrejić 2016, 36–37)

Наши саговорници позивали су се управо на овај аспект васкрсења у разматрању донаторства органа. Један од њих је истакао:

„Не знам како је то генерално. Да донирам неком бубрег, онда не могу да васкрснем. Или чвакнеш, а они ти узму срце. Сама идеја да даш део твог тела да неко настави живот велика је ствар, али ми се не свиђа то што смо сви донори."

Дакле, слично као претходно цитирана саговорница, овај саговорник исказао је несигурност, истовремено нагласивши да је даривање дела тела ради нечијег продужавања живота „велика ствар". Чини се да није био обавештен о повлачењу члана о претпостављеној сагласности из Закона о пресађивању људских органа. Други саговорник нагласио је да је за васкрсење посебно значајно присуство срца у телу:

> „Па опет, ја кажем, како православна црква гледа на то? Океј, донирати орган ако сам ја жив, имам ја један бубрег, па да спасим нечији живот, треба му бубрег, то је у реду. Али ја да завештам органе након смрти? Ту опет иде то питање. Ја треба да васкрснем. Тело треба да васкрсне и сад ја треба да донирам неком срце? С чиме ћу ја да васкрснем? Разумете, тако да нисам за донирање органа након смрти."

Неки аутори сматрају да хришћанска вера у васкрсење тела не мора нужно бити препрека за донирање органа. Теолог Вилијам Ф. Меј наводи да многи хришћани оклевају да донирају своје органе због вере у васкрсење. Међутим, на основу анализе дела Св. Августина *De cura pro mortuis*, он закључује да веровање у васкрсење није непремостива препрека донирању органа.[7] Такође, истиче да „литургијски, Христ дели своје тело и крв са својим присталицама у виду хлеба и вина. Позива их да учествују у овом животу служења" (Мау 1995, 42). Према томе, верник који дели своје тело и крв се жртвује, пратећи пример Христа.

Мишљења о интегритету тела, како у садашњем животу тако и након васкрсења, показују да ова тема не дозвољава једноставне одговоре. Док неки саговорници истичу значај целовитости тела за васкрсење, други остављају простор за преиспитивање, наглашавајући да можда није пресудно „как(в)о тело остаје", већ шта се њиме може учинити за друге. Овај преокрет ка вредностима алтруизма и доброчинства, дубоко укорењеним у хришћанској традицији, отвара дању расправу о значају донирања органа као израза љубави према ближњем.

## ДОБРОЧИНСТВО

Доброчинство, алтруизам, хуманост, љубав према ближњем и спремност да се помогне онима у невољи су вредности које се највише истичу у промоцији донирања органа. Божански модел самопожртвовања резонује са хришћанским вредностима и користи се као мотив за дељење органа (Scheper-Hughes 2003, 210). Ниједна кампања за промоцију донирања органа не пропушта да нагласи подршку коју хришћанске и друге велике религије пружају овом чину, подсећајући

[7] Такође, поставља се питање који се модел тела узима као парадигма за васкрсење, с обзиром на то да се тело током живота константно мења – физички, биолошки и функционално. Ово је посебно значајно за оне који су рођени без одређених делова тела или су их изгубили током живота. Према томе, да ли то значи да они не могу васкрснути? Инсистирање на целовитости тела за васкрсење отвара простор за „небеску еугенику" (Moss 2019, 26).

на значај несебичности у контексту спашавања живота (Moldovan 2009, 186). Саговорници су у истраживању често истицали ову вредност као основну мотивацију за подршку донирању органа:

„Пружа помоћ другоме. То је велико дело пред Богом. Ако човек одузме нешто себи и да другоме. То је хришћански заиста. Брат брату."

Начело љубави је основни мотив сваког деловања, према томе је свако деловање испуњено љубављу у складу са Божијим нахођењем (Moldovan 2009; Tomašević 2014, 43). Неки саговорници су наглашавали и практичне аспекте спашавања другог у контексту донирања:

„Подржавам донирање органа. Ако човеку не треба након што је преминуо, дакле тај орган, душа иде код Господа, а орган ће пропасти тако да би могао да некога спасе, апсолутно сам за. А и апсолутно сам за, да и када је човек жив, да донира орган."

Поред верских и етичких разлога, саговорници су често говорили о снажном утиску који су остављале приче о примаоцима органа:

„Знам људе којима је дониран неки орган и сматрам да је то хумана ствар јер је неком продужио живот. А донирао је, дониран је орган особе која је отишла на онај свет, значи није донирао неко ко је жив. Он је преминуо, али је био здрав у том телу. Један човек, знаш како, секунде су биле, тражио се неко, он је три месеца седео тамо и рекао кад ће бити. И мислим све позитивно, јер сам видела пример око себе."

Други саговорник је поделио своје искуство са дететом коме је пресађено срце. Причу је почео помало уздржаним тоном, рекавши да није сигуран какав је став Цркве. Лични став је изградио на основу ситуације коју је доживео:

„Тако сам седео на клупи безвезе, оно сам се провозао, баш ми пријало. И дошао је неки човек с децом. Питао ме да седне. Неки дека. Ја рек'о, добро, седите. И сви смо се тако шћућурили на једну клупу. И мали тако скаче. Тражи неку вуну да једе, ону слатку. И ја причам с тим човеком. И он ми помиње да је том малом, срце, извршена трансплатација, и све. И баш сам га онако посматрао. Океј, наравно, види се мало разлике у смислу, да није толико можда одрастао,

> и све. И онако, баш је живахан. И баш је био симпатичан. И, просто, те моменте, кад човек види, и просто ту децу кад види... И моја сестра има децу, и све. И кад би знао да би им се било шта могло догодити, стварно не видим како би... Зар би Бог у било ком тренутку гледао лоше на тај чин? Да, ако се већ нама нешто деси, јер просто, тако је како је, да на тај начин помогнемо неком детету невином, или... Али, опет, сад, то је шкакљиво питање, може се ту имати милион других ставова."

Чини нам се да је појам ближњег у овим контекстима понекад схваћен на ужи начин, ограничавајући га на блиске људе или породицу. На пример, једна саговорница каже:

> „Ја бих увек неком помогла, ако треба. Нарочито свом ближњем, ако шансе постоје. Што се тога тиче, ал' би себи тражила од Господа. Мислим, за себе. Он је тај једини који одлучује о нама. За сваког појединачно, а помогла бих увек сваком. То је моје размишљање."

Када она говори, фраза „нарочито свом ближњем" указује на блиске људе попут породице или пријатеља, иако би „помогла сваком". Још један саговорник је подржао донирање органа у контексту помоћи *свом* ближњем:

> „Генерално, ако би помогао свом ближњем, онда да, али не за новац. Вероватно."

Ипак, хришћански концепт ближњег, како је објашњен у причи о Добром Самарићанину (Лк. 10, 25–37), далеко превазилази овакво схватање. Исус свом ученику кроз ту причу објашњава да ближњи није нужно онај ко нам је најближи у породичном или социјалном смислу, већ сваки човек у потреби. Управо се та прича користи за подстицање несебичног доброчинства како у другим контекстима тако и у контексту донирања органа (Sharp 1995, 365; Moldovan 2009, 191; Pelčić et. al 2020, 412).

Анализа нас наводи да се сложимо са тезом да у наративима о трансплантацији и донацији органа постоји својеврсна тензија и контрадикторне поруке. С једне стране, тело се објектификује и деперсонализује да би се органу приступило као да је „само орган", да би се лакше дошло до њега. С друге стране, користи се реторика алтруизма, која подстиче да на тај орган не гледамо *само* као на орган,

већ као на некакав „дар живота", при чему се та трансакција персонализује (Sharp 1995, 381).

Фокс и Свејзи критички разматрају донирање (и трансплантацију генерално) органа као „дар живота", ослањајући се на класично антрополошко дело „Оглед о дару" Марсела Моса. Систем даривања како у тзв. архаичним тако и у савременим друштвима у себи садржи имплицитно правило да сваки дар, на неки начин, мора да се узврати (Mos 1982). Иако често скривена, узајамност је основна логика система даривања. Дар без уздарја код примаоца може створити осећај дуговања, и у контексту трансплантације, чак довести до „тираније дара" (Fox & Swazey 1992, 39). С обзиром на то да економија и морал даривања чине кружно друштвено устројство које далеко превазилази појединачне трансакције (Mos 1982, 36) тако и трансплантација органа, интерпретирана у кључу размене органа као „дарова живота", обухвата сложену мрежу личних односа, која се проширују на породице, лекаре, медицинско особље и др. (Fox & Swazey 1992, 31).

Доброчинство у контексту донирања органа често се истиче као чин алтруизма и љубави према ближњем дубоко укорењен у хришћанским вредностима. Међутим, ова пракса подразумева и учешће у ширем систему даривања који носи са собом сложене друштвене и моралне импликације. Као што нас антрополошка истраживања подсећају, сваки дар, па и дар органа, у себи носи потребу за уздарјем. У овом споју персонализоване реторике „дара живота" и деперсонализоване објектификације тела, донирање органа се позиционира као чин који истовремено потврђује хуманост и изазива моралне дилеме о границама жртвовања и одговорности.

## ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Наши саговорници се о пракси донирања органа информишу из различитих извора. До информација долазе реферисањем на црквене текстове, усменим учењем духовника и читањем књижевних дела. Поред тога ослањају се и на друге садржаје као што су примери из свакодневног живота и ставови познаника. На тај начин указују на различите аспекте популарног разумевања научних и медицинских пракси. Истовремено осветљавају и улогу различитих актера који у тим праксама учествују, а који би у супротном могли остати занемарени. За потребе овог рада прегледале смо доступну грађу у складу са смерницама које су обликовали ови разговори, и у складу са већ постојећим истраживачким алатом и прикупљеним знањем о пракси

донирања органа. Сматрале смо адекватним да ову анализу проширимо подацима о правним и техничким аспектима праксе донирања органа. У фокус смо укључиле и локални контекст и шири, глобални оквир. На тај начин настојале смо да одговоримо на чињеницу да је ова тема релативно неистражена у домаћој научној пракси. Поред тога, постоји и недостатак подробнијих прегледа кључних концепата који су са њом блиско повезани. Настојале смо да пружимо један шири пресек стања. Циљ нам је био да отворимо простор за ближе сагледавање појединих аспеката теме којих смо се само делимично дотакле. Истовремено, надале смо се да ћемо читаоце подстаћи на размишљање о оним питањима која до сада нису била предмет истраживања у области културне антропологије и сродних дисциплина у Србији. Домети и правци развоја нове биомедицинске технологије отварају бројна питања о људском бићу и његовој телесној егзистенцији. Та питања су истраживачки плодоносна сама по себи. Истовремено, представљају добру основу за преиспитивање идеја које би у супротном могле остати нерасветљене.

## Литература

Anđelković, Biljana. 2023. „Uticaj crkvenog pravoslavlja na nematerijalno kulturno nasleđe: redukcija, transformacija i gubljenje narodnih običaja." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188 (4): 587–606.

Andrejić, Ana. 2016. „Stavovi o bioetičkim pitanjima u okviru Srpske pravoslavne crkve u kontekstu pravoslavne bioetike." *Godišnjak za sociologiju* 12 (17): 23–45.

Cassell, Eric J. 1999. "Pain, Suffering, and the Goals of Medicine". *The Goals of Medicine*, eds. Mark J. Hanson & Daniel Callahan, 101–118. Washington DC: Georgetown University Press.

Cooper, Cecilio M. 2021. "The Miracle of the Black Leg: Medical Knowledge, Race+ Territorialization." In *Religion and the Medieval and Early Modern Global Marketplace*, eds. Scott Oldenburg & Kristin M. S. Bezio, 199–213. Abingdon, Oxon: Routledge.

Crowley-Matoka, Megan & Margaret Lock. 2006. "Organ Transplantation in a Globalised World." *Mortality* 11 (2): 166–181.

Fox, Renée C. & Judith P. Swazey. 1992. *Spare Parts. Organ Replacement in American Society*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Gordon, Elisa J. 2003. "Bioethics." In *Encyclopedia of Medical Anthropology*, eds. Carol R. Ember & Melvin Ember, 58–70. New York: Springer.

Ikels, Charlotte. 2013. "The Anthropology of Organ Transplantation." *Annual Review of Anthropology* 42 (1): 89–102.

Jovanović, Teodora, Marta Stojić Mitrović & Milan Tomašević. 2023. „Život između Boga i biomedicinskih intervencija: narativi crkvenih vernika Srpske pravoslavne crkve o pojedinim bioetičkim pitanjima." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188 (4): 627–643.

Jović, Nebojša J., & Marios Theologou. 2015. "The Miracle of The Black Leg: Eastern Neglect of Western Addition to the Hagiography of Saints Cosmas and Damian." *Acta Medico-Historica Adriatica*: 13 (2): 329–344.

Kostjučuk, Arhiepiskop Jakov. 2024. *Socijalno učenje Pravoslavne Crkve: hrišćanski život u savremenom svetu*. Prev. Ivan S. Nedić, Jelena V. Nedić. Kragujevac: Kalenić – Grafostil.

May, William F. 1985. "Religious Justifications for Donating Body Parts." *Hastings Center Report* 15(1): 38–42.

Moldovan, Sebastian. 2009. "Organ Transplantation and the Orthodox Christian Argument for Love." *Revista Romana de Bioetica* 7 (4): 185–197.

Mos, Marsel. 1982. „Ogled o daru: oblik i smisao razmene u arhaičnim društvima." U *Sociologija i antropologija II*, prir. Marsel Mos, prev. Ana Moralić, 7–212. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.

Moss, Candida R. 2019. *Divine Bodies: Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*. New Haven and London: Yale University Press.

Ohnuki-Tierney, Emiko. 1994. "Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology." *Current Anthropology* 35 (3): 233–254.

Pavićević, Aleksandra. 2011. *Vreme (bez) smrti: predstave o smrti u Srbiji 19–21. veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.

Pavićević, Aleksandra. 2023. „Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika. Kontekst, koncept i preliminarni rezultati istraživanja." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188 (4): 571–586.

Pelčić, Gordana, Anamarija Gjuran Coha, Goran Pelčić & Ana Valković. 2020. „Transplantacija organa i religija: različita vjerska tumačenja." *Medicina Fluminensis* 56 (4): 409–416.

Popović, Dragan. 2022. *Bioetika smrti. Utilitarizam i pravoslavlje.* Beograd: Institut za evropske studije i Kalenić.

Rose, Nicolas and C. Novas. 2005. Biological Citizenship. In *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*, eds. Aihawa Ong and Stephen J. Collier. Blackwell Publishing, 439–465.

Scheper-Hughes, Nancy. 2003. "Rotten Trade: Millennial Capitalism, Human Values and Global Justice in Organs Trafficking." *Journal of Human Rights* 2 (2): 197–226.

Scheper-Hughes, Nancy. 2017. Neo-cannibalism and ISIS: Organs and Tissue Trafficking During Times of Political Conflict and War. In *Ethical, Legal and Psychosocial Aspects of Transplatation: Global Challenges*, eds. Emma K. Massey, Frederike Ambagtsheer & Willem Weimar, 166–176. Lengerich: Pabst Science Publishers.

Sharp, Lesley A. 1995. "Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self." *Medical Anthropology Quarterly* 9 (3): 357–389.

Sharp, Lesley A. 2000. "The Commodification of the Body and its Parts." *Annual Review of Anthropology* 29 (1): 287–328.

Stefanović-Banović, Milesa. 2023. „Upotreba ikona, sveća i brojanica u svakodnevnom životu: narativi crkvenih vrenika Srpske pravoslavne crkve." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 188 (4): 607–626.

Tomašević, Luka. 2014. „Bioetika iz rusko-pravoslavne perspektive." *Služba Božja* 1: 35–51.

Vlaisavljević, Željko M, Slobodan Janković, Đorđe Ćulafić & Dejan Petrović. 2015. „Transplantacija kroz vekove." *Medicinski časopis* 49 (2): 49–53.

Vuletić, Jelena. 2010. „Transplantacija organa." *Glasnik Advokatske komore Vojvodine* 82 (1): 38–45.

Zeiler, Kristin. 2009. "Self and Other in Global Bioethics: Critical Hermeneutics and the Example of Different Death Concepts." *Medicine, Health Care and Philosophy* 12: 137–145.

## Извори

Episkop Bački Irinej. 2011. „Ukratko o transplantaciji." Informativna služba SPC, 8. maj.

Jevtić, Atanasije. 1985. „Duhovni život viđen iz pravoslavne antropologije." *Bogoslovlje* 1 (2): 51–81.

Pantelić, Katarina. 2024. „Šta predstavljaju peščani satovi na Trgu Republike?" Nova ekonomija, 16. oktobar.

Tuvić, Slavica. 2022. „Odluka Ustavnog suda: Iz Zakona izbrisano da su svi građani Srbije potencijalni donori organa." Euronews Srbija, 12. februar.

Примљено/Received: 31. 01. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

DOI: https://doi.org/10.2298/GEI2503337D
UDC: 271.2"20"(=135.1)(497.11)
оригинални научни рад

АЛЕКСАНДРА ЂУРИЋ МИЛОВАНОВИЋ
Балканолошки институт САНУ
Aleksandra.djuric@bi.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0003-0557-3994

МИРЧА МАРАН
Висока струковна васпитачка и медицинска школа у Вршцу
mirceam@live.com https://orcid.org/0000-0002-5857-9655

# Румунска православна црква у Србији данас: између историје и савремености[1]

У овом раду истражује се савремено стање Румунске православне цркве у Србији, са посебним освртом на њену улогу у очувању верског и културног идентитета румунске заједнице. Анализирани су историјски контекст, демографски и социо-културолошки контекст, као и утицај цркве на свакодневни живот верника. Истраживање је засновано на полу-структурисаним интервјуима са румунским православним свештеницима, као и на анализи црквене штампе и званичних извора. Рад наглашава изазове попут демографског опадања, језичких баријера и опадања интересовања за цркву и истиче значај цркве у очувању културног и духовног наслеђа румунске заједнице у савременом српском друштву.

*Кључне речи*: Румунска православна црква, Румуни у српском Банату, религиозност, пост-комунистички период

[1] Рад настао као резултат рада у Балканолошком институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у у 2025. години, број: 451-03-136/2025-03 од 27.01.2025. године

# The Romanian Orthodox Church in Serbia Today: Between History and Modernity

This paper explores the contemporary state of the Romanian Orthodox Church in Serbia, with a particular focus on its role in preserving the religious and cultural identity of the Romanian community. The analysis examines the historical context, demographic and socio-cultural context, and the Church's influence on the daily lives of its members. The research is based on semi-structured interviews with Romanian Orthodox clergy and an analysis of church press and official sources. The study highlights issues such as demographic decline, language barriers, and decreased interest in the Church, emphasizing its significance in preserving the cultural and spiritual heritage of the Romanian community in modern Serbian society.

*Keywords*: Romanian Orthodox Church, Romanians in Serbian Banat, religiosity, post-communist period

## УВОД: КРАТАК ПРЕГЛЕД РАЗВОЈА РУМУНСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ И ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У БАНАТУ

Румунска национална заједница живи у највећем броју на простору Баната, у саставу АП Војводине, као и у мањем броју у осталим деловима Србије. Њен број је у последњем веку у сталном опадању тако да је на основу пописа из 2022. године утврђено да на територији Републике Србије живи укупно 23.044 припадника румунске националне заједнице.[2] Румуни су већином православне вероисповести, али су међу њима присутне и мањинске верске заједнице грко-католичка (унијатска) црква и бројне неопротестантске заједнице (више у: Đurić-Milovanović, Maran, Sikimić 2011; Đurić-Milovanović 2015). Румунски језик је на територији АП Војводине признат као један од шест језика у званичној употреби на покрајинском, општинском и локалном нивоу.[3]

[2] https://popis2022.stat.gov.rs/sr-Latn/5-vestisaopstenja/news-events/20230428-konacnirezpopisa (приступљено 05.01.2025).

[3] Румунски језик присутан је у образовном систему Србије од предшколског до универзитетског нивоа, у 14 осмогодишњих основних школа, две средње школе (Гимназија у Вршцу и Економско-трговинска школа у Алибунару), Високој струковној васпитачкој и медицинској школи у Вршцу, на одељењу Учитељског факултета у Београду, Одсеку за румунистику на Филозофском факултету у Новом Саду и Групи за румунски језик на Филолошком факултету у Београду. У Србији

Овај рад представља увид у развој Румунске православне цркве међу Румунима, с нагласком на изазове и улогу у очувања православног верског идентитета румунске заједнице у Србији. Анализирају се историјски контекст, социо-културолошки контекст као и улога цркве у свакодневном животу верника. Рад је заснован на квалитативном истраживању које је обављено са неколико румунских православних свештеника користећи методу полу-структурисаних квалитативних интервјуа који су вођени у периоду од новембра 2024 године до децембра исте године у насељима јужног Баната. Поред интервјуа, анализирали смо и доступну црквену штампу на румунском језику. У раду се указује и на актуелне изазове као што су демографско опадање, језичке баријере и смањење интереса за цркву у целини. То указује на потребу дубљег разумевања њене улоге за румунску заједницу у савременом друштву.

## КРАТАК ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈЕ РУМУНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У СРБИЈИ

Румуни имају веома динамичну историју на овим просторима. Представљају једну од староседелачких етничких заједница у Банату која је на овом географском простору присутна још од периода процеса формирања румунског народа у раном средњем веку. Њихово присуство потврђено је у писаним изворима за време владавине угарског краља Беле IV. Тада су на просторима данашњег румунског Баната и једног дела нашег Баната (околина Вршца и Беле Цркве) основани такозвани влашки дистрикти са одређеним степеном политичке аутономије. Румуни су припадали православној цркви и вероватно су у поменутом периоду били у саставу архиепископија и епископија које су имале црквену јурисдикцију над православним становништвом на том географском простору. У почетку је то била Охридска архиепископија да би од обнављања Пећке патријаршије православно становништво Баната, укључујући и Румуне, ушло у њен састав (Măran 2021, 10, 28). То доказује и присуство одређеног броја донатора са румунским именима у такозваном Пећком катастифу из 1660. и 1666. Године. Тада је група монаха боравила у Банату у циљу прикупљања донација за

се објављује велики број књига и публикација на румунском језику, своју активност остварује велики број културно-уметничких друштава у којима се негује румунска култура, делује више установа и удружења за неговање румунске културе и језика на нивоу целе румунске националне мањине, међу којима Завод за културу Румуна из Војводине, са седиштем у Зрењанину, Друштво за румунски језик, са седиштем у Вршцу, НИУ Либертатеа из Панчева и др.

Пећку патријаршију. Можемо закључити да православни Румуни са ових простора никада нису били у саставу Ердељске румунске православне митрополије са седиштем у Алба Јулији. Она је основана за време војводе Михајла Храброг крајем 16. века и постојала до почетка 18. века. Након превођења дела православних Румуна у Ердељу на унију са католичком црквом, хабзбуршке власти су је укинуле.

Након Велике сеобе Срба и стицања привилегија које су православни Срби добили Повељама цара Леополда Првог из 1690. и 1691. године, дошло је до уређења црквене организације у оквиру Хабзбуршке монархије. Већ 1710. године настала је Крушедолско-карловачка митрополија, призната од патријарха Калиника I, која ће нешто касније прерасти у Карловачку митрополију, претходницу свеукупне организације православних Срба. И православни Румуни са простора Баната ући ће у њен састав. Ту ће остати све до оснивања Православне митрополије за Румуне у Ердељу и Банату (1864) и придружених епископија са седиштем у Карансебешу и Араду (1865). У саставу поменутих епископија били су и православни Румуни са простора нашег јужног (Карансебешка епархија) и средњег Баната (Арадска епархија). У њиховом саставу основани су протопопијати и парохије, прво само у етнички хомогеним насељима, а од 1872. почела је црквена деоба између Срба и Румуна и у мешовитим насељима Баната. У новонасталим епархијама Румуни са простора нашег дела Баната припадали су протопопијатима са седиштем у Панчеву, Вршцу и Белој Цркви (Карансебешка епархија), односно Банат-Комлошу (Арадска епархија) (Djurić Milovanović, Măran 2021, 17).[4] Такође, након Првог светског рата и доделе Томоса Васељенске патријаршије (1922), важно је истаћи да је Цариград уједињеној Српској православној цркви доделио канонску територију Карловачке митрополије, што је превазилазило границе новоформиране државе (Јовић 2023, 172–75).

Након распада Аустроугарске монархије и поделе Баната између Краљевине СХС и Румуније, румунске православне парохије које су остале у саставу југословенске државе задржале су припадност истим организацијама РПЦ као и пре деобе Баната. Једино је сада, услед припадности другој држави, комуникација била отежана. Неки свештеници су, из политичких или приватних разлога, отишли у Румунију, а они који су остали у својим парохијама одиграће у целом међуратном периоду изузетно важну улогу у верском, политичком, културном и

[4] Важно је поменути да је званично писмо код Румуна у почетку било ћирилично писмо, након чега се 1865. године прешло на латиницу.

економском животу Румуна у југословенском Банату. Да напоменемо само да је руководство Румунске странке у Краљевини СХС (основане 1923) већином било састављено од свештеника, руководство Астре [5] такође (од 1936), док су свештеници били задужени у великој мери и за публицистику и културни живот Румуна у овом периоду. Разлог је недостатак већег броја интелектуалаца. Они су након поделе Баната масовно напустили своја радна места у југословенском Банату и преселили се у Румунију. Након тога свештеници су били ти који су преузели руковођење културним и верским животом румунске националне мањине у Југославији (Popi 1975, 93). Међуратни период био је веома динамично и важно раздобље и за верски живот Румуна, будући да су након Првог светског рата и поделе Баната, Румуни и добили статус националне мањине у Краљевини Југославији.

Након Другог светског рата са преузимањем власти у земљи од стране комунистичког режима, који је удаљио цркву (не само румунску, него и све остале) из друштвеног и јавног живота, ситуација се променила. Веронаука је избачена из школских програма. У културним удружењима свештеници су изгубили руководећа места. Банке у којима су свештеници били директори ликвидиране су тако да једино право које су задржали јесте оно да се баве верским пословима и ништа више. Контакти са матичним епископијама у Румунији били су отежани и то нарочито у доба сукоба Југославије са Информбиром. Румунске комунистичке власти укинуле су Карансебешку епископију и припојили је темишварској архиепископији и Митрополији Баната, а са њом и румунске парохије из југословенског Баната. Занимљиво је то што, за разлику од Румуније у којој је верски покрет обнове православља Војска Господња (*Oastea Domnului*)[6] био забрањен,

[5] Такозвано Трансилванско удружење за културу румунског народа (*Asociația Transilvăneană pentru Cultura Poporului Român*), скраћено АСТРА, основано је за време хабзбурше власти над Трансилванијом и другим територијама на којима живе Румуни са циљем културне и националне еманципације румунског народа на тим просторима. Румуни у југословенском Банату су 1936. године основали АСТРУ Румуна у југословеснком Банату и у њеном раду су водећу улоги играли припадници румунског православног свештенства.

[6] Војска Господња (рум. *Oastea Domnului*) је православни покрет обнове који је настао 1923. године у Ердељу. Зачетником покрета сматра се свештеник Јосиф Трифа који је настоја да оживи верски живот унутар православне цркве и да продуби православну веру. Покрет је имао сличне карактеристике као и богомољачки покрет који је био везан за Српску православни цркву. Компаративној анализи православних покрета обнове који су у међуратном периоду настали широм православног света, посвећен је зборник радова (Djurić Milovanović, Radić 2017).

југословенске комунистичке власти нису званично забраниле његов рад у Југославији (више у: Măran 2017, 261–284).

У почетку без неке јединствене организације, румунски свештеници добили су право оснивања Румунског православног викаријата у југословенском Банату тек 1971. године (Măran 2023, 567). За првог викара постављен је панчевачки прота Аурел Урош. Овај период обележило је смањивање броја свештеника између осталог и тако што су у насељима са две парохије, оне спајане у једну.

Током деведесетих година 20. века дошло је до оживљавања активности у Банату. За српски Банат је 1997. године основана Румунска православна епископија. Њен администратор био је карансебешки епископ др Лауренцију Стреза. Године 2000. основана је Епархијска скупштина и Епархијски одбор и то је 19. фебруара 2001. потврдио и Св. Синод РПЦ.[7] Истом приликом постављен је за администратора Епархије јеромонах Данил Стоенеску. Устоличен је у саборној цркви у Вршцу 1. априла 2001. године. Тако су православни Румуни са простора Републике Србије били укључени у новоосновану епископију Дакија Феликс. Административна функција викара није укинута до данас. Верска настава је враћена у школе, а цркви је поново омогућено учешће у јавном и друштвеном животу румунске националне мањине у Србији.

## РУМУНСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА У СРБИЈИ ТОКОМ ДЕВЕДЕСЕТИХ ГОДИНА ПРОШЛОГ ВЕКА

Од 1990. године почиње својеврсна ревитализација верског живота на територији читаве тадашње Југославије, укључујући и Румунску православну цркву у Банату. Први знак повратка Румунске православне цркве и обнова верске праксе међу Румунима са ових простора јесте обраћање викара верницима Румунске православне цркве у југословенском Банату Мојсеа Јанеша поводом Божићних празника. То је било у тексту који је, на румунском језику, објављен на првој страни у недељнику *Либертатеа* из Панчева у броју од 22. децембра. Те године је митрополит Баната Николае Корнеану (са седиштем у Темишвару) имао више канонских посета појединим румунским парохијама у Алибунару, Панчеву, Локвама, Уздину и Марковацу (Popi 1998, 331–332). Викаријат Румунске православне цркве у југословенском Банату и даље је само канонски припадао Румунској Патријаршији са седиштем у Букурешту, док је административно имао

[7] https://episcopiadaciafelix.ro/istoric/ приступљено 10. јануара 2025.

своју аутономију (Popi 1998, 332). Упркос дубокој кризи проузокованој распадом СФРЈ и економским санкцијама које су биле уведене СР Југославији, верски живот Румуна је током деведесетих година је постигао значајне резултате, а црква је вратила своје место у друштву. Поред низа верско-културних манифестација забележених у скоро свим румуским парохијама код нас, бележимо још и посету Патријарха РПЦ Теоктиста и Патријарха СПЦ Павла, румунској православној парохији у Банатском Новом Селу, 17. јуна 1995. Том приликом је више свештеника РПЦ у српском Банату добило патријаршијски крст.

Исте године био је покренут по први пут и захтев за претварање викаријата у епископију. То је по први пут у јавност изнео панчевачки прота Јулијус Згрђа, а предлог је подржала већина свештеника, као и верници из румунских православних парохија. Ову иницијативу подржала је и Заједница Румуна у Југославији. Један део румунских свештеника је, међутим, био против овог захтева тако да је питање оснивања епископије одложено (Popi 1998, 336–337). Делегација Румунског православног викаријата у југословенском Банату коју су чинили викар Мојсе Јанеш, прота Георге Јанеш, прота Трајан Гилезан и свештеник Драган Килом присуствовала је по први пут Синоду Румунске православне цркве који је одржан у Букурешту 14. фебруара 1997. године. Том приликом је патријарх Теоктист обавестио чланове делегације викаријата из Вршца о одлуци св. Синода да викаријати ван територије Румуније – онај у Ђули за Румуне из Мађарске и викаријат из Вршца за Румуне у Војводини, буду претворени у епископије. За администратора епископије у српском Банату постављен је карансебешки епископ др Лауренцију Стреза, а за епископију у Мађарској арадски епископ Тимотеј (Popi 1998, 338).

## ЕПИСКОПИЈА ДАКИЈА ФЕЛИКС

Оснивањем Епископије Дакија Феликс са седиштем у Вршцу реорганизована је Румунска православна црква у Србији. За све православне Румуне са територије наше државе Епископија је подељена на два викаријата: викаријат за Војводину и викаријат за источну Србију.[8] Викаријат за Војводину обухвата неколико протопрезвитерата са простора Баната са седиштима у: Панчеву, Алибунару, Ковину, Бе-

[8] Питање деловања Румунске православне цркве у источној Србији отворило је бројна спорна питања у односима са Српском православном црквом о којима овде неће бити речи будући да је фокус истраживања и овог рада био на Румунима са простора Војводине.

лој Цркви, Вршцу и Малом Торку. Викаријат за источну Србију обухвата парохије у источној Србији које се налазе у саставу протопрезвитерата Дакија Рипенсис са седиштем у Малајници, затим Борски протопрезвитерат и протопрезвитерат Мораве и Хомоља.[9]

За администратора новоосноване епископије постављен је др Данил Стоенеску. Он се, из здравствених разлога, повукао са те функције 2017. године. Свети Синод Румунске православне цркве привремено је поставио Силуана, епископа Румунске православне епископије у Мађарској, и на функцију администратора Епископије Дакија Феликс. Епископ Данил Стоенеску вратио на своју функцију 2020. године. Од 2023, функцију епископа Дакије Феликс обавља Његово Преосвештенство Јероним. Изабран је од стране Св. Синода Румунске православне цркве из Букурешта. Епископија се, наравно, налази у саставу Румунске Патријаршије, и има своје представнике у црквено-народном сабору у Букурешту. У Србији, као и у другим државама са православном црквом као већинском, постоји принцип да на једној територији може деловати само једна православна црква. То значи да на територији једне државе може постојати само једна канонски призната православна црква. У пракси није увек тако, посебно у тзв. дијаспори, али и у неким другим случајевима (Јовић 2021, 241–73).

## ПУБЛИЦИСТИЧКА ДЕЛАТНОСТ РПЦ У СРБИЈИ ОД 1990. ДО ДАНАС

Међу публикацијама које је издала РПЦ у поменутом периоду, најдужу традицију има *Anuar bisericesc* (Црквени годишњак). Почео је да излази још 1953. године у џепном формату под називом *Calendar* (Календар). У мало већем формату, под називом *Calendarul bisericesc* (Црквени календар), излази од 1969. године. Најзад од 1987. године излази под данашњим називом *Anuar bisericesc* (Црквени годишњак). Садржи део са календаром, део који се односи на веру и духовност и на крају шематизам РПЦ у Србији са кратким монографијама румунских парохија са ових простора. У Црквеном годишњаку (*Anuar bisericesc*) за 1991. годину,[10] у делу који се односи на духовност, приказане су „Почетне молитве", затим следи опширнији чланак о крштењу

[9] *Calendar creștin ortodox 2024*, Tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Ieronim, Episcopul Daciei Felix.

[10] *Anuar bisericesc pe anul comun 1991*, Vicariatul Ortodox Român din Banatul Iugoslav, Vârșeț, 1990.

(шта је крштење, зашто се деца крсте, ко се може крстити) и након њега имамо поглавље о Другом доласку Господа (Шта нас учи Нови Завет о другом доласку, када ће Он доћи, који су знакови Његовог доласка, какав ће бити Страшни суд). У завршном делу овог Годишњака приказана је кратка монографија парохије Маргита код Вршца. Издавач ове публикације у почетку је био Румунски православни протопопијат у Вршцу, затим Викаријат Румунске православне цркве у југословенском (српском) Банату, и најзад, од почетка 21. века, Епископија Дакија Феликс. У почетку га је уређивао вршачки прота Кузман Лападат, затим први викар РПЦ у југословенском Банату Аурел Урош и на крају и његов наследник на тој функцији, викар Мојсе Јанеш. У време тешке економске кризе којом је била захваћена тадашња СР Југославија, Годишњак је излазио на мањем броју страна и само је имао календарски део.[11]

Од 1978. године, у издању Викаријата, са истим одговорним уредником као и Годишњак, викаром Мојсе Јанешом, почео је да излази часопис *Semănătorul* (Сејач). У периоду од 1992. до 1996. године часопис није излазио због последица економске и финансијске кризе у земљи. Саджај часописа био је верско-информативног карактера. Из другог броја обновљеног часописа (септембар-октобар 1996) који је изашао након паузе од 1992. до 1996. године сазнајемо да се ради о Билтену Румунског православног викаријата у југословенском Банату који је штампан на 8 страна. Поред теолошких текстова које потписују свештеници Мојсе Јанеш, Роман Хеђан и Драган Килом објављено је неколико ширих информативних, на пример о постављању новог карасебешког епископа Лауренција Стрезе (стр. 3) који је постао и епископ православних Румуна у српском Банату. Такође, штампан је и чланак о митрополиту Николају Корњануу и његовој посети парохији у Алибунару (стр.5).

Од последње деценије 20. века публицистичку делатност обављају и поједине румунске православне парохије. Од 1994. почиње да излази часопис *Familia* (Породица) у издању румунске православне парохије у Владимировцу, у почетку на свега четири стране и у црно-белој техници, да би касније, првенствено захваљујући прилозима многобројне владимировачке дијаспоре, часопис почео, од 1999. године, да излази у боји и на већем броју страна. Часопис је излазио четири пута годишње и бавио се проблемима историје, идентитета, традиција и ду-

[11] Видети, на пример: *Anuar bisericesc pe anul bisect 1996*, Vicariatul Ortodox Român din Banatul Iugoslav, Vârșeț, 1995.

ховности владимировачких Румуна. Поред тога, пажња је посвећивана приказивању владимировачке дијаспоре, која је финансијски подржавала овај пројекат. У броју 5 (децембар 2001),[12] на насловној страни објављена је божићна и новогодишња порука локалног свештеника Константина Суруа. Исти аутор потписује и чланак на страни број 2 у којем је приказан живот и значај Андреја Шагуне за развој румунског националног идентитета и за румунску православну цркву. Он је био први митрополит за Румуне у Трансилванији и Банату у време хабзбуршке власти. Од чланака објављених у овом броју привлачи пажњу још и прилог *Документа из историје Владимировца* аутора Тринцуа Марана који је вршио истраживања у Бечком Ратном архиву (стр. 6).

Од 1996. године румунска православна парохија у Алибунару издаје часопис *Făclia* (Бакља) са верском и историјском тематиком везаном за прошлост Румуна у Алибунару. Часопис је, у зависности од доступних финансијских средстава, излазио периодично. Одговорни уредник био је Роман Сфера, затим Мирча Самоила и најзад свештеник Јонел Малајмаре. Након његове смрти је часопис је престао да излази.

У последњих неколико година (од 2006) периодично излази и часопис *Foaia codrenilor* (Кодренске новине). Под уредништвом свештеника пароха Корнела Жујке, издаје га румунска православна парохија у Јабланци, Сочици и Месићу. Садржај је сличан оном код горепоменутих публикација са нагласком на „очување верског и националног идентитета Румуна у овим парохијама".

*Străjerul* (Стражар) је периодична публикација коју издаје румунска православна парохија у Стражи. За разлику од претходних, њен садржај је скоро искључиво верског карактера. На пример, у броју за октобар–децембар 2021, на насловној страни је објављена божићна посланица епископа Данила. У том броју један од главних текстова, о радосном дану Христовог Рођења, када „небом и земљом у радости одјекује песма", потписује викар Мојсе Јанеш. Ту је још и чланак Силуана Атонита који објављује басну „Орао и петао". У истом броју налази се и чланак „Свештенство и људска патња" свештеника Георгеа Думитреаса.[13] Уредник је бивши викар Мојсе Јанеш, данас парох у румунским православним парохијама Стража и Орешац, а ова публикација сматра се наставком и додатком у већ поменутом часопису *Semănătorul.*

[12] *Familia*, Vladimirovaț-Petrovasâla, nr. 5 (33), decembrie 2001.

[13] *Străjerul – supliment la „Semănătorul"*, Straja, octombrie-decembrie 2020, nr. 4 (76).

## ХОДОЧАШЋА И ПОКЛОНИЧКА ПУТОВАЊА

Ходочашћа православних Румуна у српском Банату заузимају посебно место у историји Румунске православне цркве у овом региону. Организована су на две локације: Мало Средиште и Селеуш. Иницијатива за успостављање поклоничких путовања на месту бившег манастира у Малом Средишту потиче још од почетка 20. века од Михаја Жујке, локалног свештеника и администратора протопрезвитерата Вршца. Током међуратног периода важност организовања ходочашћа истакнута је на свештеничким конференцијама 1927–1928. године (Djurić Milovanović, Măran 2019, 75). На тим конференцијама је покренута иницијатива за одржавањем ходочашћа у Малом Средишту, почевши од 1933. годином, а свега неколико година касније, 1936. године, покренуто је и ходочашће у Селеушу. Мало Средиште је било место окупљања и молитве за Румуне из Баната кроз историју, још од времена када је на том месту постојао православни манастир, који је затворен крајем 18. века. Постоји народно веровање зашто се ходочашће у Малом Средишту одржава баш за Крстовдан. Наиме, банатски Румуни, наводно, сматрају да се 14. септембра бере последње лековито биље, „а оно које би процветало након овог празника, припада мртвима" (Stan 2018, 108). Стари мештани причали су како се наводно на „Крстовдан чује јаук цвећа које се суши. Након Крстовдана и до Светог Алескија (17. март) забрањено је убијање змија" (Stan 2018, 108).

Један од румунских православних свештеника истакао је континутитет у пракси ходочашћа у Малом Средишту. Оно се данас одржава код Румунске православне цркве која је подигнута на месту старог манастира 1887. године, а други свештеник - посету светом извору поред села Селеуш:

> „Некада су се организовала ходочашћа за целокупно румунско православно становништво, искључиво у манастире. Једно од тих места била је црква некадашњег манастира Мало Средиште где су се окупљали сви свештеници и где се служило молитвено помазање за све Румуне. Верници су долазили из својих села, често пешке, јер тада није било аутомобила као данас. Касније су почели да користе аутобусе, али су верници често остајали преко ноћи у манастиру. Вечерње службе су се обављале увече, јутрење рано ујутру, након чега би се служило молитвено помазање. После кратке паузе, служила се света литургија. Ово је трајало годинама, можда

чак 20 година, и сваке године смо одлазили са верницима у цркву некадашњег манастира. Такође смо били позивани да учествујемо у прославама код извора у Селеушу" (Саговорник 1).

Организација локалних ходочашћа је у надлежности парохија и свештеника, а будући да су два најзначајнија и активна ходочашћа за Румуне у Банату Мало Средиште и Селеуш, свешетници наводе да су верници и даље заинтересовани за њих:

„Вода се освећује у домовима хришћана и код кућног свеца како је уобичајено. Имамо ходочашће у парохији Мало Средиште где сваке године 14. септембра Парохијани, сви из нашег Баната, заједно са верницима из наше парохије, одлазе да одају част Богу кроз молитве, кроз тајну Светог Јелеосвећења и Свету Литургију. Конкретно овде, у парохији, верници одлазе у Мало Средиште на ходочашће. Има много верника. Долазе и одавде, из наше парохије, али број није велики" (Саговорник 2).

Ходочасници и болесници, у потрази за чудом, деценијама су посећивали извор код Селеуша. То место је у околини познато по водици коју је народ сматрао „лековитом". И селеушки парох Георгије Шдику нагласио је ово 1936. године наводећи да је „овај извор освештаван од давнина". Као пример наводи се случај из 1918. године када се исцелио један младић из Иланце, села које је у непосредној близини Селеуша. Он је „цепао своју одећу и трчао кроз ливаде и њиве". Са свете литургије упутили су га да се умије водом са овог извора, након чега се, наводно „сасвим смирио" и отишао сам у своје село, иако су га при доласку држала петорица.[14] Према Шдикуовом мишљењу организовање ходочашћа код овог извора било би корисно. Тако би се избегли проблеми са којима се сусрећу неки од ходочасника који због удаљености имају потешкоћа да стигну до Малог Средишта. Владика је 1936. године одобрио одржавање оба ходочашћа. Од тада су се оба ходочашћа редовно одржавала сваке године: оно из Селеуша на празник Усековања главе Св. Јована Крститеља 29. августа, а оно из Малог Средишта 13. и 14. септембра – на Крстовдан.

Још један пример са терена указује на значајну улогу ходочашћа у Селеушу и данас:

[14] Архива Румунске православне парохије у Владимировцу, Nr.40/ex 1936.

„Ходочашће у Селеушу је друго посебно ходочашће на које поново долази много верника, и из више парохија, чак и од нас, из Владимироваца, верници долазе, међу којима је и моја породица. Тамо, код извора, служи се Света Литургија заједно са сабором свештеника, и ако има некога за причешће, прима тајну Свете Причести током Свете Литургије" (Саговорник 3).

Примећује се пораст интересовања за посету манастирима у Румунији где се поред поклоничког путовања у манастир Свете Петке у Јашију, који је један од најважнијих култова за читав православни свет у Србији, посећују и други манастири:

„У Румунији смо посетили неколико манастира, као што су они на Аргешу и у Козији. Такође смо обишли манастире на Фрушкој гори, попут Петковице, Кувеждина и Шишатовца, који су мање познати, али веома значајни. Као учитељ веронауке, организовао сам ходочашћа и повео наставнике, укључујући и српске, да посете ове манастире. Као члан румунске заједнице, трудио сам се да очувам румунски идентитет организовањем посета манастирима у Румунији. Једном приликом, провели смо недељу дана обилазећи манастире са групом од око 20 људи. Што се тиче ходочашћа у Селеушу, оно представља важну традицију за православне Румуне у српском Банату. На тим окупљањима народ се састајао ради заједничке молитве и литургије. Посебно место заузимају ходочашћа у Средишту, која су годинама организована и била велики догађај за заједницу. Људи су често ноћили у цркви, а након јутарње службе одржавана је света литургија. Ова ходочашћа имала су посебан значај, јер су омогућавала верницима да јачају своју веру и заједништво" (Саговорник 1).

На основу обављених интервјуа са свештеницима, истиче се континуитет организовања ходочашћа румунских православних верника из Баната у Румунију. Свештеник Корнел Жујка из Јабланке тренутно организује једном годишње ходочашћа на гроб новоканонизованог румунског светштеника Арсенија Боке. Према речима једног саговорника, ходочашћа имају велики духовни значај за вернике. Они на овај начин одржавају везу са румунским православним светитељима и традицијом. Организована су ходочашћа у Јаши, у цркву Преподобне мати Параскеве. Верници су на тим путовањима имали прилику да и током повратка посете оближње манасти-

ре на путу до Јашија. Ходочашћа нису ограничена само на локалне вернике из румунских села у Банату. Наши саговорници наглашавају да многи учесници долазе и из већих градова, попут Панчева. То указује на широку популарност и духовни значај ових путовања. Ходочашће у Јашију посећују, заједно са Румунима, и Срби. Како истиче наш саговорник:

> „Заједно са нама ишли су и слушали службу на румунском језику, шест дана током ходочашћа. И српски свештеник је чак ишао. И чак смо заједно служили. Нисмо само ишли, већ смо активно заједно служили Свете Литургије. *Али сетите се мало тої српської свештеника који је учествовао у том ходочашћу. Ко је у питању?* Један од свештеника који је учествовао је отац Стеван. Отац Стеван, који је био парохијски свештеник у цркви у Панчеву са два торња. Учествовао је, дакле, члан Српске православне цркве. Свештеник Српске православне цркве, да. *Али шта он има са Румунима?* Он такође зна румунски језик. И поред њих, било је и других свештеника из других парохија. Имали смо свештенике из манастира Боговађе и имали смо једну монахињу која је дошла. И слушала је литургије и желела да се поклони моштима Свете Петке" (Саговорник 3).

У фрагменту овог интервјуа указује се на један важан елемент заједништва православних Срба и Румуна, а односи се на заједничко учешће румунских и српских православних верника и свештеника у ходочашћу. Ова сарадња није само логистичка, већ подразумева активно учествовање у Светим Литургијама. То указује на сарадњу и дијалог две православне цркве. Мошти Свете Петке, једне од најпоштованијих светитељки у православљу, служе као централна духовна тачка ходочашћа. Поклоњење моштима представља чин дубоке вере и поштовања како међу румунским тако и међу српским верницима. Упркос разликама у језику и етничкој припадности, наратив показује снажан осећај заједништва међу православним хришћанима. Сама чињеница да су литургије идентичне, осим у језику, указује на универзалност православне вере.

## ОД ТАЈНОГ БОГОСЛУЖЕЊА ДО ПРАЗНИХ ЦРКАВА

Током последњих деценија православна вера међу Румунима у Банату прошла је кроз значајне трансформације. Од периода када је црква била потиснута из јавне сфере под комунистичким режимом, што је често изазивало тајно интересовање међу православним Ру-

мунима, до данашње слободе вероисповести која је, парадоксално, донела смањено интересовање за религиозни живот. Како истиче Лидија Радуловић, „У јавном дискурсу била је присутна широко распрострањена анти-религијска пропаганда која је имала за циљ да замени традиционалне религије новом секуларном религијом – атеистичко-светоназорним комунизмом (...) Црквама и верским заједницама било је дозвољено да обављају верске обреде и церемоније унутар својих просторија. Ипак, упркос уставним слободама, забележени су случајеви у којима су локалне власти забрањивале одржавање састанака црквених одбора и празничне процесије. Такође је важно нагласити да је слобода вероисповести била ограничена за чланове Комунистичке партије, којима је одлуком партије из 1947. године било забрањено да практикују религију. Та одлука је формално укинута 1964. године, али је широко примењивана још дуги низ година" (Radulović, 2014). Један од наших саговорника наглашава да је у време комунизма, када је вера била забрањена, интересовање за религију било веће јер је забрана сама по себи стварала радозналост. Запослени су морали бити чланови партије и нису могли јавно практиковати веру. То је укључивало забрану доласка на богослужења, сахране или венчања. Ипак, чак и тада, млади су тајно учествовали у црквеним обредима, попут звоника који су на Васкрс звонили, иако је то било ризично. Вера је, по његовим речима, „стављена са стране", не само код Румуна, већ и у другим заједницама.

> „Улога цркве се никада неће променити, јер је улога цркве да приближи човека Богу и да га учини бољим. С друге стране, нажалост, људи имају све мање времена и нису толико религиозни. Религиозност хришћана данас је драстично опала, јер су толико заокупљени световним бригама да више немају времена чак ни за основне ствари. Тада једино што можемо да урадимо је да покушамо – да је наша улога као цркве да их приближимо Богу" (Саговорник 4).

Саговорник ставља нагласак на православље и „старе обичаје". То указује на то традиција има значајну улогу у идентитету појединца. Може се закључити да је међу Румунима са слободом вероисповести, која је дошла након деведесетих година, интересовање за православље опало. Упркос верској слободи, људи су постали мање заинтересовани за редовно присуствовање служби. Иако се управо у пост-комунистичком периоду бележи пораст броја људи који се идентификују као религиозни, Мирко Благојевић истиче да ова де-

клaративна религиозност не прати увек праксу као што је то редован одлазак у цркву или поштовања верских обавеза (Blagojević 2008). Локални румунски свештеници са којима су обављени интервјуи изражавају забринутост за будућност православља. Посебно истичу то да је некада у многим селима било румунских школа, али да их је данас све мање. Овај недостатак образовања на румунском језику довео је до тога да многи млади не знају да читају молитве на румунском језику, иако се крштавају и венчавају у румунским црквама.

> „Верници се држе традиције, поштују обичаје, славе Божић, Васкрс и Духове, али у цркву не долазе често, нити редовно присуствују литургијама. Највише их има на службама за Цвети, на Велики петак, а затим за Васкрс. Тада нас буде више. Ми Румуни чинимо четвртину становништва у селу. Када запале свеће и крену кроз село у опход, има их много. То многи виде као фолклор. Људи долазе у цркву, пале свеће, помоле се, али на литургијама нису присутни онолико колико би требало да буду" (Саговорник 1).

Из наведеног дела интервјуа види се да су традиционални обичаји и верски празници задржали своје место у свакодневном животу православних Румуна, међутим, активна религијска пракса, попут редовног присуствовања литургијама, значајно је опала.

## ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Румунска православна црква у Банату данас пролази кроз сложен период обележен демографским, културолошким и религиозним изазовима. Један од највећих изазова с којим се суочава Румунска православна црква у Банату јесте демографски пад припадника румунске етничке мањине. Број Румуна у овом региону значајно се смањио током последњих деценија, а самим тим и број верника која активно учествују у црквеном животу. Овај пад је резултат не само природног смањења популације, већ и миграције, мешовитих бракова и асимилације.

Упркос демографским и културолошким изазовима, Румунска православна црква наставља да игра важну улогу у овој заједници. Традиционални обичаји, попут процесија за Велики петак и Вазнесење Господње, задржали су своје место у локалној заједници. Посебно је значајно то што се током великих верских празника, посебно у етнички мешовитим срединама, врше молитве на оба језика – румунском и српском – симболизујући јединство заједнице. Ипак, при-

суство верника је опало у цркви, будући да већина верника посећује цркву само током великих празника, а редовне литургије слабије су посећене. Традиције се често доживљавају више као део фолклора, него као духовна пракса, што додатно осликава изазове са којима се суочава Румунска православна црква. Пад комунизма донео је слободу исповедања вере, али је истовремено утицао на смањење религиозности.

У овом раду, који је у свом фокусу имао интервјуе са румунским православним свештеницима и њихово виђење стања у парохијама, циљ је био да се укаже на промене које је пост-комунистички период донео Румунској православној цркви у Банату. Даља истраживања која би поред свештеника обухватила и вернике Румунске православне цркве употпунила би слику о верским праксама православних верника данас, али и о интеракцијама са другим верским заједницама у мултиконфесионалном региону Баната.

## Литература

Blagojević, Mirko. 2008. *Religija i crkva u transformacijama društva: sociološko-istorijska analiza religijske situacije u srpsko-crnogorskom i ruskom (post)-komunističkom društvu.* Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

*Calendar creștin ortodox 2024*, Tipărit cu binecuvântarea Preasfinţitului Părinte Ieronim, Epsicopul Daciei Felix.

Đurić Milovanović Aleksandra, Măran Mircea. 2021. *Biserica Ortodoxă Română din Banatul Iugoslav în perioada interbelică 1918-1941.* Cluj Napoca-Caransebeș: Presa Universitară Clujeană - Editura Episcopiei Caransebeșului.

Mircea Măran, Aleksandra Đurić-Milovanović, *Biserica ortodoxă română din Banatul sârbesc în perioada Iugoslaviei socialiste (1945-1991)*, у : Credinţă, unitate, naţiune, Simpozion teologic internaţional (Deva, 19–20 octombrie 2018), Coordonator pr. Dr. Florin Dobrei, Felicitas Publishing House Stokholm – Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei, 2018, 214–231.

Djurić Milovanović, Aleksandra. Radić, Radmila. 2017. *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe*. Cham: Palgrave Macmillan.

Đurić Milovanović, Aleksandra. 2015. *Dvostruke manjine u Srbiji. O posebnostima u religiji i etnicitetu Rumuna u Vojvodini*. Beograd: Balkanološki institut SANU.

Đurić-Milovanović, Aleksandra, Maran, Mirča, Sikimić, Biljana. 2011. *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine.* Vršac: Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača.

Јовић Растко, 2023. *Динамика црквеної идентитета: црквена орїанизација као еніїма у заїонетки*. Београд: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки" Фоча, Biblos Books.

Јовић Растко, 2021. „Аутокефалија јуче и сутра", у *Осам векова Срйске йравославне Цркве у Црној Гори: Од Зетске еййскойије до Митройолије Црноїорско-йриморске* (Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије, 241–73.

Măran, Mircea 2017. „Clerul ortodox român și rolul său în păstrarea identității naționale ţi confesionale a românilor din Banatul sârbesc în perioada interbelică (1918-1941)" , *Lucrările simpozionului internațional „Jertfă și mărturisire"*, Editura Presa Universitară Clujeană-Editura Episcopiei Caransebeșului, 2017, 889–896.

Măran, Mircea. 2021. „Biserica Ortodoxă Română în Banat – Мирча Маран, Румунска православна црква у Банату", у: Trifu Dămian, *Biserica Ortodoxă Română din Banat* - Трифу Дамијан, *Румунска йравославна црква у Банаш̄у*, Панчево: Румунски културно-едукативни центар Панчево, 9–37.

Măran, Mircea. 2023. „Protopopul vicar Aurel Uroș (1910–1984), un reprezentant important al ortodoxiei românești din Banatul Sârbesc", u: *Rugăciunea și mărturisirea în viața bisericii și relevanța lor pentru societatea postmodernă*, Editura Epsicopiei Caransebeșului – Centrul de Studii Banatice Vârșeț, 555–568.

Popi, Gligor. 1998. *Românii din Banatul Sârbesc*, vol. II, Panciova: Libertatea.

Popi, Gligor. 1975. *Rumuni u jugoslovenskom Banatu između dva rata 1918–1941*, Novi Sad: Institut za izučavanje istorije Vojvodine.

Radulović, Lidija. 2014. „Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme komunizma" , *Etnoantropološki problemi* 9(1): 35–48.

Roșu, Costa. 2008. *Biserici românești din Banatul sârbesc și la sud de Dunăre*, Almanah Libertatea. Panciova: Libertatea.

Stan, Dorinel. 2016. *Așezământul monahal Srediștea Mică*. Vârșeț: Românii Independenți din Serbia.

Примљено/Received: 24. 02. 2025.
Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.

## ПРИКАЗИ · ХРОНИКА · КРИТИКА

*ур. Марина Мандић*

## REVIEWS · REPORTS ·CRITICAL ESSAYS

*ed. Marina Mandić*

# Религија у сенци социјализма

Шел Магнусон, Александра Павићевић

*Наука, религија, идеологија. Теоријске перспективе југословенске социологије религије*

Етнографски институт САНУ, Едиција Метроон, 2024. стр. 323

Монографија *Наука, религија, идеологија. Теоријске перспективе југословенске социологије религије – коју* потписују др Шел Магнусон (Kjell Magnusson, 1945–), професор и истраживач Центра Хуго Валентин при Универзитету у Упсали (Шведска), данас у пензији, и др Александра Павићевић, научна саветница у Етнографском институту САНУ – представља драгоцен прилог проучавању теоријских токова и интелектуалних напора у оквиру југословенске социологије религије у периоду од завршетка Другог светског рата до распада СФРЈ.

Књига је конципирана као вишеслојна и тематски садржајна целина, при чему највећи део заузима студија „Теоријске преспективе југословенске социологије религије". Реч је о необјављеном рукопису докторске тезе социолога и филолога-слависте, др Шела Магнусона, који је након вишегодишњег студијског боравка у Београду, Загребу и Сарајеву, током седамдесетих година 20. века, одбранио тезу на Универзитету у Упсали 1987. године. Истраживање за потребе дисертације спроведено је у оквиру пројекта „Религија, социјализам, секуларизација. Проучавање религије у послератној Југославији", који је подржала Фондација тристогодишњег јубилеја Шведске банке.

Ово истраживање, као и његова каснија сарадња са колегама из бивших југословенских република, те одлично познавање српскохрватског језика, учинили су га једним од најбољих познавалаца геополитичких, социолошких и културолошких прилика у југословенском региону. Но, његова докторска дисертација остала је мало позната овдашњим истраживачима.

Текст дисертације, изворно писане на енглеском језику, доноси обиље материјала о културном амбијенту СФРЈ, у којем се развија и институционализује социологија религије као засебна дисциплина. Магнусон је обавио разговоре са најрелевантнијим истраживачима тога времена – онима који су одредили правац социолошких истраживања религије и умногоме утицали на њихов развој и након распада Југославије. То су: Есад Ћимић, Срђан Врцан, Штефица Бахтијаревић, Бранко Бошњак, Споменка и Тине Хрибар, Зденко Ро-

тер и Марко Кершеван, који су религију интерпретирали у марксистичком кључу, али су (неки од њих) допринели и преиспитивању и ревизији главних теоријских парадигми које су карактерисале овај приступ.

У уводном делу студије, он даје преглед историјских, етнолошких и социолошких истраживања религије пре Другог светског рата, да би затим прешао на аналитички опис друштвено-политичког контекста у којем се рађала нова социологија религије. У првој, послератној фази, њу је одликовало присуство и ослањање на марксистичко наслеђе, те његова готово догматска примена. Друга фаза развоја социологије религије била је повезана са установљавањем Института за социолошка истраживања у Београду и Загребу, те сагледавањем марксистичког наслеђа у критичком кључу. Ово је резултирало проширивањем теоријско-методолошких оквира, те интерпретацијом религије и религиозности у Југославији у складу са реалном ситуацијом и емпиријским истраживањима, спровођеним током касних шездесетих и седамдесетих година 20. века. Но, и у овом периоду, социологија религије задржава идеју о свом друштвеном ангажману, те већи број аутора латентно промовише секуларизациону теорију, односно религију тумачи као израз људске неслободе и као негативни феномен по себи.

Након што објашњава важан обрт у социологији религије, Магнусон већи део студије посвећује претходно наведеним ауторима, аналитички презентујући њихова теоријска усмерења, теме којима су се бавили и кључ у којем су тумачили комплексни феномен религије.

У последњем делу студије, аутор интерпретира резултате истраживања смештајући их опет у специфичан друштвено-политички контекст, те преиспитује улогу коју је социологија религије имала на пољу стварања друштвених политика тадашње државе.

Александра Павићевић се појављује као приређивач књиге, односно, као преводилац рукописа и аутор пратеће студије, под називом: „Прилози за критичку историју наше социологије религије“. У њој је рукопис Магнусонове тезе третиран као необјављена грађа, а Павићевићева га критички интерпретира, фокусирајући се на однос науке, религије и идеологије. Одатле произлази и главни наслов ове заједничке студије, *Наука, религија, идеологија*, који упућује на неопходност поновног ишчитавања интелектуалног наслеђа дисциплине (социологије религије), те на значај тог наслеђа у савременим социолошким истраживањима религијског феномена. Стога је и студија др Павићевић подељена на два дела. У првом делу она

критички интерпретира Магнусонову грађу и резултате истраживања и указује на чињеницу да је тадашња социологија религије била умногоме друштвено ангажована дисциплина, у чијој основи је било схватање религије као негативне појаве. У другом делу студије, Павићевићева се окреће савременим ауторима (онима који су стварали и стварају након 90-их година 20. века, па до данас), те скреће пажњу на тврдокорност секуларизационе парадигме и њен теоријски значај, али и ограничења у савременим проучавањима религије.

Публикација је значајна из неколико разлога. Прво, она представља сажето и до сада сасвим дефицитарно штиво о проучавању религије у социјалистичкој Југославији. Треба напоменути да је развој социологије религије у СФРЈ предњачио у односу на друге источноевропске земље, те је на известан начин одсликавао и тип социјалистичког друштвеног уређења које је у тој држави владало и које је било отвореније према западноевропским академским традицијама. Друго, студија је и значајан документ о развоју социологије религије у Југославији, те олакшава разумевање савремених трендова и тенденција у проучавању религије. Ово је посебно важно с обзиром на чињеницу повећаног значаја религије у бившим југословенским републикама и друштвима, те на улогу коју је религија имала у геополитичким превирањима на њиховим територијама деведесетих година 20. века. Религија и данас игра значајну улогу у идентитетским стратегијама читавог јужнословенског простора, те је од великог значаја разумевање посебних историјских, културних, антрополошких и социолошких посебности који на то утичу. И на крају, за разлику од социологије религије у Хрватској, која је током проучаваног периода предњачила и по броју аутора и по тематској разноврсности њиховог ангажмана, и која је у новије време добила значајна критичка сажимања сопственог интелектуалног наслеђа, у Србији не постоји оваква врста уједно и прегледне и критичке студије.

Значај ове студије лежи и у чињеници да она позива на нова читања и тумачења историје дисциплине. Осим тога, спој антрополошког приступа – јер др Павићевић важи за дугогодишњег и афирмисаног истраживача у области антропологије религије – и социолошког материјала, доноси у сазнајном смислу једну нову димензију посматрања и историје дисциплине и теоријских и методолошких изазова у проучавању религије, која је данас, може се рећи, далеко комплекснији феномен него што је то био случај у претходним историјским периодима.

Аутори ове монографије, као и сама монографија, на најбољи могући начин сведоче о значају и неопходности интердисциплинарности у истраживањима из области хуманистике и друштвених наука. Магнусон, будући изврстан познавалац и културних и политичких прилика у СФРЈ, укршта своја знања показујући како су се процеси друштвеног развоја социјалистичког друштва одсликавали на развој социологије религије. Слично томе, Александра Павићевић, искусним антрополошким „оком" примећује специфичности односа између културе, културних и идеолошких матрица и науке у одређеном историјском и друштвеном контексту.

Иако је оригинални рукопис настао пре више деценија, ово издање пружа релевантан увид у механизме формирања, развоја и ограничења једне академске дисциплине у идеолошки обликованом друштву. Уједно, студија представља позив да се религија поново промишља не као анахрони реликт прошлости, већ као један од кључних елемената у разумевању савременог друштва. У том смислу, ова студија је драгоцени ресурс за социологе, антропологе, историчаре и све оне који настоје да разумеју комплексне односе између науке, идеологије и религије у прошлости и садашњости.

Нема сумње да се пред нама налази значајна студија, која доноси сажете увиде, доприноси процесу неопходне ауторефлексије унутар научног проучавања религије и наглашава сложеност и сталну актуелност религијског феномена.

БИЉАНА АНЂЕЛКОВИЋ
Етнографски институт САНУ
biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-9889-5719

# Бити свој газда

Jovana Diković, *The Laissez-Faire Peasant: Post-socialist Rural Development in Serbia*, University College Press, London, 2025, str. 237

У издању UCL Press Лондонског универзитетског колеџа 2025. године изашла је монографија *The Laissez-Faire Peasant: Post-socialist Rural Development in Serbia* антрополошкиње др Јоване Диковић, бивше сараднице ЕИ САНУ и тренутног руководиоца Одрживог развоја и инклузивног раста у Центру за корпоративну одговорност и одр-

живост при Школи менаџмента у Фрајбургу. Јована Диковић је завршила основне студије на Одељењу етнологије и антропологије Филозофског факултета, мастерирала је на Факултету политичких наука Универзитету у Београду, а докторирала на Универзитету у Цириху у домену економске антропологије. Усавршавала се на универзитету у Отави у Канади, као и на Универзитету у Питсбургу, у Сједињеним Америчким Државама. Доминантне теме њених истраживања тичу се пољопривреде, система производње хране, сељаштва и села, руралне привреде и одрживости.

Методолошки оквир студије *The Laissez-Faire Peasant* заснива се на комбинацији етнографских приступа и анализе квантитативних података. Кроз интервјуе са пољопривредницима, локалним актерима и представницима институција, ауторка настоји да осветли свакодневне праксе и економске динамике руралних заједница. Истовремено, ослањањем на статистичке изворе, попут пољопривредних показатеља, економских извештаја и званичних владиних докумената, она мапира шире макроекономске процесе који су обликовали трансформацију руралне привреде. Оваква комбинација омогућава свеобухватну анализу утицаја постсоцијалистичких реформи на животну средину и друштвено-економске структуре, при чему се посебно разматра међусобно деловање државе, тржишта и локалних заједница.

Књига Јоване Диковић представља значајан допринос студијама постсоцијалистичког развоја, антропологији села и теоријама институционалних промена. Насловни концепт, „сељак лесефер менталитета", уводи оригиналан оквир за разумевање отпорности, аутономије и етичких вредности сеоског становништва у Србији, које се у већини постојећих анализа своди на „жртве" транзиције и неуспешних државних политика. Инспирисана историјским пореклом термина *laissez-faire*, Диковић му даје шире значење. Док се у класичној економији односи на одсуство државне интервенције, у овој књизи означава свет вредности, пракси и ставова у којима доминирају самосталност у одлучивању, флексибилност, спонтаност и неформална сарадња. „Лесефер менталитет", како ауторка показује, не треба схватити као анархистичку жељу за одсуством власти, већ као креативан начин обликовања свакодневних решења, који може мењати и микро- и макропроцесе у пољопривреди. У пракси то значи проналажење сопствених, често неформалних канала за ресурсе и трговину, прилагођавање или заобилажење државних регулатива и изградњу спонтаног друштвеног поретка.

Једна од централних теза књиге јесте да је неуспех државних планова руралног развоја у Србији последица неразумевања локалних вредности и етике. Од аграрних реформи између два рата и у социјалистичком периоду до приватизације из 1990-их и каснијих реформи, сељаци су према држави развили дубоко укорењено неповерење. У комбинацији са навиком игнорисања формалних правила, то је резултирало специфичном културом отпора и прилагођавања. Ауторка показује да спонтани локални развој често производи одрживије и инклузивније исходе од државних програма, који, када не одговарају вредностима заједнице, остају површно спроведени или потпуно неуспешни.

Ауторка полази од увида да је већина досадашњих студија источноевропских постсоцијалистичких друштава сељаштво приказивала кроз призму слабих институција, корупције и клијентелизма, док се пољопривредно становништво посматрало искључиво као споредна жртва процеса приватизације и неолибералних реформи. У јавном дискурсу Србије ова слика се осликава у перцепцији сељака као немоћних губитника транзиције. Међутим, четворогодишња етнографска истраживања Јоване Диковић у три војвођанска села – у Гају, Баваништу и Белом Брегу у Банату – откривају далеко сложенију слику: сељаци нису само пасивни реципијенти државних одлука, већ активни учесници друштвених односа и економских пракси. Једно од кључних полазишта књиге јесте истицање значаја вредности и локалне етике у обликовању мотивација и друштвених процеса. Увид да се однос сељака према земљи заснива на дубоко трансформативном и етичком везивању за њу показује да политика и економија нису једини ни пресудни фактори у објашњавању њиховог понашања. Аутономија, достојанство и одговорност према заједници појављују се као основне одреднице које сељаке чине отпорним на кризе и прилагодљивим у различитим контекстима. Налази ауторкиног истраживања на терену показују да су ставови и поступци сељака обликовани низом фактора, међу којима се издвајају осећај аутономије, сеоска етика, индивидуализам, скептицизам, неповерење и искуство живота на периферији. Комбинација ових елемената чини основу „лесефер менталитета", при чему је аутономија његов централни и конститутивни аспект. Она усмерава начин на који сељаци разумеју сопствену позицију, односе се према држави и заједници, те остварују циљеве и самопотврђивање. „Лесефер менталитет" омогућава сељацима да успоставе осећај потпуне контроле над сопственим животом и ресурсима („бити сам свој газда"), али и да створе просторе

сигурности у доношењу одлука које одступају или директно противрече државним регулативама. Он се најјасније очитује у настојањима сељака да пронађу сопствене, често неформалне, путеве ка ресурсима и облицима сарадње, неретко мимо институционалних оквира или упркос њима.

Књига је организована у осам поглавља и истражује отпорност и аутономију сељака који, упркос бројним реформама и институционалним променама, не пристају на доминантне наративе о развоју пољопривреде пласиране од стране естаблишмента. Монографија је написана на 237 страна, а пре самог штива, иностраној публици нуди један богати речник локалних термина и израза повезаних са животом пољопривредника из Баната. Уводно поглавље, "The laissez-faire mentality: towards an understanding of peasant resilience, autonomy and institutional change", посвећено је детаљном представљању ауторкиних полазишта и разлога бављења одабраном темом. Поглавље 2, које је насловљено "Peasants in theoretical and historical perspective", кроз преглед литературе о проучавању сељаштва показује како је доминантна перцепција сељака као маргинализоване и угрожене групе конструисана, те како се у овим приступима, фокусираним углавном на слабости њиховог положаја, запостављају потенцијали сељачке аутономије и етике у процесу прихватања аграрних реформи. Овај теоријски преглед је испреплетен са анализом кључних политичких аграрних реформи у Србији од 1919. године до данас. Поглавље 3, "Nesting the laissez-faire mentality", разлаже формативне елементе „лесефер менталитета", аутономију, сеоску етику, индивидуализам, скептицизам и живот на периферији, представљајући га као културни оквир у којем се обликују свакодневне праксе и начини опстанка. Кроз етнографске примере, Диковић показује како се осећај аутономије сељака, сеоска етика, индивидуализам, скептицизам и неповерење, заједно са животом на периферији, обједињују и чине формативне елементе „лесефер менталитета".

У поглављу 4, "Laissez-faire practices versus rural development policies", ауторка анализира како, супротно уобичајеним представама, државне реформе заправо никада нису ни биле спроведене, већ су локални начини размишљања и погледи на свет, праксе и индивидуални ставови често мењали њихове токове и очекиване последице. Поглавље истражује разлоге због којих су државне политике заплетене у мреже волонтерских, опортунистичких и спонтаних поступака банатских пољопривредника. Субвенције, регулација трговине, осигурање усева, обавезно пензионо осигурање и сеоска удружења

представљају главне политике које су имале за циљ да донесу просперитет локалном становништву, али су у локалном контексту у великој мери пропадале. Поглавље 5, "Local politics and rural development", анализира локалну политику и појаву нових елита. Посебну пажњу посвећује успону нове политичке културе и формирању елита које су значајно одвојене од државних идеала руралног развоја. Ауторка дискутује о томе зашто се наратив државног руралног развоја често претвара у политичку мантру која служи клијентелизму и успостављању специфичних односа моћи локалних лидера и житеља села у којима је вршено истраживање. Поглавље такође разматра улогу сељака у таквим околностима и показује како „лесефер менталитет" значајно доприноси постојећим локалним аранжманима и обликовању разумевања локалних политика.

Поглавље 6, "Whose rural development?", нуди критику институционалних развојних приступа и разматра ендогени развој као алтернативу државном планирању. Ауторка аргументује да државне политике не представљају покретаче постепеног напретка локалног становништва. Уместо тога, оне у пракси обогаћују само мали, повлашћени слој друштва и приближавају га изворима моћи и богатства. Супротно томе, ендогени развој показује се као једини одржив пут ка просперитету у локалном контексту, наглашавајући значај локалних вредности и аутономије за остваривање промена. Овај облик развоја чини успешне појединце одговорним пред заједницом за своје достигнуће, док се користи и предности хоризонтално шире, за разлику од државно планираног развоја. Такође, поглавље показује да заједнице које се ослањају на локалне мреже подршке и етичке норме боље подносе политичке промене и нестабилности тржишта. Посебна пажња у Поглављу 7, "Roma and rural development", посвећена је Ромима, који кроз специфичне стратегије, попут тражења азила, конверзија и пабирчења, теже ка власништву, аутономији и друштвеном признању, показујући да се и они уклапају у логику лесефер приступа. Поглавље додатно продубљује разумевање ендогеног развоја, примењујући га на контекст ромске популације. Ауторка показује како Роми самостално настоје да постигну власништво, аутономију и друштвено признање као кључне елементе квалитетног живота у сеоској заједници. Ове стратегије често су у супротности са државним програмима подршке ромској популацији. Како би избегли трансакционе трошкове и ограничења државних процедура, Роми прибегавају флексибилним и лесефер приступима. Кроз примере тражења азила, верске конверзије и прикупљања остатака са њи-

ва, ауторка илуструје како Роми активно обликују свој живот, стичу имовину и обнављају достојанство и друштвено признање. Књига се завршава „Закључком" који истиче значај локалне етике, власништва над земљом и неформалних мрежа као темеља одрживог руралног развоја у савременој Србији, постављајући уједно питање алтернатива планирању као доминантном моделу развоја. Ауторка предлаже да би и научници у области руралног развоја и креатори политика требало да се више фокусирају на питања која објашњавају како локалне заједнице интернализују вредности и идеје планера, зашто и у којој мери, како би се боље разумео начин на који се сарадња између сељака и државе може унапредити.

Супротстављајући се раширеној перцепцији сељаштва као пасивног и немоћног пред изазовима транзиције и институционалне нестабилности, Диковић уверљиво аргументује да рурални актери делују као проактивни и сналажљиви субјекти, у великој мери аутономни у односу на формалне структуре. Централни аналитички концепт, „лесефер менталитет", ауторка дефинише као склоност ка спонтаном, неформалном и флексибилном деловању, које се неретко одвија изван институционалних оквира или чак у опозицији према њима. Важно је нагласити да овакав образац понашања не представља облик анархије нити свесног политичког отпора, већ специфичан вид свакодневне праксе утемељене на локалним вредностима, пре свега на аутономији, радној етици, власништву над земљом и личној одговорности. Тиме се „лесефер менталитет" не може посматрати само као адаптивни одговор на неповољне услове, већ пре као активна стратегија опстанка и рационалност својствена локалном контексту, која се у значајној мери разилази са циљевима званичних развојних политика.

*The Laissez-Faire Peasant* је дубоко емпиријски заснована, теоријски иновативна и интелектуално провокативна студија. Ауторка Јована Диковић успева да расклопи укорењене представе о сељацима као пасивним губитницима транзиције и покаже њихову отпорност, аутономију и способност да кроз вредности и етику изграде сопствене путеве развоја. Књига је драгоцена за антропологе, социологе, истраживаче развоја села и све оне који промишљају односе државе и друштва у постсоцијалистичким и периферним контекстима.

МИЛАН ТОМАШЕВИЋ
Етнографски институт САНУ
milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs https://orcid.org/0000-0001-6006-766X

# Богомољачки покрет у свјетлу компаративне анализе

Зорица Кубурић, *Аутентичност богомољачког покрета*, ЦЕИР, Нови Сад, 2024, стр. 422

Већ дуже од три деценије, др Зорица Кубурић се издваја као једно од незаобилазних имена на српској и регионалној религиолошкој сцени. Поменута ауторка је током своје вишегодишње наставно-истраживачке каријере потписала мноштво студија из области социологије и психологије религије, да би, током прошле године, читаоцима представила најновију монографију опсега већег од четири стотине страница, коју је одлучила да посвети јединственој религијској појави пониклој међу православним Србима – богомољачком покрету. У овој прилично обимној студији, служећи се историјским изворима, емпиријски прикупљеним подацима, као и теоријским промишљањима која су усмјеравала ауторкина бројна претходно објављена остварења, она настоји да попуни празнину коју је неопходно превазићи ради адекватног разумијевања овог феномена у свим његовим појавним димензијама.

Иако је студија подијељена у више поглавља и потпоглавља, у њој се издвајају двије веће цјелине. Прву цјелину чини дескриптивно-историографски дио у којем се излаже систематичан преглед општих начела Српске православне цркве, као и историја богомољачког покрета, са циљем успостављања референтног оквира за доцније излагање властите грађе и њено теоријско промишљање. Овај дио, свакако, не би требало да се посматра као пуки увод с обзиром на то да се у њему критички разматрају нека од кључних питања везаних за појаву и дјеловање богомољачког покрета. Ту би, првенствено, требало истаћи настојање ауторке да читаоцима појасни латентне узроке појаве овог покрета – духовну жеђ напаћеног народа током кризних периода, али и генералну жељу за интензивнијим вјерским животом, као и шира друштвено-историјска збивања која су његову појаву учинила могућом: превод Светог писма на српски језик, увођење народног језика у црквену службу и појава различитих неопротестантских заједница међу Србима. Са друге стране, читаоцима су релативно детаљно представљени лик и дјело Николаја Велимировића, некадашњег челника богомољачког покрета, те је путем позивања на његове бројне списе, као и историјске подат-

ке из датог периода, приказано како је познати српски епископ у оквирима Српске православне цркве успјешно институционализовао овај првобитно хибридан и на моменте синкретизму склон талас народне побожности. На овај начин, ауторка је показала добро познавање позадине покрета, његових кључних актера, као и ширег контекста унутар којег је он поникао. Овим је поставила темељ за излагање прикупљених података из сопствених истраживања и одабраних теоријских спекулација.

Узме ли се у обзир да је богомољачком покрету, иако не у довољној мјери, ипак посвећивана извјесна академска пажња, нарочито у оквиру радова који се ослањају на текстове из међуратног периода – а који представљају основни извор сазнања о овом феномену – онда се можда најбитнији допринос ове студије може препознати управо у њеној емпиријској димензији. Наиме, значајан број страница студије је посвећен излагању квалитативне грађе прикупљене током ауторкиних посјета различитим локацијама по Србији, урбаним и руралним, које су у прошлости служиле као центри богомољачког покрета тј. његових различитих братстава. На основу писмених и усмених свједочанстава њених саговорника, иначе људи који су чврстим породичним везама већ деценијама повезани са богомољачким покретом, читаоцима се на увид нуди мноштво интересантних детаља који свједоче о начину дјеловања богомољаца у појединим селима и градовима Србије који до сада нису били познати научној заједници. Професорка Кубурић, при излагању прикупљене грађе, поједине странице књиге уљепшава и фотографијама које је биљежила током својих теренских обилазака. Наведене фотографије немају искључиво декоративни карактер, напротив, на њима можемо да уочимо бројне материјалне манифестације живљене религије чланова овог покрета, укључујући Свето писмо старије од једног вијека, чланске карте које су коришћене у међуратном периоду и оне које се користе данас, непромјењене кутке за молитву којима су се служили старији вјерници и њихови потомци, печате братстава, сачувана писма, као и разне друге артефакте који служе као додатак пуком слову на папиру. Осим ових, читаоци ће моћи да стекну и додатне увиде о бројним другим начинима путем којих су богомољци практиковали своју религиозност ван црквених просторија, што ће им омогућити неколико ријечи више написаних о литератури коју су читали, мјестима која су посјећивали, начину на који су проводили вријеме током заједничких окупљања и слично.

Поред тога што ауторка, како се и кроз сам наслов да наслутити, богомољачком покрету приписује одређену аутентичност, она његову појаву настоји сагледати унутар једног ширег контекста поредећи га са сличним појавама унутар протестантског свијета. Ова компарација се највећим дијелом одвија у послиједњем поглављу књиге, мада се кроз цјелокупан њен садржај могу пронаћи различити примјери контекстуализације ове појаве, као и њене анализе из компаративног угла. Како би што боље проникла у срж богомољачког покрета, те разјаснила његову у наслову наведену аутентичност, професорка Кубурић га константно пореди са адвентним покретом који му је, према њеном мишљењу, на први поглед сличан.[1] Поређењем ова два покрета, поникла у различитим културно-историјским контекстима, која су се током одређеног периода на територији данашње Србије додиривала, укрштала и сукобљавала, ауторка не настоји да акцентује њихове сличности, већ прије да компаративно сагледа различите фазе кроз које су током развоја пролазили. Док ово чини, она полази од тврдње како су и адвентни и богомољачки покрет поникли на сличним основама – као покрети духовног буђења побожних лаика, али са одређеним, просторно и временски условљеним дистинкцијама. Тако, и поред неупитних сличности, оличених у наглашавању читања Светог писма, личног односа са Богом, мисионарских активности, издавачке дјелатности, ванцрквеног вјерског образовања и отпора према номиналној религиозности, ауторкин финални утисак је тај да би се, ипак, могло говорити о два суштински различита религијска покрета. До оваквог закључка, за којим је услиједила класификација у двије дијаметрално супротне категорије, ауторка је дошла служећи се некада популарном теоријом црква–секта (енг. *Church-Sect Theory*) и њеним различитим варијацама које су се могле наћи код различитих социолога. Коначно, пошто је адвентни покрет, због своје оријентације ка спољашњој мисији (која га је, између осталог, и чинила другачијим од богомољачког покрета усмјереног искључиво ка унутаргрупном мисионарењу) пред сам крај деветнаестог вијека пристигао и на територију данашње Србије, адвентизам је међу Србима кренуо да се етаблира управо током „златног пе-

[1] Др Кубурић у књизи користи термин „адвентни покрет“ како би њиме означила религијску традицију познату по наглашавању скоро долазећег краја свијета. Из поменутог покрета је касније произашло неколико засебних религијских група, од којих је Хришћанска адвентистичка црква далеко најпознатија.

риода“ богомољачког покрета. Управо из овог „судбоносног сусрета“ се изродио један специфичан однос између ова два религијска покрета, који је варирао од жестоких супростављања, преко међусобних преклапања, па све до забиљежених случајева религијске конверзије. Посвећивањем пажње овој динамици која се одвијала између богомољаца и адвентиста, али и других неопротестаната који су се у том периоду задесили међу српским живљем, пали се лампа чије би ношење од стране неких будућих истраживача могло додатно расвијетлити замагљене међурелигијске односе између богомољачког покрета и различитих, тада растућих неопротестантских фракција.

Као закључак, потребно је навести како би допринос ове студије требао да се сагледа најмање из три различита угла, од којих јој сваки на свој начин додатно даје на тежини. Као прво, она представља саставни дио једног ширег тренда растућег научног интересовања за проучавање малих вјерских заједница и религиозних покрета на територији данашње Србије, као и околних земаља. У том смислу, она читаоцима нуди обиље нових, емпиријски стечених података, који говоре о једној „старој теми“, као и њено промишљање у свјетлу класичног теоријско-компаративног приступа са којим, до сада, није често повезивана. Пажљивим читањем исписаних редова, као и анализом појединих одломака књиге, постаје уочљива и друга битна специфичност овог дјела. Наиме, оно би се, на неки начин, могло посматрати и као текст који у себи обједињује готово сва значајнија теоријска и емпиријска промишљања и истраживања Зорице Кубурић, с обзиром на то да се ауторка позива на бројна истраживања и текстове које је објављивала током своје вишедеценијске каријере, од којих неки сачињавају потпоглавља ове књиге или материјал коришћен за компаративну анализу. У том смислу, могло би се истаћи како је наша социолошкиња овом студијом успијела да пронађе начин да обједини своја досадашња истраживања и систематизовано их изложи у једној кохерентној цјелини објављеној током зреле фазе њене истраживачке каријере. За крај, потребно је поменути како се још од саме посвете, која се налази на почетним странама књиге, па током целе студије, као некаква златна нит провлачи и прилично очигледна субјективна димензија приче која проистиче из ауторкиних породичних конекција са богомољцима, као и њених личних интересовања за покрете обнове унутар хришћанства и религиозност вјерника лаика. Конкретно у шарму којим ова на моменте примјетна лична повезаност са те-

мом прожима редове текста и, паралелно, са научном ригидношћу обогаћује их и личном топлином, крије се само још један од доприноса Зорице Кубурић бољем разумијевању богомољачког покрета, као и сличних покрета који су се јавили и заживјели међу Србима.

МАРКО ГАЛИЋ
Балканолошки институт САНУ
galicmarko61@yahoo.com https://orcid.org/0009-0006-1648-9463

# Нов поглед на значење бајки

Francisco Vaz da Silva, *The Meaning of Enchantment: Wondertale Symbolism Revisited*, FF Communications 326, Helsinki: The Kalevala Society, 2023, pp. 218

Португалски фолклориста Франсишко Важ да Силва један је од водећих светских проучавалаца бајки. Његова нова књига, објављена у чувеној серији Финске академије *Folklore Fellows Communications*, синтеза је његових истраживања у последњих двадесет година. Начин на који је књига писана показује намеру, већ од наслова, да се изнова размотре основе овог жанра, а то су на првом месту чудесност и симболизам. Бајке аутор одређује као чудесне приче (*wondertales*), сматрајући то прецизнијим називом због истицања чаролије која влада у специфичном свету жанра. Ову чудесност не треба узимати као чисту фантастику. Оно што би читалац видео као слике и што би различити индекси одредили као мотив заправо су симболи. До њиховог значења долази се специфичном методом коју је увео Алан Дандес: амерички фолклориста предложио је концепт „аломотива", чиме означава мотиве који могу бити различити, али стоје на истом месту у радњи (схваћеној по Пропповој морфологији); њихова еквивалентност није само структурна већ и значењска. Зато се у право значење бајке може проћи поређењем аломотива јер је значење које је у једном скривено у другом можда експлицитније представљено. На овом трагу Важ да Силва наглашава да бајке не треба анализирати не примеру једне варијанте, већ поређењем текстова, што фолклористима може изгледати као истицање познате ствари, али што је дискретна полемика с литерарним приступима који подједнако говоре о фолклорним записима, Пероу или Андерсену или анализирају само јед-

ну варијанту, на пример из збирке Гримових. Следећи тај метод Важ да Силва анализом варијаната више типова износи тезу да бајке говоре о преображају као о пубертетском сазревању које се обележава иницијацијским обредом, а што се преноси у низ симбола. То је право значење моћи које се стичу и одређују чудесност као специфику жанра. Ово је у најкраћем тумачење бајки изложено у седам поглавља.

Важ да Силва се једним делом наставља на претходне приступе, али их исто тако и критикује – отуда и ревизија у наслову – а једним делом доноси нове погледе и комбинује на изазован начин неке приступе које дотад нису долазили у додир.

Ревизију Важ да Силва почиње од сопственог рада. Он је 2002. објавио књигу Метаморфоза. *Динамика симболизма у европ̄ским бајкама*, где је бајке анализирао кроз спој структурализма и психоанализе. У новој књизи од њих се дистанцира, а и сам начин писања је мање прожет специфичним вокабуларом ова два покрета. Структуралистичко наслеђе ипак је присутно у разумевању композиције бајке, али овог пута пре га треба приписати ослањању на Пропа и Дандеса, него Леви-Стросу. Психоаналитички приступи су критиковани (на пример проблематичност разумевања пројекције код Дандеса и Холбека), али само схватање бајке као двоплане, са манифестним и скривеним садржајем, при чему је овај други везан за сексуалност, показује наслеђе психоаналитичког погледа. Дандесова теорија аломотива имала је одјека код неколико аутора, од којих је највише утицаја остварио Бенгт Холбек обимном студијом о данским бајкама. Важ да Силва сада теорију аломотива повезује с Проповом тезом о пореклу бајке из обреда иницијације (овде очишћеном од званичне марксистичке етнологије коју садржи Пропова монографија). Схватање аломотива тиме добија и дијахронијску димензију. Истовремено Важ да Силва коригује и самог Пропа. Наиме, Пропово схватање да бајке потичу из основне прабајке о јунаку змајеубици Важ да Силва, попут неких других фолклориста, види као андроцентрично (јер се морфолошки модел не може применити на бајке с јунакињом), али одлази радикално даље у закључцима. Реинтерпретирајући Пропа, закључује се да извор бајке није јунакова борба са змајем-отмичарем, већ сама отмица девојке која симболизује њену трансформацију, односно веза змаја и девојке, чиме се ова архетипска „мушка“ бајка превела у женску перспективу. Штавише, змај и девојка су поистовећени јер се у њима препознају исти симболи цикличних промена разумљиви унутар представа о девојачком сазревању и о невестинској улози. Ако се на плану (проповске) структуре виде два различита

делокруга двају ликова (противник и царева кћи), на плану значења Важ да Силва између њих види дубоку повезаност. Ова метаморфоза истовремено се пореди са цикличном космологијом, чиме се повезују иницијација као индивидуални обред и архајска космологија. Такво успостављање везе животног и космичког круга приступ је који би се могао применити и на друге фолклорне жанрове и теме.

Ако је овако додао дијахронијску димензију теорији аломотива, аутор ју је с друге стране синхронијски повезао са лингвистичком теоријом метафоре Лејкофа и Џонсона према којој се апстрактним концептима овладава кроз метафоре узете из физичког света. Бајке су, закључује аутор, тако истовремено и симболичне и метафоричне. Важ да Силва се наставља на дугу линију разумевања бајки као симболичког жанра, али, не инсистирајући на оштрим разликама симбола и метафоре, отвара нове могућности читања помоћу метафоре. Приступ бајци помера се тако од симболичких интерпретација „с кључем" које могу запасти и у егзегетску схематичност (за шта је упозоравајући пример психоаналитичко читање аломотива) ка разумевању мотива бајки као метафора помоћу којих се осмишљава свет око нас и које већ постоје у језику. Таквим приступом добија се интерпретативна ширина и флексибилност, а уједно се бајка јасније смешта у свет фолклорне културе која исте метафоре користи у различитим областима. Важ да Силва је на тај начин умешно повезао неколико хетерогених приступа, показујући како њихов додир може боље да осветли оне аспекте жанра који у сваком понаособ остају у сенци. Анализа односа симболичког и метафоричког приступа и примена теорије метафоре тамо где се пре говорило о симболу стоје као занимљиви изазови истраживању.

За доказивање ових тврдњи аутор се креће кроз низ примера из различитих поднебља. Важ да Силва је свестан критика које се упућују универзализму, али ослањајући се на стабилност бајковних тема, његов корпус долази са целог евроазијског и северноафричког простора, уз примере из идиома и ритуала. Треба додати да је Важ да Силва својевремено био један од учесника полемике о тзв. „новом генеалошком методу", где је бранио тезу о дугом усменом континуитету бајки. С друге стране, завршно поглавље дотиче се и савремених ауторских обрада бајки (Анџела Картер, Алмодовар) показујући и на тај начин привлачност појединих тема.

На крају, треба издвојити и индекс: мада је такво помагало очекивано у студијама, овде је посебно драгоцено не само због имена или мотива, већ управо због новог приступа аломотивима и због на-

вођења бајки према типу. Преко оваквог индекса, читалац може наћи пречицу ка сложеним теоријским питањима и анализама појединих примера.

НЕМАЊА РАДУЛОВИЋ
Филолошки факултет Универзитета у Београду
nem_radulovic@yahoo.com https://orcid.org/0000-0001-6572-0787

# Хроника међународног научног скупа *Савремена српска фолклористика 16*

У организацији Удружења фолклориста Србије из Београда, Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“ из Београда, Института за књижевност и уметност и Научно-образовно културног центра „Вук Караџић“ у Тршићу од 3. до 5. октобра у Тршићу је одржан Међународни научни скуп *Савремена српска фолклористика 16*. Уреднице овогодишњег скупа биле су проф. др Љиљана Пешикан-Љуштановић, др Лидија Делић и др Данијела Лекић. Организацију скупа подржали *су* Министарство науке, технолошког развоја и иновација и Министарство културе Републике Србије. У организацији и реализацији конференције, као чланови Програмског и Организационог одбора, поред организатора, учествовали су запослени у еминентним научним и културним институцијама у земљи и иностранству, као што су Институт за политичке науке Словачке академија наука (Словачка), Универзитет у Индијани (Сједињене Америчке Државе), Институт за словенску етнологију ЗРЦ САЗУ (Словенија), Институт за књижевност и уметност (Србија), Центар за белоруску културу, језик и књижевна истраживања, Национална академија наука Белорусије (Белорусија), Етнографски институт САНУ (Србија), Институт за етнологију и фолклористику (Хрватска), Филозофски факултет Универзитета у Београду (Србија), Руски државни универзитет за хуманистичке науке (Русија), Филолошки факултет Универзитета у Београду (Србија), Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци (Босна и Херцеговина), Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду (Србија), Филозофски факултет Универзитета у Нишу (Србија), Универзитетски колеџ у Даблину (Ирска).

Главна тема конференције била је *Интернет, вештачка интелиīенција, ūостхуманизам: изазови фолклорне īраће и фолклорних*

*изучавања*, а поред ове теме учесницима је понуђена и устаљена – *Савремена фолклористика*, у оквиру које су предвиђена представљања актуелних истраживања из свих области фолклористике. На отварању скупа скоро 50 учесника (уживо и онлајн) имало је прилику да чује поздравне речи Николе Ненадовића, директора НОКЦ „Вук Караџић" у Тршићу и др Данијеле Поповић Николић, председнице Удружења фолклориста Србије. Пленарна предавања одржале су проф. др Љиљана Гавриловић, са темом *Fan-fiction као савремена фолклорна продукција и рађање нове књижевног жанра* и Смиљана Ђорђевић Белић, која је говорила на тему *Сањати у доба дигиталне културе*. Скуп је био мултидисциплинарног карактера, имајући у виду да су о фолклористичким темама говорили историчари књижевности, лингвисти, антрополози, етнолози, музеалци, музиколози, етномузиколози итд. Излагачи су, поред Србије, били из Босне и Херцеговине, Македоније, Бугарске, Русије, Белорусије, Украјине и САД. Као доминантне издвојиле су се теме дигиталног фолклора и интернет културе, употребе технологије и вештачке интелигенције у фолклору, као и примене савремених дигиталних алатки. Имплицитно је било присутна и тема о неопходности сарадње хуманистике са ИТ индустријом. Један део учесника анализирао је трансформације „традиционалних" жанрова, ритуала и веровања у савременом контексту. Учесници су, поред савремених приступа „класичном" корпусу говорили о новим медијима, мимовима, хумору на интернету, теоријама завере, фанфикцији, обреду у дигиталном контексту, односу људског и животињског, а посебно интересовање показано је за теме које се тичу вештачке интелигенције.

Најобимнији део програма чинила су излагања која се баве проучавањем нових облика фолклора у дигиталном окружењу и њиховом повезаношћу са савременим технологијама, медијима и друштвеним мрежама. Дигитални фолклор, интернет мимови, медијска и масовна култура били су предмет презентације Ане Банић Грубишић, која је анализирала ове форме у контексту друштвених и политичких криза; Марина Младеновић Митровић и Александра Бјелић истраживале су наративе о предвиђањимаа будућности у „Симпсоновима"; Дарија Раченко је посматрала „мрачне" интернет мимове као израз урбаног идентитета и колективног хумора у постсовјетском контексту; Ана Милинковић и Дејан Илић анализирали су мимове као савремени дигитални народни хумор и друштвену аутоиронију.

Недељка Бјелановић је истраживала рецепцију народних бајки у онлајн окружењу, а Данијела Лекић је повезала теорију усмене формуле са интернет културом, указујући на континуитет традиционалних структура у новим медијима. Наташа Младеновић Рибић анализирала је онлајн наративе о харизматичним верским лидерима, док је Милош Матић испитивао представљање културе становања на интернету. Марија Ковшова се бавила проучавањем „културних имена" (термин се односи на властита имена из домена митологије, фолклора, религије, уметности итд., која су добила одређене конотације ван изворног контекста) у руској интернет поезији, а Олга Пашина разматрала је однос између традиционалне народне културе и савремених медија. Милан Томашевић је представио савремене теорије завере као фолклорни систем веровања и начин обликовања колективне стварности у доба интернета и друштвених мрежа.

Трансформације жанрова у новим медијима биле су тема радова Олге Орлове, која је говорила о савременим загонеткама, Јевдокије Дадакине, која је проучавала онлајн читуље, Дарије Белобрадове, која је испитивала српскохрватске календарске паремије, Сузане Мицеве, која је представила бајке у филмској адаптацији. Марија Јасинскаја је анализирала онлајн честитке за црквене празнике као облик нове православне традиције. Вероника Абрамова и Јулија Архангељска проучавале су како се традиционални руски фолклор реинтерпретира у онлајн простору. Љиљана Пешикан-Љуштановић и Лидија Делић анализирале су есхатолошке наративе – од класичних, преко савремених интернет корпуса, до трансхуманистичких, док је Драгана Вукићевић истраживала континуитет између трачева и данашњег кликбејта.

Дигитална хуманистика и употреба вештачке интелигенције биле су теме радова Јасмине Николић, која је разматрала паралеле између традиционалних образаца памћења и генеративне вештачке интелигенције, Смиљане Антонијевић Убоа, која је истакла значај језика са малим ресурсима у доба вештачке интелигенције, користећи пример српског језика и Наталије Граматчикове и Јевгеније Потапове, које су указале на могућности и ограничења употребе ВИ у тумачењу фолклорних текстова. Милена Давидовић и Марта Рипаранте представиле су истраживање о коришћењу палеографских алата у очувању културног наслеђа. Веселка Тончева разматрала је могућности употребе ЗД технологије у документовању инструменталне пратње за игру.

Део радова био је посвећен савременим теренским, теоријским и методолошким истраживањима фолклора. Вернакуларна религиозност и савремене праксе анализиране су у раду Ане Плотникове, која је истраживала савремене ромске сахране као хибридне форме на раскршћу традиције и модерности, док је Татјана Валодина говорила о утицају медија на религиозност међу Белорусима. Александра Иполитова је представила рукописне збирке пчеларства источних Словена из 18. века, док је Светлана Караљова проучавала контекст и гестове у тужбалицама.

У свом излагању, Саша Кнежевић се осврнуо на процес хероизације биографије Тешана Подруговића. Данијела Поповић Николић је говорила о методолошким проблемима индексирања митолошких и демонолошких легенди. Ивана Башић је анализирала метафоре знања у српској традиционалној и савременој култури.

Марко Стојановић је разматрао менаџерски приступ фолклору у музејском контексту, док је истраживање Катарине Радисављевић било посвећено тумачењу женског текстилног стваралаштва кроз рад Јелице Беловић Бернаџиковске. Младен Стајић и Данило Трбојевић представили су теренска истраживања о етномедицини у Јадру и Рађевини. Слободан Наумовић и Богдан Дражета истраживали су однос човека и животиња у пограничним подручјима источне Херцеговине и Пештера, док су Невена Милановић Минић и Соња Жакула анализирале фолклор као комуникативну праксу између људи и животиња.

Део излагања био је посвећен музичком и играчком фолклору. Бојана Радовановић Шупут и Маја Радивојевић представиле су савремено стање влашког „певања без речи“ и проблеме његовог теренског бележења. Милош Маринковић и Зорана Гуја Дражета представили су пројекте Музиколошког института у САНУ посвећене традиционалној музици. Катарина Николић је проучавала нове облике плеса који се развијају у постјугословенским заједницама у дијаспори.

Поред научних излагања, учесници скупа имали су прилику да чују представљање издања УФС-а, односно извештај доц. др Александре Бјелић о зборнику *Савремена српска фолклористика 14*, затим излагање проф. др Јеленке Пандуревић, уреднице зборника *Савремена српска фолклористика 15*, као и др Ђорђине Трубарац Матић о последње две свеске *Фолклористике*, часописа Удружења фолклориста Србије. Организоване су стручно вођене екскурзије, приликом којих су учесници посетили Вукову кућу, Сабориште, манастир Троношу

и Музеј раног Вуковог школовања. За учеснике је била организована и свечана вечера. Конференција је протекла веома успешно захваљујући непосредном ангажовању чланова Организационог одбора, али и учесницима, чија су излагања била иновативна, квалитетна и научно утемељена, што је показало да је тема овогодишње конференције актуелна и инспиративна.

МАРИНА МЛАДЕНОВИЋ МИТРОВИЋ
Институт за књижевност и уметност
marinamladenovic@hotmail.com https://orcid.org/0000-0002-8417-2840

# Classics, the Catalan way

## Critical Reflections on the 7th edition of Clàssics: *Festival d'Arts Contemporànies i Pensament*

The project is a co-creation of *La Casa dels Clàssics* (a cultural foundation focused on the translation and contemporary activation of classical texts) and *Abacus* (a cooperative with a strong educational and editorial presence in Catalonia), supported by significant institutional and governmental partners whose presence sustains its intellectual and creative ambition. The festival itself is a carefully calibrated constellation of around twenty proposals: lectures, dialogs, staged readings, concerts and recitals, theatre pieces, and hybrid formats that bring together scholars, translators, directors, and performers as co-mediators between classical material and contemporary sensibility. Venues range widely, being a dynamic force of the embedded reception —from the grand Auditori CaixaForum in the heart of Barcelona to the modest, candle-lit intimacy of Teatre La Gleva, with a concert nested in the peaceful patio of the Biblioteca de Catalunya, and another one in the sacred calm of the gothic Monestir de Pedralbes. This year's theme *desig | desire* moves fluidly across disciplines and formats, and although it is a conceptually slippery terrain, the organizers anchored themselves by identifying desire with the Greek *eros* and inaugurating the edition with a line from Sophocles.

Entering the 7th edition of *Clàssics – Festival d'Arts Contemporànies i Pensament* (October 15th to December 19th 2025) I knew from the outset that this paper would not aim to cover the full span of its rich programme.

Rather, it forms the stepping stone of a broader personal and scholarly exploration of how Barcelona's cultural institutions curate and mediate the classical tradition. What follows is therefore an intentionally partial, subjective insight into a few handpicked events—moments that opened for me, as a classicist newly arrived in the Catalan cultural landscape, a window onto the contemporary life of the ancient world. Two further events—bringing Medea and Medusa to the centre—will be reviewed in the next issue, and I look forward to attending them in the coming weeks. The photographs reproduced here (with the exception of the image of the Vulci *kylix* and the image courtesy of Amengual Studio) are personal snapshots taken during the festival, with the permission of Roger Aluja (Festival Clàssics), Clara Manyós, and Roger Vila.

## *PARLEM DE CLÀSSICS*: PIER PAOLO PASOLINI | SALA BECKETT

The first event I attended was part of the *Parlem de Clàssics* cycle, dedicated on this occasion to Pasolini. The conversation brought together two figures whose backgrounds created a productive, generous tension: Roger Aluja—classical philologist, Hellenist, translator and editor at *La Casa dels Clàssics* and assistant professor at *Universitat de Barcelona*, and Xavier Albertí—actor, theatre director, a polyvalent figure across major theatrical institutions such as *Institut del Teatre* and *Teatre Nacional de Catalunya*. Roger carried into the room the full weight of his academic training, yet none of the rigidity that often marks the discipline; his presence embodied precisely the kind of mediation between classical rigour and contemporary curiosity that defines the festival. Xavier Albertí shared fragments of his deep knowledge of Pasolini, offering reflections on authenticity, *autodesig*, and Pasolini's portrayal as an *apostata*, all while holding the space with a charismatic presence.

Coming as a Hellenist trained to begin from the ancient text and having closely studied the life of mythical Medea—I was always drawn to how Pasolini activates reception as a bodily experience before it becomes narrative. In Pasolini's *Medea*, corporeality, silence, the visual and sonic textures carry as much weight as the spoken word. His aim is not for the spectator to understand the myth, but to be affected by it—viscerally, almost ritualistically. When the comments section opened, I asked how Pasolini uses camera and space to create the sensation of being inside the myth. Xavier's response was immediate and instinctive: Caravaggio. Indeed, one only needs to recall the raw power of Caravaggio's *Medusa*—the painting of another monstrous female born of Greek myth—to understand the intensity Pasolini (himself a painter, as I learnt that night) sought.

Sala Beckett had been staged with deliberate simplicity: a single couch, the soft glow of one lamp, and a discreet but striking prop—books. Among the new Catalan translations of seminal Greek texts from the *Bernat Metge* Collections, there was Eurípides, *Medea. Hipòlit*. The subtle presence of these Euripidean plays, centred on the force of *eros*, quietly symbolised the long afterlife of Euripides' groundbreaking interpretation of myth and situated the conversation within its gravitational field.

## *LES AFINITATS ELECTIVES*, JOHANN WOLFGANG VON GOETHE | CAIXAFORUM

Dramatic reading of selected sections of Goethe's novel *Elective Affinities* is yet another example of the festival's careful curatorial attention to *desig*. Goethe draws implicitly on the Platonic lineage of *eros*, reshaping the metaphysical idea into the chemical metaphor that drives the novel: attraction and repulsion as natural forces that reorder human lives. Desire here is not sentiment but law, a binding energy that transforms and destroys.

The reading took place in the large auditorium of CaixaForum, one of the city's premium cultural venues. When I bought my first-row ticket, I did not know I would have the privilege of experiencing the reading right across the central mediator of Goethe's work: the translator herself. Simona Škrabec—an essayist, writer, professor and translator—guided the audience through her singular lens on Goethe, offering contextual clues that illuminated the emotional and intellectual strata of the text. Coming from a fairly dry academic environment where classical literature is still disseminated in traditional, sometimes rigid

ways, seeing Simona on stage felt like a declaration: the translator is not merely a conduit but a creative and curative force within the reception process.

The transitions between Simona and the actors Ivan Benet and Mireia Aixalà reading Eduard and Charlotte's parts were especially compelling. In this choreography between the philologist and characters, when the actors spoke, their bodies slowly lingered in softened focus as they withdrew, creating space for Simona's voice to gently take over.

Clara Manyós's direction carried Goethe's meditation on transformative yet destructive desire through sensorial means: carefully chosen choral music during transitions, projections of art pieces such as Klimt's *The three ages of Woman*, and the interplay of the light projected over simple canvas-like garments worn by the performers. At moments, the projected images landed on the fabric of these draped white robes, turning the bodies of the *dramatis personae* into living canvases. The staging translated Goethe's chemical metaphor back into a delicate sensory experience.

## *PENTESILEA*, HEINRICH VON KLEIST | LA GLEVA TEATRE

The radical work of Heinrich von Kleist revisits yet another Greek myth: the instant, catastrophic love between the Greek hero Achilles and the Amazonian warrior—queen Pentesilea, marked by passion, pride, and conflict. Directed by Roger Vila and interpreted by Paula Blanco and Ramon Pujol, the production took place in La Gleva Teatre—the kind of venue that imprints itself onto the sensory memory. The modest bar and candlelit antechamber greeted roughly twenty-five of us, each choosing seats freely, according to mood or emotional disposition. It was an ideal setting for the intense and radical emotional atmosphere of the play.

The performance began with what felt like a cosmic frequency—a healing yet mildly unsettling sound that continued throughout, establishing an ambience of "a galaxy far, far away," a temporal vacuum appropriate for the encounter between Greek and Amazon worlds. From the first row of the tiny *theatron*, I could hear the subtle squeak of Achilles's shoe, see the reflection of a single tear on Pentesilea's cheek, and feel her bodily heat from the proximity of the stage. The actors' slow, intentional movement managed the immense energy of the text with extraordinary control—especially Ramon's, whose disciplined restraint allowed him to step into this demanding role and to embody the *ethos* of the exemplary archaic Greek warrior.

Minimalism worked strongly in the production's favour. Both actors wore identical uniforms designed by Pau Aulí; whether they evoked factory workers (as it seemed to me), technicians, or even museum conservators (the director Roger Vila intentionally left the range of associations open), they created the impression that, for this brief moment in time, Achilles and Pentesilea mirror each other. The electrifying touch between them seemed deliberately prevented by the factory gloves that Pentesilea markedly handed to Achilles at the beginning of the play. The only prop on stage was a chandelier-like sound-producing object made of several suspended metal circles, an object the duo repeatedly returned to during the performance. It served as a rhythmic, spatial, even emotional anchor, reinforcing the circular energy of the myth itself. By the end, they had deinstalled it onto the floor, echoing the emotional dismantling of both characters.

For me, as a classicist researching female figures of Greek myth, this multiplied circular object—together with the persistent eye contact between Paula and Ramon—vividly recalled the ancient depiction of Achilles slaying Pentesilea on the interior of an Attic red-figure *kylix*.* Trapped inside the bowl, the myth, the war, the figures are held in a closed world; and from that enclosed place they create and expand, through the depth of their mutual gaze, through the desire.

## FINAL NOTES

Such a reframing is possible only through the kind of mediation this festival cultivates: the sustained collaboration of scholars, translators, directors, actors, and cultural workers who open canonical texts to embodied experience. When the classics circulate exclusively through academic formats, their vitality contracts; when they are approached through multiple intelligences and artistic sensibilities, they regain their capacity to affect.

* Achilles killing Penthesilea. Interior of an Attic red-figure kylix attributed to the Penthesilea Painter. c. 470/460 BCE. Found at Vulci. Staatliche Antikensammlungen, Munich (Inv. 2688). Image via Wikimedia Commons (public domain).

This year's visual identity boldly announced the festival's territory: the word *desig*, sprayed in vivid pink graffiti across close-cropped images of genitals from classical statues by the artist Toni Amengual. Yet if the image was an intentional punch—just imagine the banners lining along the avenues (photo courtesy of Amengual Studio) — the festival's treatment of the theme is markedly measured. In our times when desire is culturally saturated, the organizers chose to slow the concept down, grounding it in the Greek *eros* and opening the edition with a line from Sophocles. It was a reminder that desire, in its classical sense, is not simply appetite but a structuring force.

DJURDJINA ŠIJAKOVIĆ MAIDANIK
Institute of Ethnography SASA
djurdjina.s@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-9972-1144

## Рецензенти научних радова у Гласнику Етнографског института САНУ LXXIII за 2025. годину

Др Јелена Јовановић, научни саветник, редовни члан САНУ, Музиколошки институт САНУ, Београд

Проф. др Лука Шешо, редовни професор, Хрватско католичко свеучилиште, Загреб, Хрватска

Др Лада Стевановић, научни саветник, Етнографски институт САНУ, Београд

Мр Мирослава Малешевић, сарадник у пензији, Етнографски инситут САНУ, Београд

Др Марија Думнић Вилотијевић, виши научни сарадник, Музиколошки институт САНУ, Београд

Др Милош Рашић, научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд

Др Ива Ненић, доцент, Факултет музичке уметности Универзитета уметности у Београду

Др Сузана Игњатовић, виши научни сарадник, Институт друштвених наука, Београд

Др Селена Витезовић, научни саветник, Археолошки институт, Београд

Др Драгана Антоновић, научни саветник, Археолошки институт, Београд

Др Иван Ђорђевић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд

Проф. др Ненад Величковић, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Сарајеву, Босна и Херцеговина

Др Сања Златановић, виши научни сарадник, Институт за политичке науке, Словачка академија наука, Братислава, Словачка

Проф. др Драган Тодоровић, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Нишу

Др Јелена Предојевић Деспић, виши научни сарадник, Институт друштвених наука, Београд

Др Срђан Атанасовски, виши научни сарадник, Музиколошки институт САНУ, Београд

Проф. др Нина Куленовић, ванредни професор, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду

Проф. др Ана Дошен, ванредни професор, Факултет за медије и комуникације Универзитета Сингидунум
Др Данило Трбојевић, научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
Проф. др Иван Ковачевић, професор емеритус у пензији, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду
Проф. др Бранимир Станковић, ванредни професор, Филозофски факултет Универзитета у Нишу
Проф. др Жарко Бошњаковић, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
Др Александар Павловић, виши научни сарадник, Институт за српску културу Приштина – Лепосавић
Проф. др Надија Маха-Бизуми, ванредни професор, Одељење за историју и етнологију, Демокритов универзитет у Тракији, Комотини, Грчка
Др Јоргос Кузас, доцент, Национални и Каподистријасов универзитет, Атина, Грчка
Проф. др Манолис Г. Варвунис, Школа класичних наука и хуманистике, Демокритов универзитет у Тракији, Комотини, Грчка
Др Евангелос Караманес, директор Хеленског истраживачког центра за фолклор, Атинска академија, Грчка
Др Андромахи Економу, директорка Хеленског истраживачког центра за фолклор, Атинска академија, Грчка
Др Јоргос Церпес, научни сарадник, Хеленски истраживачки центар за фолклор, Атинска академија, Грчка
Проф. др Василики Хрисантопулу, ванредни професор, Факултет за филологију, Национални и Каподистријасов универзитет, Атина, Грчка
Др Параскевас Потиропулос, виши научни сарадник, Хеленски истраживачки центар за фолклор, Атинска академија, Грчка
Проф. др Саша Недељковић, редовни професор, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду
Проф. др Соња Петровић, ванредни професор, Катедра за српски језик са јужнословенским књижевностима, Филолошки факултет Универзитета у Београду
Проф. др Милица Бакић Хајден, професор емеритус у пензији, Универзитет у Питсбургу, Сједињене Америчке Државе
Др Ивица Тодоровић, научни саветник, Етнографски институт САНУ, Београд
Проф. др Ивана Перковић, редовни професор, Музичка академија Универзитета уметности у Београду

Проф. др Данијела Гавриловић, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Нишу

Проф. др Растко Јовић, редовни професор, Православни богословски факултет Универзитета у Београду

Проф. др Михај Радан, редовни професор, Западни универзитет у Темишвару, Румунија

Проф. др Зоран Деврња, ванредни професор, Православни богословски факултет Универзитета у Београду

Проф. др Александра Кучековић, редовни професор, Факултет ликовних уметности Универзитета уметности у Београду

Др Јасмина Ћирић, доцент, Филолошко-уметнички факултет Универзитета у Крагујевцу

Др Биљана Анђелковић, научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд

Др Славиша Раковић, научни сарадник, представништво American Council for International Education in Serbia, Београд

Др Коста Николић, научни саветник, Институт за савремену историју, Београд

Проф. др Милан Вукомановић, редовни професор, Одељење за социологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду

Др Александра Ђурић, научни саветник, Балканолошки институт САНУ, Београд

Др Мирко Благојевић, научни саветник, Институт друштвених наука, Београд

Проф. др Бојан Алексов, ванредни професор, Универзитетски колеџ Лондон, Уједињено краљевство

Др Микоња Кнежевић, виши научни сарадник/ванредни професор, Етнографски институт САНУ, Београд

Проф. др Александар Ђаковац, редовни професор, Православни богословски факултет Универзитета у Београду

Проф. др Драгољуб Б. Ђорђевић, редовни професор у пензији, Машински факултет Универзитета у Нишу

Проф. др Немања Радуловић, редовни професор, Катедра за српски језик са јужнословенским књижевностима, Филолошки факултет Универзитета у Београду

Проф. др. Зорица Кубурић, редовни професор у пензији, Одсек за социологију, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду

Др Мирослава Лукић Крстановић, научни саветник у пензији, Етнографски институт САНУ, Београд

Проф. др Ана Банић Грубишић, ванредни професор/виши научни сарад-

ник, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду
Др Александра Павићевић, научни саветник, Етнографски институт САНУ, Београд
Др Сузана Марјанић, научни саветник, Институт за етнологију и фолклористику, Загреб, Хрватска
Др Срђан Радовић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
Проф. др Ема Петровић, редовни професор, Катедра за оријенталистику, Филолошки факултет Универзитета у Београду
Проф. др Бојан Жикић, редовни професор, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду
Др Марта Стојић Митровић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
Проф. др Дуња Њаради, ванредни професор, Факултет музичке уметности Универзитета уметности у Београду
Др Вукашин Милићевић
Др Нина Аксић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ
Др Владимир Цветковић, научни саветник, Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду

## Reviewers of scientific papers in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LXXIII (2025)

Jelena Jovanović, PhD, principal research associate, full member of SASA, Institute of Musicology SASA, Belgrade

Luka Šešo, PhD, professor, Catholic University of Croatia, Zagreb, Croatia

Lada Stevanović, PhD, principal research fellow, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Miroslava Malešević, MA, retired associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Marija Dumnić Vilotijević, PhD, senior research associate, Institute of Musicology SASA, Belgrade

Miloš Rašić, PhD, research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Iva Nenić, PhD, assistant professor, Faculty of Music, University of Arts in Belgrade

Suzana Ignjatović, PhD, senior research associate, Institute of Social Sciences, Belgrade

Selena Vitezović, PhD, principal research fellow, Institute of Archaeology, Belgrade

Dragana Antonović, PhD, principal research fellow, Institute of Archaeology, Belgrade

Ivan Đorđević, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Nenad Veličković, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina

Sanja Zlatanović, PhD, senior research fellow, Institute of Political Science, Slovak Academy of Sciences, Bratislava, Slovakia

Dragan Todorović, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Niš

Jelena Predojević Despić, PhD, senior research associate, Institute of Social Sciences, Belgrade

Srđan Atanasovski, PhD, senior research associate, Institute of Musicology SASA, Belgrade

Nina Kulenović, PhD, associate professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade

Ana Došen, PhD, associate professor, Faculty of Media and Information Science, Belgrade
Danilo Trbojević, PhD, research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Ivan Kovačević, PhD, retired professor emeritus, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Branimir Stanković, PhD, associate professor, Faculty of Philosophy, University of Niš
Žarko Bošnjaković, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Aleksandar Pavlović, PhD, senior research associate, Institute for Serbian Culture Priština – Leposavić
Nadia Macha-Bizoumi, PhD, associate professor, Department of History and Ethnology, Democritus University of Thrace, Komotini, Greece
Georgios Kouzas, PhD, permanent assistant professor, National and Kapodistrian University of Athens, Greece
Manolis G. Varvounis, PhD, professor, Dean of the School of Classics and Humanities, Democritus University of Thrace, Komotini, Greece
Evaggelos Karamanes, PhD, research director, Hellenic Folklore Research Centre, Academy of Athens, Greece
Andromachi Economou, PhD, research director, Hellenic Folklore Research Centre, Academy of Athens, Greece
George Tserpes, PhD, research associate, Hellenic Folklore Research Centre, Academy of Athens, Greece
Vassiliki Chryssanthopoulou, PhD, associate professor, Faculty of Philology, National and Kapodistrian University of Athens, Greece
Paraskevas Potiropoulos, PhD, senior researcher, Hellenic Folklore Research Center, Academy of Athens, Greece
Saša Nedeljković, PhD, professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Sonja Petrović, PhD, associate professor, Department of Serbian with South Slavic Literatures, Faculty of Philology, University of Belgrade
Milan Vukomanović, PhD, professor, Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Milica Bakić Hayden, PhD, retired professor emerita, University of Pittsburgh, United States of America
Ivica Todorović, PhD, principle research fellow, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Ivana Perković, PhD, professor, Faculty of Music, University of Arts in Belgrade
Danijela Gavrilović, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Niš
Rastko Jović, PhD, professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Mihai Radan, PhD, professor, West University of Timișoara, Romania
Zoran Devrnja, PhD, associate professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
Aleksandra Kučeković, PhD, professor, Faculty of Fine Arts, University of Arts in Belgrade
Jasmina Ćirić, PhD, assistant professor, Faculty of Philology and Arts, University of Kragujevac
Biljana Anđelković, PhD, research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Slaviša Raković, PhD, research associate, American Council for International Education in Serbia, Belgrade
Kosta Nikolić, PhD, principal research fellow, Institute of Contemporary History, Belgrade
Aleksandra Đurić, PhD, principal research fellow, Institute for Balkan Studies SASA, Belgrade
Mirko Blagojević, PhD, principal research fellow, Institute of Social Sciences, Belgrade
Bojan Aleksov, PhD, associate professor, University College London, United Kingdom
Mikonja Knežević, PhD, senior research associate/associate professor, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Aleksandar Đakovac, PhD, professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
Dragoljub B. Đorđević, PhD, retired professor, Faculty of Mechanical Engineering, University of Niš
Nemanja Radulović, PhD, professor, Department of Serbian with South Slavic Literatures, Faculty of Philology, University of Belgrade
Zorica Kuburić, PhD, retired professor, Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Miroslava Lukić Krstanović, PhD, retired principal research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Ana Banić Grubišić, PhD, associate professor/senior research associate, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Aleksandra Pavićević, PhD, principal research fellow, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Suzana Marjanić, PhD, principal research fellow, Institute for Ethnology and Folklore, Zagreb, Croatia
Srđan Radović, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Ema Petrović, PhD, professor, Department of Oriental Studies, Faculty of Philology, University of Belgrade
Bojan Žikić, PhD, professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Marta Stojić Mitrović, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Dunja Njaradi, PhD, associate professor, Faculty of Music, University of Arts in Belgrade
Vukašin Milićević, PhD
Nina Aksić, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
Vladimir Cvetković, PhD, principal research fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

## Слање рукописа

Гласник ЕИ САНУ објављује оригиналне и прегледне научне радове, као и научну критику, приказе и хронике. Приликом подношења рукописа аутори гарантују да рукопис представља њихов оригиналан допринос, да није већ објављен, да се не разматра за објављивање код другог издавача или у оквиру неке друге публикације, да је објављивање одобрено од стране свих коаутора, уколико их има, као и од стране надлежних тела у установи у којој је извршено истраживање.

Аутори сносе сву одговорност за садржај поднесених рукописа, као и валидност резултата и морају да прибаве дозволу за објављивање података од свих страна укључених у истраживање.

Аутори који желе да у рад укључе слике или делове текста који су већ негде објављени дужни су да за то прибаве сагласност носилаца ауторских права и да приликом подношења рада доставе доказе да је таква сагласност дата. Материјал за који такви докази нису достављени сматраће се оригиналним делом аутора.

Аутори гарантују да су као аутори наведена само она лица која су значајно допринела садржају рукописа, односно да су сва лица која су значајно допринела садржају рукописа наведена као аутори.

Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу: glasnik@ei.sanu.ac.rs. Позив је отворен током целе године.

Након пријема, рукописи пролазе кроз прелиминарну проверу у Редакцији како би се проверило да ли испуњавају основне критеријуме и стандарде, као и да ли су плагирани.

Аутори ће о пријему рукописа бити обавештени електронском поштом. Само они рукописи који су у складу са датим упутствима биће послати на рецензију. У супротном, рукопис ће, са примедбама и коментарима, бити враћен ауторима.

Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Ауторима ће *PDF* датотека која садржи њихов прихваћени рад бити послата бесплатно, електронском поштом. Штампана верзија свеске у којој се налази прихваћени рад бесплатно ће бити достављена аутору за кореспонденцију. Електронска верзија рада биће доступна на интернет страници часописа, http://www.ei.sanu.ac.rs, и може се користити у складу са условима лиценце Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA), (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

## Упутство за припрему рукописа

Аутори су дужни да се придржавају упутства за припрему радова. Рукописи у којима ова упутства нису поштована биће одбијени без рецензије.

За обраду текста треба користити *Word* програм. Рукописе треба слати у *rtf.* формату. Рукописи се шаљу у А4 формату. Текстове треба посебно форматирати по моделу који предвиђају правила Гласника ЕИ САНУ (Times New Roman, 12, 1.5). Уз рукопис се предају и сви потребни прилози (илустрације, табеле...) у изворном формату. Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога. За фотографије и материјале које није сачинио сам аутор неопходно је водити рачуна о томе да се не крше ауторска права, за шта аутори потписују посебну изјаву.

Уколико аутор има потребе да користи писма са специфичним словним знацима, обавезно треба да достави и фонтове које је користио.

У категорији оригиналних и прегледних научних радова, обим приложеног текста може бити између 30 000 и 50 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Врста и обим научних библиографија одређују се у договору са Редакцијом и библиотекарима библиотеке Етнографског института САНУ. Редакција задржава право одлуке у погледу флексибилности ових захтева у одређеним случајевима.

Рукопис треба да садржи: наслов (на средини), имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе свих аутора рукописа (у горњем левом углу), ORCID број (у горњем десном углу), апстракт, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Поднаслови су увек повучени у лево, а први следећи ред којим почиње текст се не увлачи већ поравнава са поднасловом. Остали пасуси се увлаче. Позиције слика и табела треба обележити у тексту (слике и табеле не треба инкорпорирати у датотеку која садржи рукопис; оне се достављају као посебне датотеке у одговарајућим форматима). Уколико постоји већи број фотографија, оне ће бити интегрисане у QR код.

*Апстракт* не би требало да буде дужи од 200 речи и требало би да садржи кратак преглед метода и најважније резултате рада, тако да се може користити приликом индексирања у референтним периодичним публикацијама и базама података. У апстракту не треба наводити референце. Апстракт треба доставити на српском и енглеском језику. Испред апстракта не треба да стоји реч ***апстракт*.**

*Кључне речи* (појмови, географске локације, резултати итд.) наводе се у посебном реду иза апстракта. Кључне речи морају бити релевантне за тему и садржај рада. Добар избор кључних речи предуслов је за исправно индекси-

рање рада у референтним периодичним публикацијама и базама података. Кључне речи навести на српском и енглеском језику, најмање пет, а највише седам. Испред кључних речи треба да стоји *кључне речи.*

**Цитати и искази испитаника:** краћи цитати (до два реда) остају интегрални део текста и одвајају се наводницима. Дужи директни цитати, као и изјаве испитаника у директном говору (и када су краће од 2 реда) одвајају се у посебном пасусу, повученом у лево, у фонту 11 са проредом 1.

**Слике, цртежи и друге илустрације** треба да буду доброг квалитета. Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 *dpi*, а фотографије у резолуцији до 300 *dpi*. Ако аутор угради графички прилог у свој *Word* документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у формату *tif, pdf* ili *jpg.*

**Молимо вас немојте:**

- достављати илустрације оптимизоване за коришћење на екрану (нпр. GIF, BMP, Pict, WPG); оне обично имају ниску резолуцију и мали распон боја;
- достављати илустрације које имају резолуције мање од горенаведених;
- достављати илустрације несразмерно великих димензија у односу на формат рукописа.

## Цитирање

Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте**:** *notes and bibliography* и *author-date***.** У друштвеним и хуманистичким наукама у нашој средини последњих година се, због рационалности и прегледности, све више користи варијанта *author-date*. Из тог разлога је она изабрана као начин цитирања и у *Гласнику Етнографског института САНУ.* У даљем тексту дати су примери за најчешће коришћене врсте референци. За више примера и детаљнија упутства могуће је консултовати штампано односно *online* издање *The Chicago Manual of Style:* https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html. У примерима који се овде дају најпре је наведен начин на који референцу треба наводити у списку литературе на крају текста (Реф), а затим начин навођења у самом тексту рада (Т).

Референце на крају текста, као и навођење аутора у тексту у загради, треба да буду дати латиничним писмом, абецедним редоследом. Када су референце у оригиналу ћириличне, треба их пребацити на наше латинично писмо, а за транслитерацију са нпр. бугарског, руског и сл. користити стандард *ISO 09*.

Број странице у цитату је обавезан, осим у изузетним случајевима када је важно да се реферира на тему читаве књиге или текста у целини, односно када се користи електронски извор који нема број страна.

**Књига**

**Један аутор**

**(Реф):** Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.

**(Т):** (Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

**Два или три аутора**

**(Реф):** Kulišić, Špiro, Petar Petrović & Nikola Pantelić. 1998. *Srpski mitološki rečnik.* Drugo dopunjeno izdanje. Beograd: Etnografski institut SANU – Interprint.

**(Т):** (Kulišić, Petrović & Pantelić 1998, 78)

**Четири или више аутора**

**(Реф):** Навести све ауторе у списку литературе (Презиме Име, Име Презиме, Име Презиме & Име Презиме).

За цитирање у тексту: навести само првог аутора, а у наставку ставити *и gp.* односно *et al.*

**(Т):** (Milić et al. 2004)

**Приређивач или уредник монографије (аутор није наведен)**

**(Реф):** Papić, Žarana & Lydia Sklevicky, prir. 1983. *Antropologija žene.* Beograd: Prosveta.

**(Т):** (Papić & Sklevicky 1983, 183–186)

**Приређивач или преводилац монографије уз аутора**

**(Реф):** Abeles, Mark. 2001. *Antropologija države*. Prev. Ana A. Jovanović. Zemun–Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.

**(Т):** (Abeles 2001, 322)

**Поглавље или део књиге**

**(Реф):** Rubin, Gejl. 1983. „Trgovina ženama – beleške o 'političkoj ekonomiji' polnosti." U *Antropologija žene*, prir. Žarana Papić & Lydia Sklevicky, 91–151. Beograd: Prosveta.

**(Т):** (Rubin 1983, 101)

**Поглавље прештампано из другог (примарног) извора**

**(Реф):** Filipović, Milenko S. 1991. „Eksoprik, miraščija ili priorac kroz vekove: prilog poznavanja života na selu kod Južnih Slovena." U *Čovek među ljudima*. Prir. Đurđica

Petrović, 241–255. Beograd: Srpska književna zadruga. Preštampano iz *Radovi Naučnog društva SR BiH,* XX (Sarajevo 1963).

**(T):** (Filipović 1991, 251)

**Уводник, предговор, поговор**

**(Реф):** Petrović, Đurđica. 1991. Predgovor u *Čovek među ljudima*, Milenko S. Filipović, vii-xxiv. Beograd: Srpska književna

**(T):** (Petrović 1991, ix–x)

**Електронска књига**

За књиге доступне у више формата (штампани, *online*) цитирати онај формат који је коришћен. За књиге које су консултоване *online* навести назив сајта или адресу сајта. Ако нема пагинације, може се навести број поглавља или број одељка који стоји у електронском издању.

(**Реф):** Trifunović, Vesna. 2009. *Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima*. Beograd: Srpski genealoški centar. http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/EB-41_VTpregledano.pdf Dostupno i u štampanom obliku.

**(T):** (Trifunović 2009, 43)

Важно је навести формат електронске књиге који се користи (Pdf, Kindle...) зато што нумерација зависи од формата.

**(Реф):** Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman.* Cambridge, Malden: Polity Press. Kindle

**(T):** (Braidotti 2013, 79)

**Чланак у научном часопису**

**Чланак у штампаном часопису**

**(Реф):** Miloradović, Sofija. 2009. „Muzički žargon mladih (I) – *Ledilo svirka* u Beogradu i *gnat veseluhu* u Moskvi." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 57 (1): 27–50.

**(T):** (Miloradović 2009, 31–32)

**Чланак доступан *online***

Укључите DOI број уколико постоји. DOI број је стални идентификациони број који, када се укуца на адресу http://dx.doi.org/, води директно до чланка. Ако нема DOI броја, наведите само адресу сајта (URL). За чланке са DOI бројем није потребно навести датум приступа сајту.

**(Реф):** Pospišilova, Jana. 2010**.** "Ethnological Research of the City Brno: Stability and Metamorphosis of Moravian Metropolis." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 58 (2): 83–90. http://www.etno-institut.co.rs/GEI/GEI_VLIII_2/pospisilova%20LVIII_2.pdf DOI:10.2298/GEI1002080P.

**(T):** (Pospišilova 2010, 85)

**Чланак у новинама или популарном часопису (штампаном или *online*)**
Новински чланак се може навести унутар самог текста, без посебног навођења у списку литературе (нпр. „Као што пише С. Димитријевић у чланку 'Истражи-вачи на рубу егзистенције', објављеном у *Полиитици* од 3. јуна 2002...“). Уколи-ко аутор жели да наведе чланак у литератури, то може да уради на следећи начин:
**(Реф):** Dimitrijević, Sandra. 2002. „Istraživači na rubu egzistencije.“ *Politika*, 3. jun.
**(Т):** (Dimitrijević 2002, 9)
Уколико је наведен *online* извор, наводи се адреса сајта:
**(Реф):** Đorđević, M. 2011. „Srpska umetnost u Regensburgu.“ *Politika*, 1. novembar 2011. http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/196225.sr.html
**(Т):** (Đorđević 2011)
Ако није потписан аутор, цитира се наслов чланка:
**(Реф):** „Italijanski film u Kinoteci.“ 2011. *Politika*. 23. novembar. http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/196291.sr.html
**(Т):** („Italijanski film u Kinoteci.“ 2011)

**Приказ књиге**
**(Реф):** Erdei, Ildiko. 2008. “Fashion, Difference, and Identity in Serbian Socialism.” Review of *Aleksandar Joksinović. Moda i identitet*, by Danijela Velimirović. Etnoantropološki problemi, 3 (3): 253–256.
**(Т**): (Erdei 2008, 253–254)

**Необјављена магистарска теза и докторска дисертација**
**(Реф):** Bogdanović, Bojana B. 2011. „Politika upotrebe prostora u socijalističkom periodu na primeru Titovog Užica.“ Doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
**(Т):** (Bogdanović 2011, 64)

**Рад представљен на научном скупу или конференцији**
**(Реф):** Slavec Gradišnik, Ingrid. 2011. „Kultura i granice: zastareli, korisni ili suštinski koncepti?“ Rad predstavljen na Međunarodnom naučnom skupu Etnografskog instituta SANU *Kulture i granice*, Vršac, 6–8. oktobra.
**(Т):** (Slavec Gradišnik 2011)

**Навођење више извора на истом месту**
Ако се наводи више извора на истом месту, раздвајају се тачком и зарезом. Ре-дослед може бити по значају, или хронолошки.
**(Т):** (Đorđević 1997, 129; Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

**Поновљено навођење из истог извора**

Уколико се исти извор у тексту наводи више пута заредом, референца се наводи након сваког цитирања.

**(Т):** Појам насиља често се везује за појам агресивности, али се аутори не слажу око тога каква је природа њихове везе (Nedeljković 2011a, 68). Могуће је направити више типологија агресивности (Nedeljković 2011a, 69). Ерих Фром, на пример, у функционалном смислу разликује два типа агресије својствене готово свим животињским врстама: одбрамбену и грабежљиву агресију (Nedeljković 2011a, 78).

**Веб-сајт**

Приликом навођења веб-сајта могуће је назив сајта интегрисати у текст („Како се наводи на сајту Музеја града Београда, 1. априла 2022. године...). Други начин је да се у загради текста наведу аутор и страница, уколико текст стоји у формату који има странице. У случајевима када странице не постоје, наводе се аутор и датум. Када није наведен аутор текста, у загради се наводе назив сајта и датум објаве текста, а ако датум не постоји, ставља се n.d.

У списку литературе је потребно, с обзиром на то да се садржина сајтова мења, навести датум преузимања или датум последњег уређивања сајта (ако постоји). Ти датуми се онда, у недостатку других, узимају као основа за навођење цитата. Ако се у самом тексту већ наведе о ком сајту и ком тексту је реч, није неопходно навести целу адресу сајта у списку референци.

**(Реф):** Norman, Philip. 2023. "Rock biographer Philip Norman: 'It took me years to understand the paradox of George Harrison.'" *The Guardian.* Poslednja promena 29. oktobar 2023. https://www.theguardian.com/music/2023/oct/29/philip-norman-george-harrison-the-reluctant-beatle-interview

**(Т):** (Philip 2023)

Уколико није наведен аутор, наводи се назив сајта и датум објављивања:

**(Реф):** British Museum. 2011. "Lord Elgin and the Parthenon Sculptures." Pristupljeno 21. novembra 2011. http:// www. britishmuseum.org/ explore/highlights/ article_ index/l/lord_elgin_and the_parthenon.aspx.

**(Т):** (British Museum 2011)

**(Реф):** Etnološko-antropološko društvo Srbije. 2017. „Izložba Kafa – uzbudljiva priča o dobrom ukusu". Poslednja promena 4. februara 2017. http://www.eads.org.rs/izlozba-kafa-uzbudljiva-prica-o-dobrom-ukusu/.

**(Т):** (Etnološko-antropološko društvo Srbije 2017)

Ако на сајту не стоји датум објављивања или последње промене, у загради се ставља н.д. (непознат датум), а у листи референци датум приступа сајту:

**(Реф):** Etnografski muzej. n.d. „Čitanje boja." Pristupljeno 23. septembra 2023. https://etnografskimuzej.rs/izlozba/citanje-boja/.

**(Т):** (Etnografski muzej, n.d.)

**Блог текст и блог коментар**

Текстови блогова или коментари на блогове могу да се наводе у тексту („У коментару који се налази на блогу Небојше Миленковића на сајту *Блоī Б92* од 18. новембра 2011, ...") и обично се не наводе у референтној листи. Ако има потребе да се наводе у референтној листи, у случају коментара, наводи се само блог, а у тексту се помене да је у питању коментар. Датум на који се реферише је датум постављања блога.

**(Реф):** Milenković, Nebojša. 2011. „Elementarno telo Marine Abramović." Blog B92. Poslednja izmena 18. novembra 2011. http://blog.b92.net/text/19160/Elementarno-telo-Marine-Abramovic/

**(Т):** (Milenković 2011)

**Електронска или текстуална порука**

Уобичајено је да се електронске или текстуалне поруке наводе у самом тексту (нпр. „У писаној поруци аутору од 1. октобра 2011. године..."), и оне се само изузетно наводе у списку литературе. Ако је неопходно да се наведу, треба навести име и презиме пошиљаоца, врсту поруке и датум. У скраћеном навођењу у тексту, користи се термин „персонална комуникација".

**(Реф):** (Petar Petrović, elektronska poruka autoru, 29. februara 2008).

**(Т):** (Petar Petrović, pers. kom.)

**Комерцијалне базе података**

Уколико је неки цитирани текст преузет из комерцијалне базе података, могуће је уз уобичајено навођење библиографске јединице навести назив базе података, као и референтни број текста (уколико постоји).

**(Реф):** Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago. ProQuest (AAT 3300426).

## Manuscript Submission

*Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original research papers, review articles, critical reviews, book reviews and chronicles. By submitting a manuscript authors warrant that their contribution to the journal is their original work, that it has not been published before, that it is not under consideration for publication elsewhere, and that its publication has been approved by all co-authors, if any, and by the responsible authorities at the institution where the work was carried out.

Authors are exclusively responsible for the contents of their submissions, the validity of the experimental results and must make sure that they have permission from all involved parties to make the data public.

Authors wishing to include figures or text passages that have already been published elsewhere are required to obtain permission from the copyright holder(s) and to include evidence that such permission has been granted when submitting their papers. Any material received without such evidence will be assumed to originate from the authors.

Authors must make sure that only contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors and, conversely, that all contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors.

Call for submission is always open. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: glasnik@ei.sanu.ac.rs.

Manuscripts are pre-evaluated at the Editorial Board in order to check whether they meet the basic publishing requirements and quality standards. They are also screened for plagiarism.

Authors will be notified by email upon receiving their submission. Only those contributions which conform to the following instructions can be accepted for peer-review. Otherwise, the manuscripts shall be returned to the authors with observations, comments and annotations.

Publication and reviewing of papers is free of charge. The authors will receive the PDF file with their published paper by email. The printed version of the journal volume containing author's paper will be sent free of charge to the author (or to the main, corresponding author if the paper is co-authored). The electronic version of the paper can be accessed on the journal's internet pages (www.ei.sanu.ac.rs), and can be used in accordance with the license Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License **(CC BY SA)**, (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

**Manuscript preparation**

Authors must follow the instructions for authors strictly, failing which the manuscripts would be rejected without review.

All papers are to be submitted as word documents. Manuscripts should be sent as rtf documents. Manuscripts should be sent in A4 format. Texts files should be specially formatted, according to the model provided by the rules of *The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* (Times New Roman, 12, 1.5). All additional material (photographs, tables…) should be submitted along with the paper in their default format. A list of illustrations, captions which accompany them and the full names of their authors are to be supplied separately. It is necessary to be aware of protected copyrights for photographs and materials that are not made by the author. The author signs the author's statement that he/she does not violate the other's party copyrights.

In case the author has need of scripts/alphabets which utilize specific glyphs, the fonts which were used must also be supplied.

In the categories of original research paper and scientific review paper the text should have between 30 000 and 50 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The type and extent of scientific bibliographies are determined in accordance with the editorial board and the librarians of the library of the Institute of Ethnography of the SASA, respectively. The editorial board retains the right to show flexibility regarding these criteria in certain cases.

The manuscript should contain the title (in the middle), authors' names and affiliations, e-mails (all in the upper left corner) and ORCID number in the upper right corner, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. Subtitles are always aligned left, while the next line is positioned the same. The first line of the following paragraph is indent. Mark the position of figures and tables in the text. Please, do not include tables and figures in the manuscript. They should be submitted as separate files. If there are more than two photographs, they are going to be integrated in QR code.

*Abstract***,** not exceeding 200 words, should contain a short review of the method and the most important results of work, so that its original text can be used in referential periodicals and databases. Do not include citations in the abstract. The word abstract should not be written at the beginning of it.

*Keywords* (concepts, locations, results), min. five, max. seven are listed in a separate line at the end of the abstract. Keywords should be relevant to the topic and content of the paper. An accurate list of keywords will ensure correct indexing of the paper in referential periodicals and databases. The phrase *key words* should be written down.

**Quotations and informants' words in direct speech:** short quotations (up to two lines) should stay integrated in the text with the quotation marks. Longer quotations and informants' words in direct speech (even when shorter than two

lines) should be in a new paragraph, in Font size 11, left margin indent, with single space between the lines.

**Photos, drawings and other illustrations** should be of good quality. Additional graphics are to be submitted as follows: drawings in the format of Line art, with a resolution of 600 dpi, and photos with a resolution of 300 dpi. If the author chooses to incorporate graphics into their word document, the same graphics must also be submitted separately as .tif, .pdf. or .jpg files.

Please do not:

- Supply files that are optimized for screen use (e.g., GIF, BMP, PICT, WPG); these typically have a low number of pixels and limited set of colors;
- Supply files that are too low in resolution;
- Submit graphics that are disproportionately large for the

## Citation

The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references, which has two variants: notes and bibliography and author-date. *The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* requires the use of the author-date variant.

The following examples illustrate citations using the author-date system. Each example of a reference list entry (Ref) is accompanied by an example of a corresponding parenthetical citation in the text (T). For more details and more examples one can consult the printed or online edition of *The Chicago Manual of Style*: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html. References in the list and in the text should always be in Latin script. The list should be organized in alphabetical order. Even when the original reference is written in Cyrillic or some other script, it is recommended to use the ISO 09 standard for transliteration.

The page number is obligatory in parenthesis, except when the author particularly refers to the whole source (book, chapter, article), or if there are no page numbers (e.g. when citing online materials that do not have pages).

**Book**

**One author**

**(Ref):** Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.

**(T):** (Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

**Two or three authors**

**(Ref):** Kulišić, Špiro, Petar Petrović & Nikola Pantelić. 1998. *Srpski mitološki rečnik.* Drugo dopunjeno izdanje. Beograd: Etnografski institut SANU – Interprint.

**(T):** (Kulišić, Petrović & Pantelić 1998, 78)

**Four or more authors**

**(Ref):** List all of the authors in the reference list (Last name Name, Name Last name, Name Last name and Name Last name).

In the text, list only the first author, followed by *et al*.

**(T):** (Milić et al. 2004)

**Editor, translator, or compiler instead of author**

**(Ref):** Papić, Žarana & Lydia Sklevicky, eds. 1983. *Antropologija žene.* Beograd: Prosveta.

**(T):** (Papić & Sklevicky 1983, 183–186)

**Editor, translator, or compiler in addition to author**

**(Ref):** Abeles, Mark. 2001. *Antropologija države*. Transl. Ana A. Jovanović. Zemun–Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.

**(T):** (Abeles 2001, 322)

**Chapter or other part of a book**

**(Ref):** Rubin, Gejl. 1983. „Trgovina ženama – beleške o 'političkoj ekonomiji' polnosti." In *Antropologija žene*, eds. Žarana Papić & Lydia Sklevicky, 91–151. Beograd: Prosveta.

**(T):** (Rubin 1983, 101)

**Chapter of an edited volume originally published elsewhere (as in primary sources)**

**(Ref):** Filipović, Milenko S. 1991. „Eksoprik, miraščija ili priorac kroz vekove: prilog poznavanja života na selu kod Južnih Slovena." In *Čovek među ljudima*, edited by Đurđica Petrović, 241–255. Beograd: Srpska književna zadruga. Originally published in *Radovi Naučnog društva SR BiH,* XX (Sarajevo 1963).

**(T):** (Filipović 1991, 251)

**Preface, foreword, introduction, or similar part of a book**

**(Ref):** Petrović, Đurđica. 1991. Predgovor u *Čovek među ljudima*, Milenko S. Filipović, vii-xxiv. Beograd: Srpska književna

**(T):** (Petrović 1991, ix–x)

**Book published electronically**

If a book is available in more than one format, cite the version you consulted. For books consulted online, list a URL, or the name of the database in reference list. If no fixed page numbers are available, you can include a section title or a chapter or other number that appears.

(**Ref):** Trifunović, Vesna. 2009. *Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u*

*savremenim vicevima*. Beograd: Srpski genealoški centar. http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/EB-41_VTpregledano.pdf

**(T):** (Trifunović 2009, 43)

It is important to mention the format that is used because different formats use different numeration (Pdf, Kindle...).

**(Ref):** Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman.* Cambridge, Malden: Polity Press. Kindle

**(T):** (Braidotti 2013, 79)

**Journal article**

**Article in a print journal**

**(Ref):** Miloradović, Sofija. 2009. „Muzički žargon mladih (I) – *Ledilo svirka* u Beogradu i *gnat veseluhu* u Moskvi." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 57 (1): 27–50.

**(T):** (Miloradović 2009, 31–32)

**Article in an online journal**

Include a DOI (Digital Object Identifier) if the journal lists one. A DOI is a permanent ID that, when appended to http://dx.doi.org/ in the address bar of an Internet browser, will lead to the source. If no DOI is available, list a URL. When using a DOI, do not use „Accessed" date.

**(Ref):** Pospišilova, Jana. 2010**.** "Ethnological Research of the City Brno: Stability and Metamorphosis of Moravian Metropolis." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 58 (2): 83–90. http://www.etno-institut.co.rs/GEI/GEI_VLIII_2/pospisilova%20LVIII_2.pdf DOI:10.2298/GEI1002080P.

**(T):** (Pospišilova 2010, 85)

**Article in a newspaper or popular magazine (print or** *online***)**

Newspaper and magazine articles may be cited in running text, and they are commonly omitted from a reference list (e.g. "As S. Dimitrijević noted in a *Politika* article 'Istraživači na rubu egzistencije', on June 3rd 2002..."). If you want to cite the article in the reference list, you can do that in the following manner:

**(Ref):** Dimitrijević, Sandra. 2002. „Istraživači na rubu egzistencije." *Politika*, June 3.

**(T):** (Dimitrijević 2002, 9)

If you consulted the article online, include a URL:

**(Ref):** Đorđević, M. 2011. „Srpska umetnost u Regensburgu." *Politika*, November 1. http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/196225.sr.html

**(T):** (Đorđević 2011)

If no author is identified, begin the citation with the article title:

**(Ref):** „Italijanski film u Kinoteci." 2011. *Politika*, November 23. http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/196291.sr.html

**(T):** („Italijanski film u Kinoteci." 2011)

**Book review**

**(Ref):** Erdei, Ildiko. 2008. "Fashion, Difference, and Identity in Serbian Socialism." Review of the *Aleksandar Joksimović. Moda i identitet*, by Danijela Velimirović. Etnoantropološki problemi, 3 (3), 253–256.

**(T**): (Erdei 2008, 253–254)

**Thesis or dissertation**

**(Ref):** Bogdanović, Bojana B. 2011. „Politika upotrebe prostora u socijalističkom periodu na primeru Titovog Užica." PhD diss., Faculty of Philosophy in Belgrade.

**(T):** (Bogdanović 2011, 64)

**Paper presented at a meeting or a conference**

**(Ref):** Slavec Gradišnik, Ingrid. 2011. „Kultura i granice: zastareli, korisni ili suštinski koncepti?" Paper presented at the conference *Kulture i granice*, Vršac, October 6–8.

**(T):** (Slavec Gradišnik 2011)

**Citing several sources at the same time**

When you cite several sources in the same parenthesis use semicolon for separation. The order of references can be either chronological, or by importance.

**(T):** (Đorđević 1997, 129; Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

**Consecutive citation from the same source**

If the same source is cited several times consecutively in the text, the reference is cited after each citation.

**(T):** Pojam nasilja često se vezuje za pojam agresivnosti, ali se autori ne slažu oko toga kakva je priroda njihove veze (Nedeljković 2011a, 68). Moguće je napraviti više tipologija agresivnosti (Nedeljković 2011a, 69). Erih From, na primer, u funkcionalnom smislu razlikuje dva tipa agresije svojstvene gotovo svim životinjskim vrstama: odbrambenu i grabežljivu agresiju (Nedeljković 2011a, 78).

**Website**

The title of webpage might be integrated in the text ("As of April 1st 2022, webpage of the Museum of Belgrade City Museum..."). The other option is to put the author and the page in parenthesis. For a source that does not list a page, the author and the date is relevant. If the author is not mentioned, the title of the website and the date of the publication (last revision) is mentioned. For a source that mentions neither the author nor the date, use the website name and n.d. (no date).

Reference list requires either the date of publication or the last revision of the website content. If not, use the date when the website was accessed. However, when website is referenced in the text, it is not necessary to repeat it in the list.

**(Ref):** Norman, Philip. 2023. "Rock biographer Philip Norman: 'It took me years to understand the paradox of George Harrison'." *The Guardian.* Last modified October 29, 2023. https://www.theguardian.com/music/2023/oct/29/philip-norman-george-harrison-the-reluctant-beatle-interview.

**(T):** (Philip 2023)

If the other is not mentioned, the title of the website is used:

**(Ref):** British Museum. 2011. "Lord Elgin and the Parthenon Sculptures." Accessed November 21, 2011. http:// www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/l/lord_elgin_and the_parthenon.aspx.

**(T):** (British Museum 2011)

**(Ref):** Etnološko-antropološko društvo Srbije. 2017. „Izložba Kafa – uzbudljiva priča o dobrom ukusu". Last modified Februar 4, 2017. http://www.eads.org.rs/izlozba-kafa-uzbudljiva-prica-o-dobrom-ukusu/.

**(T):** (Etnološko-antropološko društvo Srbije 2017)

If the date of publication or last revision is unknown, use n.d. (no date) in parenthesis. In literature mention the date when the website was accessed:

**(Ref):** Etnografski muzej. n.d. „Čitanje boja." Accessed September 23, 2023. https://etnografskimuzej.rs/izlozba/citanje-boja/.

**(T):** (Etnografski muzej, n.d.)

**Blog entry or comment**

Blog entries or comments may be cited in running text ("In a comment posted by Nebojša Milenković on *Blog B92* on November 18 2011 . . ."), and they are commonly omitted from a reference list. If a reference list entry is needed, cite the blog post there but mention comments in the text only. Add the access date before the URL.

**(Ref):** Milenković, Nebojša. 2011. „Elementarno telo Marine Abramović." Blog B92. November 18, 2011. http://blog.b92.net/text/19160/Elementarno-telo-Marine-Abramovic/

**(T):** (Milenković 2011)

**E-mail or text message**

E-mail and text messages may be cited in running text ("In a text message to the author on February 29, 2008 . . ."), and they are rarely listed in a reference list. If it is necessary for them to be included in the reference list, one should state the name of the message's author, the type of message and its date. In parenthetical citations, the term *personal communication* (or *pers. comm.*) can be used.

**(Ref):** (John Doe, e-mail message to author, February 29, 2008).

**(T):** (John Doe, pers. comm.)

**Item in a commercial database**

For items retrieved from a commercial database, you can add the name of the database and an accession number following the facts of publication.

(**Ref):** Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals During the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago. ProQuest (AAT 3300426).

## Политика часописа

Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове: оригинални научни рад, прегледни научни рад, научну критику и полемику, приказ, научну библиографију. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* доступан је у режиму отвореног приступа. Публиковање у *Гласнику Етнографског института САНУ* је бесплатно.

У часопису *Гласник Етнографског института САНУ* објављују се радови из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина.

Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћириличним писмом.

*Гласник Етнографског института САНУ* излази годишње, најмање у две свеске. Објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником.

**Обавезе уредника**

Главни уредник часописа *Гласник Етнографског института САНУ* доноси коначну одлуку о томе који ће се рукописи објавити. Уредник се приликом доношења одлуке руководи уређивачком политиком водећи рачуна о законским прописима који се односе на клевету, кршења ауторских права и плагирање.

Уредник не сме имати никакав сукоб интереса у вези са поднесеним рукописом. Ако такав сукоб интереса постоји, о избору рецензената и судбини рукописа одлучује уредништво. Пошто је идентитет аутора и рецензената непознат другој страни, уредник је дужан да ту анонимност гарантује.

Уредник је дужан да суд о рукопису доноси на основу његовог садржаја, без расних, полних/родних, верских, етничких или политичких предрасуда

Уредник не сме да користи необјављен материјал из поднесених рукописа за своја истраживања без писане дозволе аутора.

**Обавезе аутора**

Аутори гарантују да рукопис представља њихов оригиналан допринос, да није објављен раније и да се не разматра за објављивање на другом месту. Аутори такође гарантују да након објављивања у часопису *Гласник Етнографског института САНУ,* рукопис неће бити објављен у другој публикацији на било ком језику без сагласности власника ауторских права.

Аутори гарантују да права трећих лица неће бити повређена и да издавач неће сносити никакву одговорност ако се појаве било какви захтеви за накнаду штете.

Аутори сносе сву одговорност за садржај поднесених рукописа и валидност резултата, и морају да прибаве дозволу за објављивање података од свих страна укључених у истраживање.

Аутори који желе да у рад укључе слике или делове текста који су већ негде објављени дужни су да за то прибаве сагласност носилаца ауторских права и да приликом подношења рада доставе доказе да је таква сагласност дата. Материјал за који такви докази нису достављени сматраће се оригиналним делом аутора.

Аутори гарантују да су као аутори наведена само она лица која су значајно допринела садржају рукописа, односно да су сва лица која су значајно допринела садржају рукописа наведена као аутори.

Аутори се морају придржавати етичких стандарда који се односе на научноистраживачки рад. Аутори гарантују да рад није плагијат. Аутори гарантују и да рукопис не садржи неосноване или незаконите тврдње и не крши права других.

У случају да аутори открију важну грешку у свом раду након његовог објављивања, дужни су да моментално о томе обавесте уредника или издавача и да са њима сарађују како би се рад повукао или исправио.

**Рецензија**

Примљени радови подлежу рецензији. Циљ рецензије је да уреднику и уредништву помогне у доношењу одлуке о томе да ли рад треба прихватити или одбити и да кроз процес комуникације са ауторима побољша квалитет рукописа. Сви достављени радови пролазе процедуру анонимног рецензирања од стране два компетентна рецензента које одређује редакција. У случају да рад добије једну позитивну и једну негативну рецензију, редакција одређује трећег рецензента. Аутори који добију условно позитивне рецензије дужни су да уваже примедбе рецензената или, уколико то не желе, да повуку рад из штампе. Рок за исправку радова је 15 дана од датума слања рецензије аутору. Рецензент је дужан да у року од три недеље достави готову рецензију рада.

Избор рецензената спада у дискрециона права уредника и редакције. Рецензенти морају да располажу релевантним знањима у вези са облашћу којом се рукопис бави и не смеју бити из исте институције као аутор, нити то смеју бити аутори који су у скорије време објављивали публикације заједно (као коаутори) са било којим од аутора поднесеног рада.

Рецензент не сме да буде у сукобу интереса са ауторима или финансијером истраживања. Уколико постоји сукоб интереса, рецензент је дужан да о томе моментално обавести уредника.

Рецензент који себе сматра некомпетентним за тему или област којом се рукопис бави дужан је да о томе обавести уредника.

Рецензија мора бити објективна. Коментари који се тичу личности аутора

сматрају се непримереним. Суд рецензената мора бити јасан и поткрепљен аргументима.

Рукописи који су послати рецензенту сматрају се поверљивим документима.

У главној фази рецензије, главни уредник шаље поднесени рад двама рецензентима, стручњацима за научну област којом се рад бави. Рецензентски образац садржи низ питања на која треба одговорити, а која рецензентима указују који су то аспекти које треба обухватити како би се донела одлука о судбини једног рукописа. У завршном делу обрасца, рецензенти морају да наведу своја запажања и предлоге како да се поднети рукопис побољша. Рецензентски лист рецензенту шаље секретар радакције *Гласника Етнографског института САНУ*.

Током читавог процеса, рецензенти делују независно једни од других. Рецензентима није познат идентитет других рецензената. Ако одлуке рецензената нису исте (прихватити / одбити), главни уредник може да тражи мишљење других рецензената.

Редакција је дужна да обезбеди солидну контролу квалитета рецензије. У случају да аутори имају озбиљне и основане замерке на рачун рецензије, редакција ће проверити да ли је рецензија објективна и да ли задовољава академске стандарде. Ако се појави сумња у објективност или квалитет рецензије, уредник ће тражити мишљење других рецензената.

**Плагијаризам**

Плагирање, односно преузимање туђих идеја, речи или других облика креативног израза и представљање као својих, представља грубо кршење научне етике. Плагирање може да укључује и кршење ауторских права, што је законом кажњиво.

Плагијат обухвата следеће:

- дословно или готово дословно преузимање или смишљено парафразирање (у циљу прикривања плагијата) делова текстова других аутора без јасног указивања на извор или обележавање копираних фрагмената (на пример, коришћењем наводника);
- копирање фотографија, слика или табела из туђих радова без правилног навођења извора и/или без дозволе аутора или носилаца ауторских права за њихово коришћење.

Упозоравамо ауторе да се за сваки рукопис проверава да ли је плагијат.

Рукописи код којих постоје јасне индиције да се ради о плагијату биће аутоматски одбијени.

Ако се установи да је рад који је објављен у часопису *Гласник Етнографс-*

*кої института САНУ* плагијат, од аутора ће се захтевати да упуте писано извињење ауторима изворног рада и прекинуће се сарадња са ауторима плагијата.

**Повлачење већ објављених радова**

Објављени рукописи биће доступни докле год је то могуће у оној форми у којој су објављени, без икаквих измена. Понекад се, међутим, може десити да објављени рукопис мора да се повуче. Главни разлог за повлачење рукописа јесте потреба да се исправи грешка у циљу очувања интегритета науке, а не жеља да се аутори казне.

Чланак се мора повући у случају кршења права издавача, носилаца ауторских права или аутора; повреде професионалних етичких кодекса, тј. у случају подношења истог рукописа у више часописа у исто време, лажне тврдње о ауторству, плагијата, манипулације подацима у циљу преваре и слично. У неким случајевима рад се може повући и како би се исправиле накнадно уочене грешке у рукопису или објављеном раду.

Стандарди за разрешавање ситуација када мора доћи до повлачења рада дефинисани су од стране библиотека и научних тела, а иста пракса је усвојена и од стране часописа *Гласник Етнографског института САНУ*: у електронској верзији изворног чланка (оног који се повлачи) успоставља се веза (HTML link) са обавештењем о повлачењу. Повучени чланак се чува у изворној форми, али са воденим жигом на PDF документу, на свакој страници, који указује да је чланак повучен (RETRACTED).

**Отворени приступ**

Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* је доступан у режиму отвореног приступа. Чланци објављени у часопису могу се бесплатно преузети са сајта часописа и користити у складу са лиценцом Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA), што омогућава аутору и корисницима копирање, дистрибуцију и преношење текстова, адаптацију, некомерцијалну као и комерцијалну употребу чланака.[1]

Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* не наплаћује APC (Article Processing Charge).

**Самоархивирање**

Часопис омогућава ауторима да прихваћену, рецензирану верзију рукописа, као и финалну, објављену верзију у PDF формату депонују у институционални

[1] На састанку редакције Гласника ЕИ САНУ одржаном 4. 10. 2024. усвојена је нова лиценца која се примењује од 3. свеске Гласника број LXXII. Радови из прве две свеске истог броја објављени су према до тада коришћеној лиценци – The Creative Commons Attribution-Non Commercial-NoDerivative 3.0. Serbia.

репозиторијум и/или некомерцијалне базе података, да га објави на личним веб страницама (укључујући и профиле не друштвеним мрежема за научнике, као што су ResearchGate, Academia.edu итд.) и/или на сајту институције у којој су запослени, а у складу са одредбама лиценце Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA), у било које време након објављивања у часопису. При томе се морају навести издавач, као носилац ауторских права, и извор рукописа, а мора се навести и идентификатор дигиталног објекта – DOI објављеног чланка у форми HTML линка.

**Ауторска права**

Када је рукопис прихваћен за објављивање, аутори преносе ауторска права на издавача. У случају да рукопис не буде прихваћен за штампу у часопису, аутори задржавају сва права.

На издавача се преносе следећа права на рукопис, укључујући и додатне материјале, и све делове, изводе или елементе рукописа право да репродукује и дистрибуира рукопис у штампаном облику, укључујући и штампање на захтев;

- право на штампање пробних примерака, репринт и специјалних издања рукописа;
- право да рукопис преведе на друге језике;
- право да рукопис репродукује користећи фотомеханичка или слична средства, укључујући, али не ограничавајући се на фотокопирање, и право да дистрибуира ове копије;
- право да рукопис репродукује и дистрибуира електронски или оптички користећи све носиоце података или медија за похрањивање, а нарочито у машински читљивој/дигитализованој форми на носачима података као што су хард диск, CD-ROM, DVD, Blu-ray Disc (BD), мини диск, траке са подацима, и право да репродукује и дистрибуира рукопис са тих преносника података;
- право да сачува рукопис у базама података, укључујући и онлајн базе података, као и право преноса рукописа у свим техничким системима и режимима;
- право да рукопис учини доступним јавности или затвореним групама корисника на основу појединачних захтева за употребу на монитору или другим читачима (укључујући и читаче електонских књига), и у штампаној форми за кориснике, било путем интернета, онлајн сервиса, или путем интерних или екстерних мрежа.

Редакција Часописа
Гласник Етнографског института САНУ

## Journal Policy

The journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. The papers submitted can belong to one of the following categories: original research paper, scientific review paper, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is an Open Access journal. Publication in the journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is free of charge.

The papers should cover topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities.

Contributions to journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published in Cyrillic script.

All the journal issues (at least two) published in a year form one volume. The journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors.

**Editorial Responsibilities**

The editor-in-chief (chief editor) is responsible for deciding which articles submitted to *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* will be published. The editor is guided by the policies of the journal's Editorial Board and constrained by legal requirements in force regarding libel, copyright infringement and plagiarism.

Editors must hold no conflict of interest with regard to the articles they consider for publication. If an editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, the selection of reviewers and all decisions on the paper shall be made by the Editorial Board. Since the identity of the authors and reviewers is mutually unknown, the editor is obliged to guarantee their anonymity.

Editors shall evaluate manuscripts for their intellectual content free from any racial, gender, sexual, religious, ethnic, or political bias.

Unpublished materials disclosed in a submitted manuscript must not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

**Authors' responsibilities**

Authors warrant that their manuscript is their original work that it has not been published before and is not under consideration for publication elsewhere. The authors also warrant that the manuscript is not and will not be published elsewhere (after the publication in *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*) in any language without the consent of the copyright holder.

Authors warrant that the rights of third parties will not be violated, and that the publisher will not be held legally responsible should there be any claims for compensation.

Authors are exclusively responsible for the contents of their submissions, the validity of the experimental results and must make sure that they have permission from all involved parties to make the data public.

Authors wishing to include images, photographs or text passages that have already been published elsewhere are required to obtain permission from the copyright holder(s) and to include evidence that such permission has been granted when submitting their papers. Any material received without such evidence will be assumed to originate from the authors.

Authors must make sure that all only contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors and, conversely, that all contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors.

It is the responsibility of each author to ensure that papers submitted to *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are written with ethical standards in mind and that they not contain plagiarism. Authors affirm that the article contains no unfounded or unlawful statements and does not violate the rights of others.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the journal editor or publisher and cooperate with the editor to retract or correct the paper.

**Peer review**

The submitted papers are subject to a peer review process. The purpose of peer review is to assists the editor and Editorial Board in making editorial decisions and through the editorial communications with the author it may also assist the author in improving the paper. All submitted papers undergo a reviewing process by two expert reviewers appointed by the Editorial Board. In the event of a paper receiving one positive and one negative review, the Editorial Board appoints a third reviewer. Authors who receive conditionally positive reviews are required to take into account the comments made by the reviewers, or, if they do not wish to do so, they can withdraw their submissions. The author is required to send the amended paper to the Journal within fifteen days after he/she has received the reviews. The reviewer should send the finished review to the Editorial Board within three weeks.

The choice of reviewers is at the editors' and the Editorial Board's discretion. The reviewers must be knowledgeable about the subject area of the manuscript; they must not be from the authors' own institution and they should not have recent joint publications with any of the authors.

Reviewers must not have conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the funding sources for the research. If such conflicts exist, the reviewers must report them to the editor without delay.

Any selected referee who feels unqualified to review the research reported in

a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor without delay.

Reviews must be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Reviewers should express their views clearly with supporting arguments.

Any manuscripts received for review must be treated as confidential documents.

In the main review phase, the editor sends submitted papers to two experts in the field. The reviewers' evaluation form contains a checklist in order to help referees cover all aspects that can decide the fate of a submission. In the final section of the evaluation form, the reviewers must include observations and suggestions aimed at improving the submitted manuscript; these are sent to authors, without the names of the reviewers. The secretary of the Editorial Board sends the reviewers' evaluation form to reviewers.

The reviewers of a paper act independently and they are not aware of each other's identities. If the decisions of the two reviewers are not the same (accept/reject), the editor may assign additional reviewers.

The editorial team shall ensure reasonable quality control for the reviews. With respect to reviewers whose reviews are convincingly questioned by authors, special attention will be paid to ensure that the reviews are objective and high in academic standard. When there is any doubt with regard to the objectivity of the reviews or quality of the review, additional reviewers will be assigned.

**Plagiarism**

Plagiarism, where someone assumes another's ideas, words, or other creative expression as one's own, is a clear violation of scientific ethics. Plagiarism may also involve a violation of copyright law, punishable by legal action.

Plagiarism may constitute the following:

- Word for word, or almost word for word copying, or purposely paraphrasing portions of another author's work without clearly indicating the source or marking the copied fragment (for example, using quotation marks);
- Copying photographs, images or tables from someone else's paper without properly citing the source and/or without permission from the original author or the copyright holder.

Please note that all submissions are thoroughly checked for plagiarism.

Any paper which shows obvious signs of plagiarism will be automatically rejected.

If an attempt at plagiarism is found in a published paper, the author is required to publish a written apology to the authors of the original paper, and further collaboration with the authors of plagiarized papers will be terminated.

**Retraction Policy**

Articles that have been published shall remain extant, exact and unaltered as long as it is possible. However, very occasionally, circumstances may arise where an article is published that must later be retracted. The main reason for withdrawal or retraction is to correct the mistake while preserving the integrity of science; it is not to punish the author.

Legal limitations of the publisher, copyright holder or author(s), infringements of professional ethical codes, such as multiple submissions, bogus claims of authorship, plagiarism, fraudulent use of data or the like require retraction of an article. Occasionally a retraction can be used to correct errors in submission or publication.

Standards for dealing with retractions have been developed by a number of library and scholarly bodies, and this practice has been adopted for article retraction by *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*: in the electronic version of the retraction note, a link is made to the original article. In the electronic version of the original article, a link is made to the retraction note where it is clearly stated that the article has been retracted. The original article is retained unchanged; save for a watermark on the PDF indicating on each page that it is "retracted."

**Open Access Policy**

*Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is an Open Access Journal. All articles can be downloaded free of charge and used in accordance with the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License, which allows authors and users to copy, distribute, transmit and adapt the article. The CC BY-SA 4.0 license permits non-commercial and commercial re-use of an open access article under the same license conditions, as long as the author is properly attributed.[1]

The journal does not charge APC (Article Processing Charge).

**Self-archiving Policy**

The journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* allows authors to deposit Author's Post-print (accepted version) and Publisher's version/PDF in an institutional repository and non-commercial subject-based repositories, or to publish it on Author's personal website and departmental website (including social networking sites, such as ResearchGate, Academia.edu, etc.), at any time after publication, according to the mentioned license. Publisher copyright and source must be acknowledged and a link must be made to the article's DOI.

[1] The licence has been changed by Editorial Board of the Bulletin of Ethnography SASA on 4th November 2024. This licence has been applied since the volume 3 of the issue LXXII, while the first two volumes are licenced in accordance to the former licence – The Creative Commons Attribution-Non Commercial-NoDerivative 3.0. Serbia.

Authors grant to the Publisher the following rights to the manuscript, including any supplemental material, and any parts, extracts or elements thereof:

- the right to reproduce and distribute the Manuscript in printed form, including print-on-demand;
- the right to produce prepublications, reprints, and special editions of the Manuscript;
- the right to translate the Manuscript into other languages;
- the right to reproduce the Manuscript using photomechanical or similar means including, but not limited to photocopy, and the right to distribute these reproductions;
- the right to reproduce and distribute the Manuscript electronically or optically on any and all data carriers or storage media – especially in machine readable/digitalized form on data carriers such as hard drive, CD-Rom, DVD, Blu-ray Disc (BD), Mini-Disk, data tape – and the right to reproduce and distribute the Article via these data carriers;
- the right to store the Manuscript in databases, including online databases, and the right of transmission of the Manuscript in all technical systems and modes;
- the right to make the Manuscript available to the public or to closed user groups on individual demand, for use on monitors or other readers (including e-books), and in printable form for the user, either via the internet, other online services, or via internal or external networks.

Editorial Board
Bulletin of the Institute of Ethnography SASA

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

ГЛАСНИК Етнографског института САНУ = Bulletin of the Institute of Ethnography SASA / главни и одговорни уредник Бранко Бановић. - Књ. 1, бр. 1/2 (1952)- . - Београд : Етнографски институт САНУ, 1952- (Београд : Финеграф). - 24 cm

Три пута годишње. - Друго издање на другом медијуму: Гласник Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS.SR-ID 15882242

ISSN 0350-0861
9 770350 086009