

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 култура¹

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 (број 451-04-1739/2023-02 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 20th 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 темату 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 темату и други, под називом „Ка етнографском лексикону“, посвећен резултатима и анализи грађе прикупљене у оквиру пројекта емпиријског истраживања црквених верника СПЦ.

ПРВИ ДЕО

НЕПРОПУСКНЕ 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 продукovan 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 продуктована 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 укоренење секуларизационе парадигме (Pavićević 2024, 214). Ипак, могуће је да су сви недостаци у савременим проучавањима религије понајвише последица ограничености научног метода (Rejčić 1994, 169) или, како то назива Тростников, „научне слике света“ (Trostnikov 1990), те његове *неосељливости* 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; Hoerpen; 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, етномобилицућа 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“ (Ђорђевић, Јовановић 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 *повраћање религије* може тумачити као процес реактуелизације њене друштвене и јавне улоге, *повраћање религији* подразумева далеко личније и интимније искуство. Кад је реч о православљу (у Србији), *средњи култ* – литургија – као основни вид црквене мисије, и литургијски живот Цркве, као *народа Божије*, 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 укрупњеном ритуализму и ношени су неутољивом жеђу за бесконачним и трансцендентним“ (Evdokimov).

Дакле, у проучавању савременог православља (у Србији), парадигма повратка *radi њосао* 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 космоизмом 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: Роров 2002; Živković 2005, 123; Malešević 2006, 104), и на оне које су се бавиле верницима и верничким праксама (како год да су они класификовани³). 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 *трансдисциплинарност* најбоља реч?) подразумевала.

Свакако, након три деценије проучавања, посматрања и публикавања, 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, учерковљени, 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; Ćiparižović&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 дometима 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 доирања 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 вишедесетогодишњу 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 глобалне 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 етнoлошка и антрополошка истраживања и путоказе који су из њих проистекли, одлучили смо да покушамо да направимо, фотографским речником говорећи, „*тотал црквеној живој*а 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 пројекта⁵ 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 тичала 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 околnoшћу. 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 препознана 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 додати 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“, „неопређених“, „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 Враћевшница, 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 М. 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 (Радловић, 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.

Овове 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 (Štetaп 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 философска 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 сјасења, 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, остану верна православљу.

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

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

Баба нас крстила. Ћушке. 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 кршћени. (Жена, 1963)

Осим у ретким случајевима у којима је постојао континуитет учрковљености¹² 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 луђањима.

Кршћен сам као беба. [...] Сећам се да сам пре него што сам ушао у школу чекао да ми се појави Бој. Можда ће само мени, а неће другима или када други не ледају. Деда је умро када сам имао 7 година... ја сам ушао у туберкулозу 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 изражио дубљи смисао, нисам се слајао 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 пракси 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 учрковљеност или учрковљеност користи се да означи блиску повезаност појединца или групе с богослужбеним животом цркве, као и праксама које га прате.

чео сам да чићам разне књије – Досћојевској, владику Николаја, али Јусћина када сам чићао, шпресао сам се. Он је посебно ућицао на мене. Схвацио сам после јоје, шрансценденћалне медићације... почео сам да кућујем Хиландарске шреводе – Сћарац Силуан, шага сам имао 27, 28 јодина. Онда сам схвацио да нисам ни Свећо писмо шрочићао. Када сам дошао до шравославља и моје жене, нисам више хћео нишћа да мењам. Шћо сам дубље шокушавао да шроникнем, видео сам да је шћу исћина. (Мушкарац, 1968)

Поједини испитаници су цркву ошкрили захваљујући некој врсти „призива“, „чуда“ или тешке животне ситуације.

Сесћра ми је умрла, 38 јодина. Ту се некако шреломио мој живоћ, ошшишао је гео мене некако. То је било 2010. И шћу сам онда још јаче и чвршће ушла у веру. Увек је било без невоље нема боћомоље. (Жена, 1964)

Па ја мислим да једној шренућка, кад су били неки шешки дани, баш шешки, шћо би рекли наши људи 'јоре високо, доле шврдо' онда... Кад си ошћављен од свих, шад Госћод милује и шад шризива. Да је шћо шренућак. Кад нема никакве шомоћи од ближњих, ни од коћа. (Жена, 1970)

Тек касније се десила нека шромена, која је, шћако... Тако да је шћо нешћо необјашњиво. (Мушкарац, 1955)

Ја сам имао 33 јодине кад сам се крсћио. Кад се син родио, грућо деће у фамилији, онда сам... Дошле су, саме су почеле у сћвари да долазе неке књије, информације, шрочићао сам неће да некршће-на душа не може да оде у рај. Сви смо ућисани у књићу живоћа. То је кршћење. Ућисивање у књићу живоћа. И онда сам почео да размишљам о шћоме и кажем, дај да крсћим децу. (Мушкарац, 1955)

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

... И онда сам ућознала у сћуденћском дому један шар, који је ућознао садашњеј шайријарха Порфирија и они су одлазили недељом на лишурћију у манастир Ковиљ. И сваке недеље су долазили на кафу, да ми шричају, мене је шћо јако занимало. И онда сам у

једном моменџу ја њих љиџала да ли бих ја моџла да се крџим џамо, и наравно, џај колеџа ми је био кум. ... и од џада сам ишла редовно. (Жена, 1973)

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

Саг ћу да вам објасним како. Њџо се мене лично џиче, на мене ни-ко није уџицао, џо је био мој унуџарњи осећај. Значи, ја од малена, када сам био, ишао сам у цркву. Од малена некако сам био васџиџан да љре сџавања [изџоворим] Оче наш. До џада ја нисам знао заџџо џо радим, али ајде као, оно, мали сам, саг нејде џо све има смисла. На љримеџ, џџа је моју веру досџа ојачало: када сам ја – баш нејде када сам њу [суџруџу] уџознао – резимирао свој живоџ уназад и онда сам схваџио колико је човек љрешан и колико је човек неке сџвари – колико џе нека џуџа обузме кад схваџиш колко си љрешио, колко су џо лоше сџвари, колко џо уџиче на џебе, несвесно, али лоше уџиче. Тада сам схваџио осеџио љоџребу, како да вам кажем, џо је као да вас боли неџџо, а не можеџе да нађеџе, не може да љрође бол, значи ви љоџијеџе лек, а не љролази бол. Е заџо сам ја – баш заџо џџо сам као мали учен о цркви, о релиџији, о џим неким сџварима – кренуо у цркву, кренуо инџензивније да се молим и бол је љрошао. (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 заврџио Боџсловски факулџетџ и уз њеџа сам. Прво џо одлажење и уџознавање црквеноџ живоџа је било еџо уз своје геџе. (Жена, 1966)

Он кад је у средњу школу још ишао, ља је љочео да има љредмеџ веронауку, није се још ни оџределио да ће сџудираџи џеолоџију, онда је љочео да љосџи, и џако смо он и ја љосџили и све љосџ-

ове смо одма, а сад, среду и њећак не знам кад смо увели сћварно. (Жена, 1966)

Колико сам ја разумела свешћеника, довољно је један бар из куће... Мама је била досћа у сћраху када сам кренула, у њећом разреду, шесћом. Мислила је да сам се заљубила, ња сам заћо кренула, у њојиној сина. Онда када је видела да не одусћајем, онда се смирила, на краћко. Онда сам вероваћно мало њосћала фанаћик и онда се исћо ућлашила и онда је кренула са мнош. Сада је њри цркви. (Жена, 1966)

Па ја сам кршћена када је кршћено моје друћо деће, шћо је врло необично, значи син је кршћен, ја нисам, и онда овај, кад се ћерка крсћила шћу сам нећде освесћила да је шћо њошребно, као деће сам шћребала бићи кршћена и моји родићељи су славили и Божић и славу и били њобожни, нисмо ишли у цркву сћицајем околностћи, ни немамо је шћамо, ја сам из [...], али овај, мислим да се живео живоћ који је црквени живоћ, у њородици, онако њихов однос њрема било чему шћо ја смашћрам да је оно шћо је важно, шћако да, шћај чин кад је дошао онда сам смашћрала да је само шћребало ећо наћи можда моменатћ кад сам била деће, да је шћребало да будем кршћена, али ећо 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, Хрисћово шћело, брод сћа-сења, Царсћво небеско на земљи, храм Божији, „знак или освећење искућљеноја човечансћва (Еф. 1, 23) које живи силом Васкрслој Хрисћа и очекује Њејов Дрући долазак“ (Врија 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 свјаћ. Из цркве њолази и у цркви се завршава. Мени је Црква небо на земљи и земља на небу. И шћу је крај. (Жена, 1970)

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

Представља дом, представља ујочиште. Све на свету, оно што је прво, оно што највише волим. Прво Боје, па све остало. Научила сам да разликујем. Некада сам на то погледала 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 праћевина, а сада ми је и као заједница и дружење и плаћање и смејање и све заједно. Буквално сада схватам смисао домаће Цркве, као у дому – једеш, пијеш, дружиш се, плаћеш, смејеш се, шукаш 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 највреднија, најутицајнија институција, најдуготрајнија. Институција којој се можемо захвалити што се данас Србима зовемо. И она јесте заправо као неки мост ка Боју, без ње не би могли ми да се оиделимо, 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 иако мали да је смешно да дајемо одговор на то [екуменизам]. То је питање за светле 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. Нејединственост клера у вези с појединим питањима изазива недоумице.

Данас се много прича о породици, о породичним начелима, о праву родићеља, о праву дећећа, а та права су углавном сва појажена. Једино, можда, и Црква се труди да то чува, кроз та заједничка сабрања и кроз разговоре са људима који су преко пошребни. (Муш-карац, 1996)

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

Па чинила сам да је блаословено и да је чак и патријарх Павле пошисао ону картицу [за донирање органа] ал' ојеш била сам таквој мишљења и ај', и чак сам размишљала да пошисем, кол-ко ја знам да Црква нема неки посебан став у томе? Знам да јесте он блаословио, сад препошављам кад је био патријарх да је он блаословио, а онда ме је мало пољуљало став оца Јоила из Црне Го-ре који је рекао да је шело храм Духа Светога и легала сам његову беседу на пример, није блаословио родићељима чије је деће, који су чекали орган, да дају орган свом дећећу... (Жена, 1983)

Зашто званична Црква то не осуди [Прајд]? Архиепископ 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 чешиће 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:

Опшеређује нас та превелика слобода у Цркви, је ли, мислим и код муслимана онако има правила. Знаш, била нам је нека женица коју смо познавали, која нам је помагала, сиремала 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 оџац кад је умро рецимо, и мајка њосле, и сад ми умро браћо, њрошле њодине у новембру. Били смо исџо џако, ко шџо каже наш браћо [...]. Посџуџали смо све њо њравилу цркве. Црква и канони за њоведају. Свеџа Црква нам за њоведа. (Мушкарац, 1953)

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

Посџим све њосџове 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 интензивирање 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 јој сам слободан. Доста јуша 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 ујокојени. Ту се припремају часни дарови, часна шријеца. Све је ту. (Мушкарац, 1968)

Па, у последње време идемо баш често, кад јој има нека литургија, ујавном сваке недеље, јошће се недељом моли... И овако, на пример, кад је неки празник, Ивањдан, ако смо у мојћностии – као шће је сада суботта била. Одемо, значи, у суштини увек недељом, а осталим данима како нам време, јосао 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:

Збој шота шће на литургији долази до силаска Духа Светага, сједињења кроз причешће са Господом, до дакле шга саборној предавања Господу. (Мушкарац, 1982)

Литургија, зашто шће је шга сја Бога са нама свима, ја шга шгако видим. Идем Боју своме. И Бој ме чека, он је ту. Као кад идем кући, идем као својој мами и шати шгако и идем ја Боју мом. Сварно идем оно оцу мом. (Жена, 1983)

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

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

Свака литургија је за мене празник. Значи бићна 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 чitam те уџбенике о вери, али да ли сам ја то негде чуо или читao, али да се у једном моменту сједињују небо и земља, да је то оштрике литургија. (Мушкарац, 1976)

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

Разлика између осталих бојослужења 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 ће мо се касније вратити) и због раније успостављених друштвених веза.

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

Једно време смо за сваки празник били у другој цркви. Појали смо на литургији, та иде су нас звали. Сада смо се уселили 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 – та да ли је то – чуо приче од људи,

шїа ли, као, скраїили су и онда као – нећу да идем, и онда смо, овај, суїруї и ја рекли, ми идемо у нашу Цркву, шїа їо нас бриїа, мислим, шїа је ко скраїио или није скраїио... (Жена, 1986)

Прво сам био у [їрагу] јер ми је їо било најкомфорније, али су їу кренуле неке лиїурїјске їромене... идемо у манаїир и на још нека месїа. (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 ехаристији 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 їред сїавање Боже їомози. Ја иначе немам неку молиїву. Оно кад осеїим їоїребу или кад се сеїим некої. Не знам да ли уем да се молим. Знаш оно, Оченаш, Символ вере, Боїородице гїево, Царе небески, їако їо нешїо, е їо сам са собом їред сїавање... Пробао сам [да чиїам молиївеник], али некада ми їо иде, а некада не иде. Псалїир, још ми се не да да їа чиїам. Неїде сам їрочиїао, у сївари, имам обичај да на Ју їїјубу слушам, на їриме монах Арсеније, он ми је леїао. Ту нешїо чујем. Свеїе оце и їако. Неко ми је рекао да када радиш свој їосао їошїено и їо їи је као молиїва. Ваљда ће ми гоћи. (Мушкарац, 1976)

Јуїарње и вечерње їравило сваки дан. Нешїо на їамеї, нешїо и из молиївеника. Имам своје їравило – сваки дан акаїисї Мајке Божије, Госїодњи їеїком и средом, їонедельком Свеїої Василија, уїорак Свеїом Сави. Сваки дан акаїисї Мајци Божијој, субоїом за умрле, уїисао сам у їомјаник коїа їод сам знао. Свеїо їисмо сам

чишао редовно по њлаву или две, њсалшир, њролој, а сада сам мало шњо њресшао. (Мушкарац, 1943)

*Три акашисша, једну кашизму, једна њлава из јеванђеља, 150 Бојоро-
дице гјево и ајосшол. Ово је дневно њравило. (Жена, 1973)*

*Немам оно свако вече. Мислим, шњо није ојправдање, лења сам и све
ми је друго, док ово завршим, док оно, онда кад дође време да се њо-
молим, онда сам уморна, ујушру сам исшњо шњако. Тако да немам,
али њонекад, кад ја осешиим њошребу, молишву исшред икона, шњо да...
имам за децу молишву, имам за њокојне, мама ми је умрла и овај,
госша родбине, за њих. Арханђелу Михајлу, Мајци Божијој, Хрисшју,
Симбол вере, онда, овај, Оче наш... шњо је њрво, шњако њочиње. Овај, ња
Исусову молишву не њред иконом, њу овако, кад сам, кад брзо зире-
шим, онда њу корисшиим, шњо моју увек и кад сам сама и кад сам у
њушју, Исусову молишву. (Жена, 1955)*

Неки испитаници се редовно исповедају, неки се нису испо-
ведили 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 ис-
повести. Далеко ређе све ове праксе зависе од архијереја – еписко-
па, од којих се често очекује да, колико-толико, униформишу верске
практике у својим епархијама.

*Кад јог њошребу имам. И за њосши кад су. За чешири велика њосша,
шју се исшоведам редовно, све шшњо имам. И баш кад имам неку њо-
шребу. (Жена, 1955)*

*Не исшоведам се њред њочешак њосша да би се на крају њричешшила.
То није њовод за исшовесш, њовод за исшовесш је оно шшњо је у ме-
ни, шшњо ја осећам њошребу за шим. Е сад, колико чесшњо, оно, некад
сам више њуша јодишње јер је шњаква њошреба била, сада веровајш-
но има још веће њошребе, само ја мало шњо ређе радим. (Жена, 1967)*

*Оно, њред њричешш сама са собом, шје неке мисли и оно као, али да
сам свешшенику рекла, шњо још увек нисам. Ја сам само једном њо-*

кушала да се исцоведем и нисам моила, што јест, нисам ни знала како се што ради. (Жена, 1993)

Исцовесит је сада више слободан стил. Одемо ја се исцричамо, ја онда шек еийтрахиљ. Раније је било чешће. Сада је 2-3 ушта јодишње. (Мушкарац, 1968)

Ове формалне исцовесити пре цричешти, што је формалност – што је више обичај – оно када свештеник чшта разрешну молишту за све. Ту морам да будем... да цроменим себе. Да се чешће исцоведам, јер мислим да ћу на штај начин доцринешти и свом неком цонашању. Доцринешу више. Чешто, стилно завирујем у себе и анализирам и цокушавам да што више ућем дубље у своју душу у цонашање, сацледавање себе од ццране друцоа, да се црицремим за црелазак, јер већ имам цодине. Молим се и док ходам. (Мушкарац, 1953)

Исцоведам се кад цод осештим цоцребу за шим, код свој царохијској свештеника. Он цознаје ситуацију, моју цородицу. Кад имам искушења и не осећам се добро да би се цричештио, ја одем и исцоведем се. Не мора да буде нецосредно цред цричешће. Када осештим цоцребу – да сам некоја ццрозио, црешо, навукао нечији цнев... када се не осећам лацодно. То је моја црицрема за цричешће. (Мушкарац, 1967)

Ја сам заборавио на црвој исцовесити 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 цосца на води, преко нешто умеренијег цосца 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. шрайавих седмица.

Посѣим 4 јодине. Има различитѣх мишљења о ѣоме како се јосѣи. Колико јод људи да јиѣиаш, сви ће ѣи рећи како они ѣо раде. Велики јосѣи јрва и јоследња недеља на води. Госѣојински – јрва јо календару, груѣа на води. На мене уѣице неверовајно. Имам досѣа најада [искушења], мада никоме не јричам. Не ѣреба да се о ѣоме јрича. Посѣи служи јрвенсѣвено смирењу. (Мушкарац, 1979)

Иѣак, јосѣи води јричешју. Посѣи озбиљан, јосвећен. (Мушкарац, 1949)

Посѣимо јрактѣично сваки јосѣи. Трудимо се да ѣо буде у складу са јравилима – кад је на води, кад је на уљу, кад може риба. Сад, оѣеѣ кажем, збој деце, ѣима ујодимо, ја буде некад либералније, али мислим, сушѣина јосѣа је неко смиривање – да ојраничавајући себе, схваѣамо да не можемо да најрегујемо, ако удовољимо себи у свему и да, јочевши од ѣој некој сѣомакоуѣањања које сад јроблем данаѣиѣе – једносѣавно људи су навикли да све буде лајодно, ја јочевши од ѣе хране и свеѣа грујој, као, лишавајући себе неких ѣих сѣвари, учимо се ѣом смирењу и најреѣику. (Жена, 1987)

То је мало збуњујуће јер у [име јрада], код оца... је било јеѣи дана на води, јре јричесѣи. Значи, не може Госѣод да се јриме. А овај, у [име манасѣира] је бар ѣри дана на води. А овде мислим да може, је л' ѣако, да иде и на уљу? (Жена, 1970)

Значај јосѣа. Па, како да кажем, нека наша жрѣва коју, овај, ми, да кажем, јриносимо Боју, да ми сами себе нечим ојраничавамо. (Мушкарац, 1989)

Па, ѣо је једна од сѣвари коју је Госѣод осѣавио, која није неѣиѣо мнојо ѣешка да се исѣуни. Није најважнија. Значи мисли, јомисли и однос са грујим људима. А ѣо је Госѣод осѣавио збој нас, да се чисѣи ѣело. (Жена, 1969)

Није биѣно збој ѣела, нејо ја ѣу своју вољу да јачам, да ѣо не јегем ѣиѣо ми се јеге. (Мушкарац, 1955)

Посѣимо у дане када је Црква уѣврдила... Можда у нека рана времена уласка више у живоѣ цркве, можда јесѣе било оно, сад ѣреба

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

Ја сам у почетку мислио, пошто сам чуо да има један постој на води. Ја сам мислио, пијеш воду, не једеш ништа. Ја сам недељу дана само воду пио, нисам ништа јео. И долази њекак, акајистити, 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 то не дође до забуне, да смо ми бољи људи од оних који не постоје! (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 (Brija 1999, 197).

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

Спално преиспитивање у односу на Божије заповести, захтеве постојавке, у односу на оно што смо прочитали. Ти захтеви су високи и то покајање нема границу... 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 постојимо осим ако постојанемо анђели, Марија Ејпханка. Преиспитивање не мора увек да буде болно, али је бићно да је трајан процес, да не кажемо ми идемо у цркву, а јадни ови који не иду. То је још једна граница између новотарца и старотарца. Новотарци не сматрају да им треба аскеза, покајање, подвизавање. Дакле, непрекидан труд и преиспитивање иде смо у односу на заповести. (Мушкарац, 1967)

Ја нисам успео да дођем до суза. То би било право покаяње. Имао сам духовника Серафима из Благовештења. Он је када сам први пут дошао код њега рекао ми ћеш бити моје духовно чедо, ја његов духовни отац. Бој ме је сам навео на њега. Рекао ми је да наишем све од 7. јодине. Почео сам да исповијем, ја сам читао, а он је после читао, али сам осетио олакшање. Али никако да добијем сузе, да пошеку. Кад јод кажем: 'Дај ми Боже сузе покаяња', оне се појаве... (Мушкарац, 1943)

То свако, ја имам, ево 'исповести и покаяње' књижицу једну. Али по свакој шачки, ја сам прешна. По свакој оној, ја сам прешна. Како јод окренем, јесам. Читај, носим, али ја, ууу, ојет сам попрешила. Али кад клекнем и кад ме покаје, онда изађе и оно из дешињства, 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.

Главна 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 постојећи ишчањем припреме за причешће, при томе, овај, не мислим само на постојеће, пошто неки људи, пошто они који не иду често у цркву, причешће повезују само уз постојеће, да мораш да постојиш седам дана пре него што се причешћујеш. Не мислим на то врсту припреме, него управо на схватање и то доводи у питање друштво 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 причешћујемо причешћу сваке недеље... да ли сам сваке недеље заиста спреман... Разговарали смо много пута на то чему и са духовницима и једноставно овде постоји блајослов да се причешћује сваке недеље и стварно верујем да тако треба да буде, али мислим да треба мало више да порадимо ми лично на исповестима... да ли смо заслужили да се причешћемо сваке недеље? (Мушкарац, 1987)

Мислим да је то 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 осећам да једноставно треба да се причешћим. Недостојаје ми причешће, искушења наиђу и ја једноставно осећам да само треба да приђем чаши. Од свих сам добила и блајослов, кад год пожелим, једноставно моја душа жели Господа. (Жена, 1969)

Противници овакве праксе често причешћивање сматрају новонасталим и скрнављењем светиње.

Мислим да има и различите литургије 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 причешћим, ускућим, 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... Сјално причешћивање је љубљење сјраха Божије. Прилазимо највећој светињи. У принципу се не узима ништа пре литургије, али за нафору може мало блаже. (Мушкарац, 1943)

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

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

Ја се држим старој начина, али сам мало скратио – три дана на води пред причешће и читам све молиће припреме за причешће – то су велике молиће. Оне што су писали оци цркве, то значи да су они били за озбиљну припрему. Причешћим 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 одреже од падова и мисли, причешће после исповести је награда и додатак његовој 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 њежно схваћање. Црква је оштрије заједништво нас у духовном ошћењу. Оно не мора бити речима, већ у духу. Мени је требало да видим свој човек... Та љутоћа се добија кроз своје причешће и без тога не можемо да се надамо да ће Христос да нас препозна. Рећи ће – не познајем вас! Ако не лично на Христа, неће нас препознавати. (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 ошварање душе. Дешава ми се у литургији – док траје цела прича буквално као да имам слику у глави да ми се ошвара јрудни 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 примаће Творца свега у себе и сједињује се са њим. Мислим, то бих волео да ми неко објасни, 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 заљепили. Крену, крсти се и онда крену у неке подвиге и он једноставно каже 'није то за вас, немојте тражити молићвено правило', 'нећете моћи то да издржите дуго', 'почешници сте и треба још да бисте се ујединили у неке веће подвиге... И тако. Мислим, сваке недеље је он беседио и давао нам поуке, уједињавао нас, али увек нас је стишавао, као, немојте то да радите, није то... После ће то бити као бумеранг, враћиће 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 дуго. (Жена, 1967)

Отац К нас је учио. Четири велика поста у јодини. Тада се причешћујемо. (Жена, 1956)

Е, сад, то је моје тренутно размишљање, можда ћу га променим за јодину 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 најпоследњем и на крају све се заснива на том личном односу и... мислим да је то одлука на човеку, између човека и Господа. (Жена, 1967)

Ево ја ћу ојетѝ да Вам оговориѝ на ѝиѝање ѝре неѝо шѝо ѝа ѝосѝа-виѝе, ја се ѝричешћуѝем сваке недеље ако се осетѝим да сам иоле ѝоком ѝе недеље размишљала о ѝоѝе. А ако сам оно, целе недеље живела збрда здола, ако нисам имала ни ѝренуѝаѝ некоѝ мира, он-да се не ѝричешћим. Заѝо шѝо смаѝрам, мислим да човек ника-да није сѝреман, заѝраво, за ѝричешће и дакле ѝај ѝосѝ и не чини сѝремним. Дакле, није ѝај ѝосѝ оно шѝо нас чини ѝраведним и добрим, неѝо нас само ѝриѝрема. (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 сфе-рама често се тумаче као утицај *заѝада* и *екуменизма* и као опасност за православље и за Цркву. При томе, они верници који сматрају да чувају „стари“ поредак, односно „традицију“, углавном нису упозна-ти с историјом развоја богослужбених и верских пракси.

Ја мислим да су екуменисѝи они који мењају каноне. Екуменисѝи-ма се називају они који се у цркви ѝричешћују сваке недеље, ѝако неко ѝо види. (Жена, 1987)

Дошао је Аѝанасије Јефѝић којеѝ смо ми обожавали, али је он ѝо-чео, са неколико њих – Амфилохије, Иѝаѝије... ѝа деца оца Јусѝи-на – не зна се који је црњи и ѝори. Аѝанасије је ѝрдио и викао, ѝа је мени ѝо било занимљиво. Али како је Аѝанасије уѝицао заједно са Иѝаѝијем, дошао је еѝискоѝ који је ѝроменио ѝоредак – оѝворене, заѝворене двери. Шѝо ѝи ѝо мењаш, ѝријаѝељу? Црква најредује? Ја сам ѝресрећан шѝо је Црква исѝа као ѝре 2000 ѝодина! ... а онда су у ѝо време ѝочели да ѝроѝањају Арѝеѝија и Иринеј Буловић је у ѝоѝе учесѝвовео. Арѝеѝијеѝи су дошли у Љуљаке, ѝа сам ишао мало и код њих, ѝа сам схваѝио да и они мало засѝрањују.

Идеѝ ѝаѝо ѝе се служи без ѝромена, а не ѝаѝо ѝе су реформаѝо-ри ѝроменили сѝвари. (Мушкарац, 1967)

Уједињење. Рекао сам шѝа мислим о ѝоѝе. У реду је ако се каѝо-лици враѝе на ѝуѝ ѝравославља, а ми да скрећемо са ѝоѝ ѝуѝа, ѝо

не иде, да ми треба да се стално причешћујемо и да скидамо иконе и зашто сам проишав новонарија 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 најутуцајнијих 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 уобичено 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. *стаје* 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 *сјољашње іранице* (идеалног) света црквених верника веома *іройусне*.

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 ітреба да іовуче*“, 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 *Зайага* 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 – *ірава 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 изванредан 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 фокусирана 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 пастве. Но, јасно је да се овде нисмо бавили питањима црквених политика, већ смо, из перспективе учествовања 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 (Gers 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 (Ђорђевић&Јовановић 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 Ћипариновић 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.“ (Пић 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 зашћо не...* фразе су које се често могу чути и у црквеним и у мање црквеним круговима. Верници од Цркве често очекују централистичке *декрети* 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 *православної свейџа* 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 монашtvом, 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

- Agadonian, 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 život. 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 Orthodox 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, Mileša. 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, Mileša. 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, Mileša. *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.