

ЛИДИЈА Б. РАДУЛОВИЋ

Филозофски факултет

Универзитет у Београду

lradulov@f.bg.ac.rs

ORCID ID: 0000-0003-3268-2176

ЂОРЂЕ СТОЈАНОВИЋ

Докторанд, Филозофски факултет

Универзитет у Београду

djordje_bg@yahoo.com

ORCID ID: 0009-0005-9992-1225

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

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

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

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

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

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

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

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

УВОД

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

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

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

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

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

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

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

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

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

НАРОДНА РЕЛИГИЈА

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

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

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

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

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

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

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

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

НАРОДНО ПРАВОСЛАВЉЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ЖИВЉЕНА РЕЛИГИЈА (*LIVED RELIGION*)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

НАРОДНО ПРАВОСЛАВЉЕ КАО ЖИВЉЕНА РЕЛИГИЈА

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

У време Бандићевих истраживања (1992–1995) представе о свецима чудотворцима и натприродним заштитницима верника готово да нису постојале или су биле сведене на ретке наратије о лечењу светачким моштима у појединим манастирима. Процес ревитализације „полузаборављених православних светаца“ одвијао се кроз профанизацију и национализацију светаца, практично им је придат људски лик, а тај лик је налик припаднику српског народа (Bandić 1997, 277). Данас, три деценије након Бандићевих истраживања профанизовани свеци су „доживели“ поновну сакрализацију¹², док је национализација практично нестала или бар није видљива у јавном дискурсу.¹³ Верници свих конфесија долазе у манастире у Србији са вером да ће клањање моштима довести до чудесног решења њиховог проблема. Религијска пракса исцељења пред моштима свеца је такође пракса отеловљења, веома важна за вернике коју подржавају наративи о чудесном исцељењу великог броја верника чија су аутентична сведочења предочена, на пример, на сајту манастира Тумане.¹⁴ Ови наративи одржавају или потврђују веру, али могу да буду и јак мотивациони фактор за конверзију из неверујућу у верујућу особу. Лични наративи, објављени на сајту манастира¹⁴ нису само вид рекламе за комерцијализацију и комодификацију чуда, већ и сведочење уклопљено у аутобиографску причу, где се на нов начин осмишљавају животне чињенице кроз лични мит, а у појединим наративима овом искуству се придаје важност изабраности и посвећености вери (Baeva 2000, 79).

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

¹³ <https://manastirtumane.org/66539977>

¹⁴ <https://manastirtumane.org/chuda>

НАРОДНО ПРАВОСЛАВЉЕ И ЖИВЉЕНА РЕЛИГИЈА У ДИГИТАЛНОМ ПРОСТОРУ

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

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

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

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

ЗАКЉУЧАК

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

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

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

Литература

- Ammerman, Nancy T. 2003. "Religious Identities and Religious Institutions". In *Handbook of the Sociology of religion*, ed. Michele Dillon. 207–224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ammerman, Nancy T. 2016. "Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers". *Nordic Journal of Religion and Society* 29(2): 83–99.
- Ammerman, Nancy T. 2020. „Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”. *American Journal of Sociology* 126: 6–51.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2021. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York: NYU Press.
- Baeva, Vihra. 2000. „Čudo kao lični mit (po materijalima savremenih usmenih priča).” U *Čudo u slovenskim kulturama*, ur. Dejan Ajdačić, Novi Sad: Apis, Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulturu, 76–88.
- Bandić, Dušan. 1997. „Srpski seoski sveci”. U *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Oglеди o narodnoj religiji, 267–278. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bandić, Dušan. 2010. „O narodnom pravoslavlju danas: istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju”. U *Narodno pravoslavlje*, 11–23. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.
- Bandić, Dušan. 2010. „O đavolu u narodnom pravoslavlju”. U *Narodno pravoslavlje*, 39–52. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.
- Bandić, Dušan. 2003. „Verski identitet savremenih Srba”. U *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba, posebna izdanja* knj.49, 13–23. Etnografski institute SANU.
- Bandić, Dušan. 1992. „O narodnom pravoslavlju danas: istraživawa u valjevskom i kruševačkom kraju”. *Etnoantropološki problemi* 9: 63–69.
- Berger, Peter. 2012. „Further Thoughts on Religion and Modernity.” *Society* 49: 313–316.
- Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba*. Beograd: Srpska književna zadruka.
- Gao, Quan, Orlando Woods, Lily Kong and Siew Ying Shee. 2024. "Lived religion in a digital age: technology, affect and the pervasive space-times of new religious praxis". *Social and Cultural Geography* 25(1): 29–48.
- Hall, David D. 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press
- Kitiarsa, Pattana. 2008. *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*. Routledge, Taylor and Francis Group.
- Kovačević, Ivan. 2005. „Iz etnologije u antropologiju, (Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975–2005.)” U *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*. Beograd: Etnografski institut SANU, 11–19.

- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Orsi, Robert. 1997. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion". In *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, ed. by David D. Hall, 3–21. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Pavićević, Aleksandra. 2014. „Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i vice versa”. U *Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i vice versa*. (Ur) Aleksandra Pavićević, *Zbornik Etnografskog instituta SANU* 30: 7–11.
- Pavićević, Aleksandra. 2023. „Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika”. *Zbornik Matice srpske* sv.4: 571–586.
- Radulović, Lidija B. 2007. „Koncepti Dušana Bandića; narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka.” U *Antropologija savremenosti*, ur. Saša Nedeljković, Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta. 102–122.
- Radulović, Lidija B. 2007a. *Okultizam ovde i sada: Magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Radulović, Lidija B. 2009. *Pol/ rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Radulović, Lidija B. 2010. Priredila i predgovor U *Narodno pravoslavlje*. Dušan Bandić.
- Radulović, Lidija B. 2012. „(Hiper)produkcija čuda i čudesnih dela: značenja narodnih i crkvenih interpretacija i njihov značaj za proces desekularizacije u Srbiji”. *Etnoantropološki problemi* 7(4): 919–933.
- Radulović, Lidija B. 2012a. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Radulović, Lidija B. 2014. „Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme socijalizma.” *Etnoantropološki problemi* 9(1): 35–48.
- Radulović, Lidija B. 2019. „Piter L. Berger: u potrazi za smislom i značenjem religije”. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 67(1): 135–151.
- Radulović, Lidija B. 2023. *(Ne) misle na Boga: antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Raković, Slaviša, Mirko Blagojević. 2014. „Od narodnog ka popularnom, političkom i doktrinarnom pravoslavlju: dinamika razumevanja 'pravoslavnosti' u Srbiji”. U „*Etnos*”, *religija i identitet: naučni skup u čast Dušana Bandića*, ur. Lidija B. Radulović i Ildiko Erdei, 149–159.

- Ramet, Sabrina P. 2014. *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe*, Palgrave Macmillan.
- Ramet, Sabrina. 2006. *Religija i politika u vremenu promene: katolička i pravoslavne crkve u centralnoj i jugoistočnoj Evropi*, Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda: Rekonstrukcija Ženski fond.
- Sinani, Danijel. 2010. *Narodna religija*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Srđić Srebro, Anđa. 2014. „Transcendencija i inkarnacija – telo kao centralno mesto religijskih iskustava.” U „*Etnos*”, *religija i identitet: naučni skup u čast Dušana Bandića*, ur. Lidija B. Radulović i Ildiko Erdei, 52–59.
- Stefanović Banović, Milesa. 2014. „Upotreba predmeta sa hrišćanskom simbolikom u svakodnevnom životu u Srbiji”. U *Religija, religioznost i savremena kultura: od mističnog do (i)racionalnog i vice versa. Zbornik Etnografskog instituta SANU* 30, 115–125.
- Stojanović, Đorđe. 2021. „Pravoslavni identitet, Srbija i Evropa: od nacionalnog kulta do kulturne i duhovne osnove Evrope”. *Etnoantropološke sveske* 32(21): 49–68.
- Szwed, Anna. 2025. „Religion Lived In-Between: Time, Space, and Religious Practices of Roman Catholic Women in Poland”. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 86(2): 220–242.
- Vrcan, Srđan. 2003. „Religija i politika – Simptomatični primer bivše Jugoslavije devedesetih godina XX stoleća”. *Republika* 15, 1–30 novembar.
- Yoder, Don. 1974. „Toward a Definition of Folk Religion.” *Western Folklore* br. 33 (1): 2–15.

Извори

<https://www.eprodajamanastirtumane.rs/>
<https://manastirtumane.org/66539977>
<https://manastirtumane.org/chuda>
<https://svetosavlje.org/klecanje-tokom-molitve/> ; <https://manastirlepavina.org/vijest.php?id=5416>

Примљено/Received: 18. 03. 2025.

Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.