

Александра Павићевић

aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Антрополошка проучавања религије у Србији Интелектуално наслеђе и перспективе^{1*}

Апстракт:

Иако су, следећи *традиционални концепт*, етнолошка проучавања била често скоро искључиво повезивана са проучавањем религијског и обичајног живота одређене заједнице, феномен повратка религији или повратка религије, који се, као глобална појава, дешавао током последњих деценија 20. века готово да је потпуно изостављен из тематских оквира савремених антрополошких проучавања. Осим појединих истраживача-антрополога који су се определили за бављење овом темом, односно, за бављење појединим појавама из ове комплексне области, систематични приступ питањима религиозности био је присутнији у радовима социолога него етнолога. Резултати потоних истраживања бивали су, међутим, ограничени методолошким специфичностима дисциплине, док су, са друге стране, проучавања појединих антрополога остала заробљена у оквирима функционалистичког и материјалистичког приступа феномену религије.

Један од предуслова превазилажења ових ограничења, као и даљих истраживања требало би да буде систематизација тематских проблема и питања, као и проширење теоријских и методолошких и уопште дисциплинарних оквира, у које би требало поставити проучавање односа савремене културе и нових облика религиозности.

Циљ презентације је покушај једне овакве систематизације и покретање дискусије о овој актуелној, али донекле занемареној теми.

Кључне речи:

нови облици религиозности, интелектуално наслеђе, систематизација, социологија, антропологија.

Током размишљања о томе како на најбољи начин искористити сасвим ограничени простор за текст посвећен сложеној теми назначеној у наслову, испоставило се да се о њој може говорити на најмање два начина. Један би подразумевао уобичајен и веома распрострањен стил научног говора којим се аутор, настојећи да оствари што већи

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028, који у целини финансира Министарство образовања, науке и технолошког развоја Републике Србије.

*Пленарно предавање по позиву, са научног скупа *Етнологија и антропологија у Србији данас*, одржаног 29. и 30. новембра 2012. године, у организацији Етнолошко-антрополошког друштва Србије.

степен *неутралности*, *објективности* и *коректности*, заправо не-престано ограђује и избегава ангажовани сусрет (*прса у прса*) са реалним проблемима стварности о којој говори. Други позива да се о теми говори са прве линије фронта, која подразумева пружање увида у различите нивое искустава – личних и професионалних, који се не-престано прожимају, посебно када је реч о питањима проучавања религије. Свесна да овај други приступ подразумева отворени говор о тешким и прећутаним темама, те да може код неких изазвати љутњу изабрала сам управо тај приступ.

Низ питања и проблема које имплицира наслов овог текста, не проистичу само из комплексности проучавања религије данас, него, можда чак и примарно, из чињенице да је о религији веома тешко говорити у интелектуалној средини која је према религији и религијским институцијама (посебно неким) врло непријатељски и омаловажавајући расположена и која као да није спремна да сагледа проблем савремене религиозности у свој његовој сложености и вишеслојности, користећи различита, расположива знања и искуства.

Овде наравно мислим примарно на хришћанску, православну религију и религиозност, која је, на овај или онај начин интензивно присутна и у јавном говору и простору, као и у свакодневици великог дела „домаће“ популације. Научни говор о религији, тј. о *повратку религије*, уколико није смештен у оквире деконструктивистичких парадигми и позитивистичких разобличавања ресакрализације културе, осуђен је, готово по правилу на критику и негирање, који, најчешће почивају на својеврсном доктринарном, идеолошком, те тиме и једностраном приступу стварности.

Што се тиче ставова академске заједнице, они се разликују у односу на дисциплину којој научници припадају. Социолози религије, на пример, у највећем броју случајева квантитативном анализом формалних карактеристика религиозности долазе до претпоставки о утицају религије на друштвену стварност (види нпр. Благојевић 1994; Благојевић 2003).² Треба рећи да су управо социолози, без обзира на дисциплинарна методолошка ограничења током последњих двадесетак година формирали веома значајну базу података и урадили веома значајна аналитичка истраживања, далеко више него што је то случај у антропологији. При томе, занимљиво је да у њиховим текстовима лични став истраживача ретко одређује општи *тон* излагања. Текстове етнолога/антрополога, са друге стране, осим, већ уобичајене, критичке анализе масовне експлоатације религијског фолклора, веома често одликује отворено негативан став према свакој јавној активности

² Овде мислим првенствено на научну продукцију током последњих петнаестак година.

Цркве (Павићевић 2005; Гавриловић 2006; Малешевић 2006).³ Тако се у једном тексту критикују представници Цркве због тога што се у својим јавним иступањима сматрају позваним да говоре о „распону питања који обухвата скоро све аспекте живота савременог друштва – од положаја жене, наталитета, осуде контроле рађања, преко осуде безбожне едукације атеизма и захтева да се бране српски језик, ћирилица и аутентично националне вредности, те противљења штетним утицајима запада у виду производа масовне културе...“ (Малешевић 2006, 106). Иако не спадам у ред оних који немају примедбе на јавно деловање Цркве, морам да приметим да се читав овај наведени низ проблема односи управо на битна питања односа вере и живота. Чиме би Црква требало да се бави ако не њима? Но, из овога постаје јасно да у делу српског друштва постоји снажна потреба да се деловање Цркве сузи на њено, најуже схваћено, религијско и верско деловање, што је повезано са недостатком увида или превиђањем чврсте везе између Цркве и друштва. Питања вере неодвојиво су повезана са питањима свакодневног живота и одношења појединца и према самом себи и према другима. Ограничавање верског испољавања на лични чин, који нема (не сме да има!) никакве везе са делатношћу верника изван приватног простора, представља корен шизофреније савременог (српског) друштва. Оно проистиче из непознавања суштине религијског бића човека и вере као делатног и целовитог принципа људског живота. Осим тога, треба обратити пажњу и на искривљене интерпретације појмова као што су *приватно* и *јавно*. Вера јесте приватна ствар, али то на првом месту треба да значи слободу њеног испољавања, док се у реалности начело приватности своди на прогон и потенцијалну забрану верског испољавања у јавности (Биговић 2006, 23). Ова нелогичност постаје посебно очигледна када се имају у виду друге врсте јавних испољавања приватних и личних опредељења, која не само да нису оспорена, већ су често (од стране дела јавности) и потенцирана. Да ли се овде принципи селективне демократије примењују зато што се сматра да религија има најпогубнији могући утицај на реформе и модернизацију српског друштва? Шта је са разним другим идеологијама?

У овом тексту спомиње се и да је Црква институција која ужива највеће поверење код грађана,⁴ па бисмо на основу тога могли очекивати и приближно исти проценат одобравања ставова Цркве по разним питањима. Међутим, реалност пркоси нашим очекивањима. Како објаснити бројку од свега 19% грађана који сматрају да Црква треба да се изјашњава о политичким питањима и свега 24,5% грађана ко-

³ Čolović, *Mošti*, <http://www.pescanik.net/content/view/680/109/>

⁴ Чак 54% грађана ставља Цркву на прво место када је у питању поверење у институције. (Малешевић 2006, 106).

ји су против уласка у Европску унију (Младеновић и др. 2010, 248)?⁵ Како објаснити бројку од 220 хиљада абортуса годишње у Србији (Павићевић 2006, 214)? Како објаснити доминацију латиничног писма и енглеског језика на рекламним панелима? Како објаснити масовну и све већу употребу свих врста производа масовне културе? Мислим да сви ови подаци говоре о томе да је *страх* од лошег утицаја који би Црква могла имати на српско друштво, сасвим неоправдан, а ставови о свеобухватном процесу десекуларизације нереални.

Процес секуларизације у Србији је незауостављив и није битно поремећен ревитализацијом религије. Десекуларизација је захватила поље (политичке) идеологије (Вратуша-Жуњић 1995, 32), али то ће се, верујем, показати као краткотрајни феномен. Свака мода је пролазна. Секуларизација, међутим, не значи нужно и атеизацију, али значи смањење утицаја религијских ставова на свакодневни живот и појединца и друштва. Дакле, вера и религија ипак завршавају у сфери приватног и личног односа човека са Богом, што, на крају (и на почетку) и јесте суштина Цркве.

Зашто је домаћа етнологија/антропологија занемарила потенцијале своје дисциплине и пропустила да на један свеобухватнији и систематичнији начин пропрати процес и феномен повратка религије. Осим малобројних истраживања и текстова још малобројнијих појединаца (Синани и др. 2011; Радуловић 2009), у домаћој антропологији преовлађује, експлицитно или имплицитно антропо-политички контекст тумачења ових проблема. Да ли је то због тога што је етнолошка научна продукција, своју фасцинацију дуго времена црпела и везивала искључиво за народне облике религије и религиозности, те тиме извршила трајну маргинализацију хришћанства и његовог евентуалног утицаја на свакодневни и ритуални живот појединаца и група? Знамо да је током периода комунистичке владавине овакав приступ ишао руку под руку са атеизацијом друштва, која, међутим, није била усмерена према искорењивању религије уопште, него првенствено ка хришћанској религиозности, док комплекс појава везан за тзв. „народну религију“ није доживљаван као битан идеолошки противник. Овome је погодноао и материјалистичко-функционалистички приступ религији који је произлазио из базичних поставки владајуће и свеобухватне идеологије. Али, стиче се утисак да се у посткомунизму појављује, нова, сада сасвим имплицитна, али врло милитанта идеологија секуларизма, која, некритички преузимајући овај приступ, сада иза кулиса политичке коректности, поново врши маргинализацију једног феномена банализујући га и сводећи га на његова утилитарстичка својства.

⁵ *Стање нације*, Б92, недеља 15. фебруар и *Политика*, субота 15. новембар 2008,06.

Одлука да започнемо пројекат који би се бавио проучавањем савремених облика (хришћанске религиозности) била је надахнута, дакле, одређеном количином интелектуалног незадовољства стањем проучавања ове области у оквиру домаће хуманистике, али и радозналешћу да откријемо шта је то што заправо покреће цео тај механизам присуства или одсуства религије, вере, религијских пракси и уверења, а у специфичним друштвеним и културним контекстима.⁶ Оно што је било очигледно је да се и у јавној и у приватној сфери, у спектаклима, јавним и масовним догађајима, у личним и индивидуалним концептима света и свакодневици, дакле и на макро и на микро друштвеном нивоу, интензивно оперише са „светим“, али не зато што су људи религиозни или нерелигиозни, већ зато што се оно налази у темељима културе као врста несвесних покретача културне стварности. У нашој средини, то „свето“ је у великој мери обликовано и хришћанским наслеђем, те је било врло занимљиво проверити како се оно испољава у различитим областима живљења – у политици, уметности, образовању, културној политици, идентитетским стратегијама, али и у приватном животу појединаца и група.

Један од првих корака, у осмишљавању ове идеје, али и један о њених важних покретача била је судбина текста, под називом „Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни“ који је 2009. године објављен у часопису „Теме“ (Павићевић 2009). У овом тексту отворена је дискусија у вези са неколико питања важних за антрополошко (и уопште научно) проучавање религије и понуђена је алтернатива досадашњим сагледавањима тих питања. Основна идеја чланка била је да подсети, упозори и изговори чињеницу да од не/религиозности антрополога умногоме зависи то који ће корпус аргумената и приступа он изабрати у својим проучавањима религије, односно да религиозни и нерелигиозни антрополози акцентују другачије проблеме и долазе до другачијих закључака. Затим, следећи трагове Роберта Вутноа (Robert Wuthnow), америчког социолога религије, али и неких научника из области природних наука, текст је позивао на ревизију односа науке и религије и потребе за стварном интердисциплинарношћу која би допринела увиду у супротстављене, али и реално постојеће аспекте присуства религије у култури савремене цивилизације (Вутноу 1994, 161). Овај део текста је упозоравао и на то да без сталног преиспитивања владајућих научних парадиги и без вишегласја у научном мишљењу, граница између науке и идеологије почиње да бледи. И на крају, што је можда била и најпроблематичнија тачка рада, у њему се

⁶ На пројекту Етнографског института: „Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност“ ангажовано је 9 истраживача, који се баве различитим темама у вези са религијом и религиозношћу у савременом друштву Србије, али и улогом религије у идентитету српских емиграната.

указивало на потребу поновног и другачијег читања улоге СПЦ у савременој и скорашњој историји српског друштва. Ово је, практично, био пресек проблема који је представљао окосницу касније конципираног пројекта. Но, оно што је овде занимљиво споменути јесте да је пре објављивања у часопису *Теме*, овај текст понуђен једном антрополошком часопису, чија је редакција одбила да га објави, а позивајући се на 2 условно позитивне/негативне рецензије. Најспорније питање у обе рецензије било је последњи споменути проблем, дакле преиспитивање улоге СПЦ у српском друштву, али док је један од рецензента допуштао могућност објављивања уз одређене измене (које су и учињене), други је заступао далеко мање помирљиве ставове: „*Политичке, идеолошке и дидактичке импликације овог чланка су оно што ме као рецензента и лично брине, те у том смислу молим редакцију да овај четврти елемент рецензије третира као вредносно одређен на начин на који је то и текст поднет на рецензију...*“

Редакција часописа „Теме“ је прихватила текст без посебних захтева.

У мом личном истраживању у оквирима овог пројекта отворило се поље које сам препознала као оно у коме би се прожимања, али и границе политичког и религијског, те начини на који једно, односно, друго оперишу са *светим* могле јасније разграничити. Ради се о проучавању смрти.

Без обзира на број и врсту друштвених функција које религиолози (из различитих дисциплина) приписују религијама, чини се да су централне догме и уверења већине религијских система усмерене ка уређивању односа између живота и смрти, као и уређивању темељних принципа организовања самог живота, а у односу на чињеницу неминуности његовог завршетка. Због тога је кроз читаву историју цивилизације, догађај смрти некако био неодвојиво повезан са оваквим или онаквим религијским ритуалом. Њиме је вршено својеврсно преозначавање леша и *припитомљавање* другости, оличене у телу мртвог човека.⁷ Истовремено, кроз религијски посмртни ритуал покојник је припреман за сусрет са вечношћу, а заједница за живот без њега или, пак, за живот са њим, само у другом облику. О укореењености везе између религије и смрти не сведочи само богато искуство ранијих епоха, већ и искуство модерног доба, током кога се, иако у нешто измењеним облицима, ова веза потврђује, некада и у најмање очекиваним контекстима. На нивоу колективних образаца мишљења и понашања, о овоме сведоче *световне религије*, које се, као врста компензације јављају истовремено са слабљењем значаја класичних, институционалних религија и које умногоме почивају управо на опиту смрти. Рели-

⁷ Термин *припитомањавање*, веома често користи један од класика танатоантропологије, Филип Аријес.

гије нације, а затим и култови личности (посебно развијени у социјалистичким земљама), споменицима и меморијалима везаним за погубије, спектакуларним сахранама и посмртним ритуалима потврђују своја темељна уверења, умешно баратајући религијском реториком о односу историјског и есхатолошког времена, коначности и вечности (Тојнби 1998:34; Verdery 1999:99). У сфери приватног и индивидуалног, тежина растанка са покојником и недостатак алтернативних средстава одвајања, често и атеистичку сахрану претварају у религијски чин.⁸ Виртуелна гробља, сахране на дну Океана и разни други пројекти, какав је, рецимо, и Woodland Burial – који узима све више маха у Британији, сведоче о преобликовању мнемотехника постмодерног човека, које опет често откривају исто тако преобликоване форме његове религиозности (Rumble 2009; Kubiak 2009).

Повратак религији или повратак религија, који се као глобални феномен почео дешавати осамдесетих година 20. века, у различитим деловима света се испољавао на различите начине. Било да се радило о појави неопаганских схватања природних сила и различитих алтернативних, окултних и других метафизичких система, о повећаном интересовању за источњачке култове, или о обнови великих, институционалних религија, дешавања с краја другог и почетка трећег милинијума умногоме су оспорила занос присталица тезе о секуларизацији (Бергер 2008: 12). Наиме, у тренутку када је *откривена*, секуларизација је у социологији посматрана као неповратни процес друштвених промена и духовног преображаја који доноси „једно све рационалније стање духа“ (Ђорђевић 1995: 15). С обзиром на то, реактуелизација религије и религијских институција у животу друштава и људи била је за многе неочекивана појава, па, сходно томе и протумачена на различите начине – од потпуног негирања да се радило о реалном повратку вери и религији, па до схватања да је ипак реч о процесу темељне десекуларизације света (Бергер 2008; Благојевић 2009: 98). Објективна процена домета и природе феномена била ја отежана управо умножавањем форми и садржаја нових религиозности, које су често биле обликоване на релацији традиција-модерност и које је неопходно посматрати као вишеслојне и вишезначне појаве. Због тога, сасвим сувисло звучи сугестија Грејс Дејви да се повратак религији мора тумачити у односу на историјске, друштвене и културне контексте у којима се дешава (Дејви 2008: 82,84,90), али, додала бих, и у односу на универзалије људских култура о којима религије често сведоче.

⁸ Овде термин *религијски* користим у његовом најширем значењу - подразумевајући под њим свако понашање и мишљење које на овај или онај начин покушава да трансцендира реланост и да јој смисао изван материјалистичког концепта света и људског живота.

Реактуелизација друштвене улоге религија и црква на подручју бивше СФРЈ 90-тих година 20. века, ишла је руку под руку са ратовима између конститутивних република и народа ове државе, као и са дубоком друштвеном, економском и политичком кризом у региону. Стратегије формирања нових/старих нација и националности подразумевале су, између осталог, и успостављање континуитета са религијским традицијама православне и католичке цркве и исламске заједнице. Историјске везе конфесионалног и етничког припадања, посебно у случају православне и католичке вере, показале су се као пресудне приликом претензија које су зарађене стране испољавале у односу на формирање нових граница. Због тога се у научном и јавном мњењу процес ревитализације религије често тумачио искључиво у кључу религије нације и национализма. Он је то донекле и био – повратак религији често се није примарно односио на интересовање за битне истине хришћанске вере, а пораст броја учешћа у црквеним обредима, као што су крштење и венчање, те прослављање крсне славе, често је одсликавао само неоромантичарски однос према националном фолклору и етничкој припадности коју је он означавао. Осим тога, скоро обавезно учешће цркве у јавним ритуалима успостављања нових меморијала, премештања споменика, манипулације мртвим телима, масовним окупљањима и спектакуларним сахранама јавних личности, који су постали скоро свакодневица српског/југословенског друштва, недвосмислено су нове религије везивали за идеју нације. Међутим, то је била и још увек је, само једна страна феномена повратка религији. Закључити да је то његова суштина и да се његова анализа овим исцрпљује значило би остати на површини појавности друштвених, културних и историјских дешавања.

На обазривост при његовом тумачењу упућује неколико чињеница.

На првом месту, чињеница да је инструментализација односа религије и смрти појава позната свакој епохи и свакој идеологији, говори пре у прилог универзалности и незаменљивости симболичког капитала тог односа, него што сведочи о суштинским параметрима религиозности његових учесника. Друго, треба рећи да је упоредо са поменутих начинима употребе и испољавањима *религијских* осећања, повећан и број активних верника⁹, дошло је до својеврсне ренесансе црквеног живота и уметности, а интензивирани су и активности Српске православне цркве на послу осавремењивања сопствене мисионарске делатности везане за свакодневицу православних верника (Митровић 2008; Г. Благојевић 2005). Поред тога, у Србији је забеле-

⁹ Под *активним* овде подразумевам оне који релативно редовно учествују у животу Цркве, односно у богослужењима и њеним Светим тајнама, примарно у исповести, причешћивању.

жен пораст броја различитих религијских и парарелигијских заједница и култова: пророчких, окултистичких, надрилекарских, гуру, медитацијских и сл. које са идејом нације нису имале никакве везе. И последње, мада не и најмање важно, истраживања су показала да током читавог периода владавине комунизма као државне идеологије, као ни након његовог пада, у пределу централне Србије број сахрана извршених уз црквени ритуал није смањен, за разлику од броја крштења и венчања обављених по православној традицији (Jovančević 2000:274).¹⁰ Овај податак се првенствено односи на сеоске средине и градове у провинцији, док се у Београду значајнији пораст броја црквених сахрана дешава од 90-тих година 20. века, па све до данас.

Због свега наведеног, чини се да се повратак религији мора тумачити у једном универзалнијем контексту од онога који нуди религија нације. Он се може тумачити у ствари као својеврсни *повратак смрти*, односно, као покушај да се створи контратег дуготрајној цензури кроз коју пролазе мишљење и говор о смрти у модерном друштву (Arijes 1988; Toma 1980; Cook & Walter 2005). Ова димензија реактуелизације религије могла би се посматрати као платформа за сва њена секундарна испољавања. С друге стране, када говоримо о нивоу колективног и јавног, ова тврдња би се могла пренети и у обрнутом смеру. Изложити смрт на јавној сцени готово увек подразумева позивање на религијске симболе. Јавне сахране се појављују као својеврсни религијски ритуали, без обзира на прокламована идеолошка опредељења епохе у којој се дешавају (Павићевић 2009:226; Miloradović 2007:84). У новијој југословенској/српској историји, о овоме сведоче испраћај и сахрана Јосипа Броза Тита, Зорана Ђинђића, па чак и Слободана Милошевића. Од фараонског испраћаја у фараонску бесмртност, преко мученичке смрти и хришћанске сахране онога који ће, због поднете жртве вечно остати у сећању будућих поколења, до сахране у дворишту породичне куће, под омиљеним дрветом – ови догађаји рефлектовали су различите религијске идеје уграђене у темеље секуларних идеологија чији су главни репрезенти били наведени по којници (Павићевић 2011:176)

Читав овај склоп аргумената није наилазио на посебну критику док је била реч о наведеним, мање или више јасним, примерима. Полемика је заоштрена опет у вези са једним радом посвећеним смрти и сахрани патријарха Павла (Pavićević 2013 u štampi). У њему сам, узимајући у обзир све релевантне податке, истраживање медија и разговоре са испитаницима и све оно што један научни рад чини научним, покушала да покажем како је политички аспект патријархове сахране

¹⁰ Овај податак се односи на шумадаијску епархију, једну од већих епархијау Србији. Поређење је извршено на основу података о броју кршених, венчаних и опојаних у годинама 1948-1998 и 1949-1999.

био сасвим маргиналан у односу на његов религијски значај. Овај догађај био је један прави, колектини сакрамент који је указивао на темељне недостатности друштва, величајући врлине оличене у лику по којног патријарха – скромност, уздржаност, ненаметљивост...

Текст је изложен на једном међународном научном скупу, одржаном у Србији и доживео је реплику која је трајала готово исто колико и излагање, не постављајући питање, већ искључиво критикујући идеју да један такав догађај може имати било какву другу конотацију осим политичке. Између осталог доведена је у питање наша могућност да знамо какав је патријарх заиста био, као и проглашавање скромности и уздржавања врлинама.

Овим је практично речено да су актери у култури само пасивни посматрачи у које та култура, односно нека надређена „сила“ уписује значења, те да је моје искуство као истраживача, посматрача и учесника, као и искуство испитаника у потпуности ирелевантно и „неслободно“.

На међународном скупу који је организовало Међународно удружење за антропологију југоисточне Европе (INASEA), у Регенсбургу, рад је отворио дискусију, али далеко конструктивнију од споменуте, а редакција часописа „Етнологија Балканика“ (Ethnologia Balkanica) је, уз чак високе оцене рецензената и без икаквих примедби прихватила да објави рад.

Литература:

Arijes, Philippe 1988: Ukročena smrt [Tamed Death]. In: Književna kritika Vol. 19, No 1: 97-105.

Berger, Peter 2008: Desekularizacija sveta: opšti pregled [Desekularization of the World: General Review]. In: Peter Berger (ed), Desekularizacija sveta. Oživljavanje religije i svetska politika. Novi Sad: Mediteran: 11–30.

Биговић, Радован 2006. Црква и политика. *Светигора* 164, Цетиње, март, 23.

Благојевић, Гордана 2005: О рецепцији српске византијске музике у Београду на крају 20. и почетком 21. века Београд: Гласник Етнографског института САНУ LIII: 153-170.

Благојевић, Мирко 1994. *Везаност људи за религију и цркву на православно хомогеним просторима*. Јунир, Ниш.

Благојевић, Мирко 2003. Религијска ситуација у СР Југославији од краја 80-тих до по-

четка новог века, *Теме* 3, Ниш, 411–436.

Blagojević, Mirko 2009: Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit? *Filozofija i društvo* 2. Belgrade: 97–117.

Vensan, Toma-Luj 1980. *Antropologija smrti I-II*. Beograd: Prosveta.

Verdery, Katherine 1999. *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.

Vratuša-Žunjić 1995. *Kriza razvoja, rat i religija na kraju 20. Beka*. У: *Религија и развој*, ЈУНИР II, Ниш.

Вутноу, Роберт 1994. *Наука и свето*. У: Драгољуб Ђорђевић (прир.), *Повратак светог, зборник текстова*., Ниш: Градина, 157–166.

Гавриловић, Љиљана 2006. „Да Винчијев код“ и пробни камен припадности. *Гласник Етнографског Института САНУ LIV*, 87–100.

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

Ђорђевић, Драгољуб 1995: *Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva. Razmatranja jednog sekulariste*. U: *Religija i razvoj*. Niš: Junir, 14–21.

Јованчевић, Негован (прир.) 2000: *Шематизам Епархије шумадијске*. Крагујевац.

Kubiak, Anna E. 2009: *The social memorialisation of death on the Web*. In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby (eds.), *Proceedings of the Dying and Death in 18th–21st Century Europe*. Romania: Alba Iulia, 121–128.

Милорадовић, Горан. 2007: *Праx праху: стаљинистички погребни ритуали у социјалистичкој Југославији*. Годишњак уа друштвену историју 1-3.Белграде: 83–106.

Митровић, Годор 2008: *Икона у веку своје мануелне репродукције*. Иконографске студије 2. Белграде: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 305–316.

Павићевић, Александра 2005. *Шта ради и где седи Бели анђео*. *ГЕИ САНУ LIII*, 187-194.

Павићевић, Александра, 2006. *На удару идеологија*. Посебна издања Етнографског института САНУ 57.

Павићевић, Александра 2009: *Дани жалости и време успомена*. Смрт, сахрана и памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега. *Гласник Етнографског института САНУ LVII/1*: 223–238.

Павићевић, Александра 2011: *Време (без) смрти*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 73.

Pavićević, Aleksandra 2013 (u štampi): *Soul made of Dandelion. Religion, death and politics in the “seeing off” of the body and funeral of Patriarch Pavle*. *Ethnologia Balkanica*.

Radulović, Lidija 2009. *Pol/rod i religija*. Srpski genealoški centar.

Rumble, Hannah 2009. *Woodland Burial: A contemporary burial innovation in Britain*, In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceedings of the Dying and Death in 18th–21st Century Europe*. Romania: Alba Iulia, 184–195.

Тојнби, Арнолд 1998. Смрт у рату. *Градац* 124/125. Београд: 32–35.
Cook, Guy, and Walter, Tony 2005: *Rewritten Rites: Language and Social Relation in Traditional and Contemporary Funerals*. Vol16 (3):365–391.

Aleksandra Pavićević

**The anthropological study of religion in Serbia
Intellectual heritage and prospects**

Although, in following the traditional concept, ethnological studies were often almost exclusively associated with the study of religion and customary life of a community, the global phenomenon of returning to religion or the return of the religion that spread in the last decades of the XX century is almost completely excluded from the thematic framework in current anthropological studies. With the exception of the few anthropologists-researchers who chose to study this subject or rather certain phenomena in this complex area, a systematic approach to the issues of religiosity had a greater presence in the works of sociologists than among anthropologists. However, the results of the subsequent studies were limited by the methodological specificities of the discipline while, on the other hand, the researches of some anthropologists remained trapped within the frame of the functionalist and the materialist approach to the phenomenon of religion. One of the preconditions to overcome these limitations and to further the researches should be the systematization of the thematic issues and concerns, as well as the expansion of theoretical and methodological and, in general, the disciplinary framework needed to be established to study the relationship between modern culture and the new forms of religiosity.

The objective of this presentation is an attempt of one such systematization and an initiation of a discussion on this contemporary issue that has been somewhat neglected.

Key words: new forms of religiosity, intellectual heritage, systematization, sociology, anthropology