УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Драшко Б. Живковић

ОДНОС ПРАВОСЛАВНИХ ВЕРНИКА ПРЕМА СМРТИ У САВРЕМЕНОЈ СРБИЈИ – ИСТРАЖИВАЊЕ НА ПРИМЕРУ БЕОГРАДА

докторска дисертација

Београд, 2026

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Draško B. Živković

THE ATTITUDES OF ORTHODOX CHRISTIANS TOWARDS DEATH IN CONTEMPORARY SERBIA – AN EMPIRICAL INSIGHT IN BELGRADE

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026

Ментор:

Проф. др Нада Секулић, редовни професор
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

Проф. др Милан Вукомановић, редовни професор
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Доц. др Немања Звијер, доцент
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Др Мирко Благојевић, научни саветник
Институт друштвених наука

Датум одбране: _____

Захвалница

Менторки, проф. др Нади Секулић, дугујем нарочиту захвалност на стручном вођењу, конструктивној критици и професионалној подршци током рада на дисертацији. Током магистарских и докторских студија, проф. др Милан Вукомановић био је, кроз испите и комисије, константно присутан у свим фазама мог академског напредовања, на чему му се посебно захваљујем. Такође, изражавам захвалност доц. др Немањи Звијеру и научном саветнику др Мирку Благојевићу на прегледу и оцени докторске дисертације.

Захвалност дугујем Војној академији, Архиепископији београдско-карловачкој, ЈКП „Погребне услуге“ Београд и Удружењу крематиста „Огањ“ на предусретљивости и помоћи у спровођењу истраживања. Свим учесницима у истраживању захваљујем на издвојеном времену и спремности да поделе своје мисли и искуства.

Изражавам поштовање професорима и студентима Филозофског факултета, чије је друштвено деловање потврдило трајну вредност и оправданост научног позива у Србији.

Захваљујем свим блиским и драгим људима који су имали разумевања за мене током рада на овој дисертацији.

ОДНОС ПРАВОСЛАВНИХ ВЕРНИКА ПРЕМА СМРТИ У САВРЕМЕНОЈ СРБИЈИ – ИСТРАЖИВАЊЕ НА ПРИМЕРУ БЕОГРАДА

Сажетак

Предмет рада је однос православних верника према смрти у савременој Србији, истражен кроз призму религијског мишљења и религијске праксе. Циљ истраживања је дескрипција и класификација садржаја ових аспеката религиозности, њихово довођење у везу са процесима секуларизације и десекуларизације и изградња типологије верника. Истраживање је спроведено ослањањем на квалитативну методологију, применом полуструктурисаног интервјуа на узорку од 60 испитаника који се декларишу као верници Српске православне цркве, фокус-групног и експертског интервјуа, као и посматрања са и без учествовања. Код православних верника утврђен је низак ниво познавања и прихватања догматских садржаја православног хришћанства који се односи на смрт. Истовремено, у значајном обиму је присутан концепт сеобе душе који не почива на познавању религија Истока. Процес десекуларизације је условио ограничено оживљавање православне религијске праксе везане за смрт, али је инхерентна религијска пракса посвећена мртвима на ниском нивоу. Стабилна присутност кремације, индивидуализација и профанизација комеморативне праксе ефекти су процеса секуларизације. Верници су сврстани у четири типа. Док су декларативни верници и они који верују на догматски начин релативно малобројни, доминантну већину чине два типа повезана са народним православљем – традиционални и синкретички. Само код оних који верују на догматски начин утврђена је јасна веза између религијског мишљења и праксе. Истраживањем је продубљено и систематизовано знање о односу православних верника према смрти са фокусом на урбану средину, а проширено је знање о научном конструкту народног православља. Извршена је верификација резултата претходних истраживања о кремацији, уз проширење знања о изазовима ритуалне праксе који из ње произилазе.

Кључне речи: религиозност, религијско мишљење, религијска пракса, секуларизација, десекуларизација, однос према смрти, православни верници, народно православље, погребни обред, комеморативна пракса.

Научна област: Социологија.

Ужа научна област: Социологија религије, социологија културе.

THE ATTITUDES OF ORTHODOX CHRISTIANS TOWARDS DEATH IN CONTEMPORARY SERBIA – AN EMPIRICAL INSIGHT IN BELGRADE

Abstract

This thesis explores Orthodox Christians' attitudes towards death in contemporary Serbia through the prism of religious reasoning and practice. The research aims to describe and classify these aspects of religiousness, relate them to the processes of secularisation and desecularisation, and construct a typology of believers. The study was conducted using qualitative methodology, including interview and observation. The findings reveal a low level of knowledge and acceptance of the dogmatic contents of Orthodox Christianity concerning death. At the same time, the concept of the transmigration of the soul is significantly present, yet it does not rely on knowledge of Eastern religions. The process of desecularisation has led to a limited revival of Orthodox religious practices related to death, while inherent religious practices are at a low level. The stable presence of cremation was viewed as a consequence of secularisation, as well as the individualisation and profanisation of commemorative practices. Believers are classified into four types. While declarative and dogmatic-oriented believers are relatively few, the majority consists of two types associated with folk Orthodoxy: the traditional and the syncretic. A clear connection between religious reasoning and practice was established only among dogmatic-oriented believers. The added value of the thesis is represented by its focus on the urban environment and sistematisation of knowledge of Orthodox Christians' relationship with death. Additionally, the knowledge of the scientific construct of the folk Orthodoxy was expanded. The study expands the understanding of folk Orthodoxy. It verifies the results of previous research about cremation and expands knowledge about the challenges of ritual practice arising from it.

Keywords: religiousness, religious reasoning, religious practice, secularization, desecularization, attitudes towards death, Orthodox Christians**,** folk Orthodoxy, funeral rites, commemorative practices.

Field of Science: Sociology.

Subfield of Science: Sociology of Religion; Sociology of Culture.

Садржај

1. Увод 1

1.1 У потрази за доминантном интерпретацијом смрти у савременом српском друштву 1

1.2 Резултати претходних истраживања 5

1.3 Предмет истраживања 13

1.3.1 Теоријски оквир истраживања 13

1.3.2 Операционално одређење предмета истраживања 31

1.4 Циљ истраживања 33

1.5 Хипотетичко-методолошки оквир истраживања 33

1.5.1 Хипотетички оквир истраживања 33

1.5.2 Методолошки оквир истраживања 34

2. Смрт као антрополошки феномен 45

2.1. Утицај свести о смртности на друштво и културу 45

2.2 Страх од смрти 48

3. Доминантна религијска схватања смрти у модерном српском друштву 53

3.1 Религијско мишљење и религијска пракса везани за смрт у народној религији Срба 53

3.1.1 Историјски и социјални услови настанка народне религије Срба 53

3.1.2 Душа 55

3.1.3 Смрт и припремне сепарационе радње 56

3.1.4. Погребни обред 59

3.1.5 Жаљење и сећање кроз симболичку размену 61

3.2. Веровање и ритуална пракса везани за смрт у Српској православној цркви 64

3.2.1 Осврт на учење о смрти у старозаветним и новозаветним текстовима 64

3.2.2 Тумачење смрти у православној теологији 67

3.2.3 Религијска пракса Српске православне цркве везана за смрт и мртве 71

3.3. Трансформација религијске погребне и комеморативне праксе: од Хатишерифа до слома социјалистичког система 75

3.3.1 Миграције: Оквир за друштвене промене 75

3.3.2 Између традиције и рационализације: Улога српских власти у уређењу погребне праксе 76

3.3.3 Утицај грађанске класе на трансформацију погребне и комеморативне праксе 81
3.3.4 Погребна поворка као друштвена позорница 83
3.3.5 Задушнице пред социјалним и демографским изазовима: Криза традиционалног модела 88
3.3.6 Радикална секуларизација погребне праксе у социјализму 91
4. Однос савремених православних верника према смрти у равни религијског мишљења 94
4.1 Однос савремених православних верника према појединим догматским садржајима православног хришћанства 94
4.1.1 Где иде душа након смрти тела? 94
4.1.2 Веровање да начин живота утиче на судбину душе након смрти тела 96
4.1.3 Веровање у могућност комуникације и узајамне помоћи између живих и мртвих 100
4.1.4 Низак ниво веровања у васкрсење 103
4.1.5 Веровање у сеобу душе 105
4.2 Једна могућа типологија савремених православних верника 108
4.2.1 Они који верују на догматски начин 108
4.2.2 Традиционални верници 111
4.2.3 Синкретички верници 113
4.2.4 Декларативни верници 116
4.3. Утицај животног искуства на религијско мишљење и религијску праксу 118
5. Однос савремених православних верника према смрти у равни религијске праксе 122
5.1 Претпогребне радње 122
5.1.1 Сепарациони поступци који претходе смрти 122
5.1.2 Ритуална пракса у периоду између смрти и погреба 125
5.2. Погреб 132
5.2.1 Форма савременог погреба 132
5.2.2 Значај опела за вернике 137
5.2.3 Однос верника према могућности опела за починиоце самоубиства 140
5.2.4 Хришћански симболи на погребу: Присуство и тумачења 144
5.2.5 Неки садржаји народне религије Срба на савременом погребу 149

5.2.6 Заједнички ручак након погреба 152
5.3 Жаљење и сећање 156
5.3.1 Помени годишњег циклуса 156
5.3.2 Црнина као видљива димензија жаљења 160
5.3.3 Сећање унутар граница црквене и народне обичајне праксе 163
5.3.4 Ко су мртви којих се савремени верници сећају 171
5.3.5 Изношење хране на гробље приликом задушних помена 174
5.3.6 Однос верника према обичају подизања надгробних споменика 177
5.3.7 Однос верника према пракси постављања спомен-обележја на местима страдања у урбаној средини 180
5.4 Алтернатива традиционалном сахрањивању 185
5.4.1 Кремација као троделна фаза сепарације 185
5.4.2 Практична димензија сећања на кремиране 192
5.4.3 Ставови верника о кремацији 196
5.5. Инхерентна религијска пракса 202
5.5.1 Паљење свећа за мртве 202
5.5.2 Молитве за мртве 205
6. Закључак 210
Литература 218
Прилог: Подсетник за вођење интервјуа са основном групом испитаника 229

1. Увод

1.1 У потрази за доминантном интерпретацијом смрти у савременом српском друштву

Ако се прихвати теза да свака заједница, односно друштво, има одређену интерпретацију смрти (Финк, 1984, 104), отвара се питање садржаја тог тумачења у сваком појединачном друштву, па и у српском. Савремено друштво у Србији јесте мултиетничко и мултирелигијско, а чине га појединци са специфичним погледима на свет, вредносним оријентацијама, нивоима и профилима образовања, друштвеним позицијама, као и са најразличитијим животним искуствима и генерацијским особеностима. Доступна литература не нуди довољно одговора на питања о разноврсним интерпретацијама смрти чије се постојање може претпоставити у тако хетерогеној средини, као ни о евентуалној доминацији неког од тих тумачења или факторима који утичу на њихово обликовање. Уколико је превише захтевно идентификовати сва постојећа тумачења, вредно је покушаја описати барем оно које се препознаје као доминантно.

Будући да не постоји поуздано знање о томе која је доминантна интерпретација смрти у савременом српском друштву, тачка са које је могуће кренути у правцу новог сазнања може се потражити у оним областима културе које су раније примарно дефинисале однос према смрти и мртвима. Пошто је смрт један од основних егзистенцијалних феномена, који је одувек предмет промишљања и интересовања човека, утицај на формирање тог односа у савременом друштву могу имати садржаји културе који су вековима обликовали човекову свест о крају живота, као што је религија. Није познато у којој мери неки од ових садржаја данас одређују тумачење смрти у српском друштву. Такође, не постоје прецизнија сазнања о томе да ли и у којој мери, с обзиром на глобализацијске процесе, утицај на формирање поменутог односа имају садржаји потекли из других култура и религија.

Расположива литература претежно упућује на тумачење смрти развијено у традиционалној српској култури, у оквиру феномена који се данас означава као народна религија Срба, а који је формиран на Балкану синкретизмом прехришћанских и хришћанских елемената (Бандић, 2008, 55–63). Са распадом традиционалне сеоске заједнице у којој је поникла, отпочела је и дезинтеграција народне религије Срба

(Бандић, 2010, 73). Као главни покретач друштвених, економских и културних промена које су узроковале њену разградњу може се означити појачана размена информација и добара између сеоске и градске средине, покренута процесом индустријализације. Овај макроекономски процес условио је масовне миграције сеоског становништва у градове, чиме су у Србији узеле маха урбанизација и деаграризација. Иако су ове промене захватиле и духовну културу српског села, као простора настанка и постојања народне религије Срба, темпо тих трансформација био је спорији него у другим друштвеним сферама (Бандић, 1980, 24). Истраживања сеоске културе спроведена у другој половини прошлог века показују да су, када је у питању религиозност, промене значајније у сфери религијског мишљења него религијског понашања, односно да веровања брже подлежу променама него религијска пракса. Село је утицало на град путем досељавања становништва, упркос томе што је то исто досељено становништво, под утицајем урбаног начина живота, мењало своје погледе на свет, обичаје и навике. Са друге стране, и на селу се снажно осетио модернизацијски утицај урбане средине. Као резултат ових двосмерних процеса, елементи народне религиозности, која је по свом пореклу сеоска, и даље су присутни у савременој градској средини (Бандић, 2008, 58).

Уколико је део садржаја народне религије и, последично, традиционалног односа према смрти опстао, од значаја може бити одговор на питање који су то елементи и у којој мери су они присутни у савременом, доминантно урбаном српском друштву. У потрази за одговором треба имати у виду хетерогеност градског становништва, слабљење традиције и промењен карактер друштвених односа у урбаној средини (Вирт, 2005, 116–124). Такође, важна је и чињеница да миграције из руралне у урбану средину још увек трају, те да већину у већим градовима, па и у Београду као највећем центру, чине становници који су у другој или трећој генерацији сеоског порекла (Синани, 2010, 22).

Спецификована област, односно својеврсна осавремењена интерпретација народне религије Срба, са којом дели исти начин прихватања и спровођења хришћанског учења, јесте народно православље (Синани, 2010, 19–22). Народно православље не би могло постојати без православља које на нивоу веровања и праксе проповеда Српска православна црква. Његово постојање се своди на препознавање разлика у односу на црквено православље (Бандић, 2010, 39). Будући да се већина припадника доминантне

етничке групе у Србији декларише као православни верници,[1] може се претпоставити да се садржај доминантне интерпретације смрти у савременом српском друштву може тражити управо унутар Српске православне цркве, која окупља најбројнији део овог становништва. Није познато у којој мери и на који начин је црквена интерпретација смрти прихваћена у оквиру народног православља, а у којој мери се они који се декларишу као православни верници, у схватању смрти и пракси која га прати, ослањају на преживеле елементе разграђене народне религије Срба, чији је однос према оностраном био претежно прехришћанског карактера.

Индустријализација се, заједно са процесима урбанизације, деаграризације и промена начина и карактера свакодневног живота, који су у одређеној мери отпочели и пре Другог светског рата, сматра узроком секуларизације (Ђорђевић, 1983, 73–82). Међутим, тај процес је у послератној Србији био знатно шири од спонтане модернизације. Будући политички диригован и вођен атеистичком идеологијом, он је довео до потискивања религије из институционалних и културних домена јавне сфере, при чему је управо јавни сектор функционисао као примарни простор за системско стварање отклона од религије. То је за последицу имало масовно удаљавање становништва од верске праксе, па тако и оне везане за смрт. Процес десекуларизације, који је наступио након слома једнопартијског система у којем је преовладавао атеистички дискурс, био је у великој мери политички мотивисан и инструментализован у оквиру нове политичке парадигме. Као део тог процеса, успостављена је снажна политичка легитимација Српске православне цркве, што је, уз институционалну подршку, створило услове за њену реафирмацију и условило нагли пораст декларисане религиозности. Међутим, упркос том порасту у новим друштвено-политичким околностима, непознато је да ли је у домену односа према смрти посреди аутентично прихватање црквеног учења и праксе на којој Црква инсистира, чисто конформистичко приближавање тим обредним праксама, ревитализација овог феномена из оквира народне религиозности, или потенцијално афирмација појединих религијских садржаја нетипичних за српски етнички простор.

Основно питање везано за однос према смрти у савременој Србији заправо се састоји у непознаници где је, у простору између преживелих садржаја народне религије Срба са једне и црквеног православља са друге стране, смештен савремени однос православних

[1] Према резултатима пописа становништва из 2022. године, више од 90% становника исказало је припадност некој вероисповести, а 81,1% су православци.

верника према смрти у доминантно урбаном српском друштву. Полазећи од наведеног питања, а имајући у виду то да градска и приградска популација данас чини доминантан део становништва Србије, да се промене у урбаној средини рефлектују на село, а миграције из руралних у урбане центре још увек трају, наметнула се потреба за једним квалитативно оријентисаним истраживањем које, узимајући у обзир хетерогеност становништва, покушава да осветли овај сегмент религиозности у савременој Србији.

Будући да се велики градови сматрају покретачем напретка, као и местом стварања нових идеја, потреба и обичаја који се потом шире на остатак земље, те да представљају повољан социјални простор за еволуцију сваке врсте (Вујовић, 1997, 19), сматрамо оправданим да се истраживање усмери на простор и становништво Београда. Избор главног града и административног центра лежи у чињеници да је његова хетерогеност, као карактеристика која разликује урбану средину од руралне, вероватно највећа у Србији.

Имајући у виду наведено, истраживање је пошло од неколико истраживачких питања:

- у којој мери савремени православни верници познају учење Српске православне цркве о смрти, какав је њихов однос према њему и да ли и у којој мери постоји одступање од догматског православног веровања;
- у којој мери православни верници поштују православну религијску праксу везану за смрт и на који начин тумаче своје учешће у тој пракси;
- какав је однос данашњих православних верника према веровањима и ритуалима наслеђеним из народне религије Срба;
- да ли су процеси секуларизације и десекуларизације утицали на садржај веровања и пракси везаних за смрт;
- да ли су се, под утицајем глобализације, појавила мултикултурална веровања и праксе који традиционално не припадају овом поднебљу, на који начин се надовезују на однос верника према смрти и какав је доминантан став према њима;
- који модернизацијски утицаји су препознатљиви у веровањима и ритуалима који се односе на смрт;

- да ли су се јавиле нове форме понашања везане за смрт и мртве којима се не може приписати религијски карактер, а препознатљиве су у пракси православних верника.

Значај истраживања је управо у продубљивању знања у овој области, нарочито у презентовању искустава и ставова самих верника, чиме истраживање добија посебан идиографски карактер. Први корак у том правцу јесте анализа досадашњих истраживања на тему веровања и ритуала везаних за смрт.

1.2 Резултати претходних истраживања

Однос православних верника према смрти у оквирима религиозности истраживан је у оквиру социологије, етнологије и антропологије и резултати неких од њих су од значаја за ово истраживање.

Квантитативно оријентисана социолошка истраживања религиозности у домаћој науци обрађују однос према загробном животу и васкрсењу кроз неколико анкетних питања. Прво међу њима је истраживање Драгољуба Ђорђевића из 1983. године под називом „Друштвена условљеност и карактер процеса секуларизације у нишком региону“.[2]Иако истраживање није ограничено на православне вернике, његов теоријски део је усмерен на стање у Српској православној цркви. С друге стране, упитник је формиран тако да не искључује ниједну вероисповест, док је самим истраживањем обухваћен етнички хомоген простор.[3] Према резултатима истраживања, тадашњи просечан православни верник био је старији, слабије образован, становник села, чешће жена него мушкарац, при чему је ретко посећивао цркву (Ђорђевић, 1983, 334–358). Резултати су показали да у загробни живот верује 17,3% оних који су се изјаснили као верници, док је тај проценат знатно мањи међу неопредељенима, нерелигиознима и атеистима. У укупном узорку то износи 5,4% наспрам 80,32% оних који су се изјаснили да не верују у загробни живот. У категорији „нешто друго“, која се може доста широко тумачити, налази се 0,95%, док је 13,33% испитаника одговорило са „Не знам“ (Ђорђевић, 1983, 211–217). Иако су ови резултати стари више од четири деценије, они су врло корисни за

[2] Докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Нишу 1983. године.

[3] Истраживањем је обухваћено 630 испитаника од којих се један изјаснио као муслиман а шесторо као католици.

сагледавање стања религиозности пре друштвених промена које су условиле процес десекуларизације.

Корисно у сврху поређења са претходним је истраживање Драгане Радисављевић Ћипаризовић „Религија и свакодневни живот: везаност за религију и цркву у Србији крајем деведесетих“[4]. Истраживање је реализовано у, како је наведено, „православно хомогеним подручјима“ Београду, Новом Саду и Нишу,[5] након друштвених промена које су резултирале ревитализацијом религиозности у Србији (Радисављевић Ћипаризовић, 2004, 3). Ауторка се определила за операционализацију појма „везаност за цркву и религију“, који је мање захтеван од појма религиозност и не потенцира конфесионалне разлике. За ову прилику може се издвојити податак из истраживања да је на понуђени одговор „Уверени сам верник и прихватам све што моја вера учи“ потврдно одговорило 26,6% испитаника (Радисављевић Ћипаризовић, 2004, 82). С обзиром на то да је тема загробног живота, онако како је црква тумачи, најслабије подржана од свих догматских садржаја, унутар овог процента можемо тражити оне који верују у живот након смрти. На понуђени одговор „Религиозан сам, али не прихватам све што моја вера учи“ потврдно је одговорило 32,7% испитаника (Радисављевић Ћипаризовић, 2004, 82). Трећи значајан понуђени одговор је „Размишљао сам о томе, али нисам начисто да ли верујем или не“, на који је потврдно одговорило 14,5% испитаника (Радисављевић Ћипаризовић, 2004, 82). Као што се може видети, скоро три четвртине испитаника обухваћено је неким од ова три одговора. У границама ових одговора крије се варијетет религијског мишљења који је потребно истражити.

Значај поређења два наведена истраживања је у томе што се могу уочити велике промене у профилу просечног верника, до којих је дошло након распада друштвеног уређења у оквиру кога је на пољу односа према религији преовладавао дисциплинујући дискурс атеизма (Радуловић, 2012, 150). Међу декларисаним верницима више не доминира слабо образовано сеоско становништво. Према резултатима истраживања Радисављевић Ћипаризовић, религиозност више није типично сеоска појава, пре свега због ревитализације религије у градској средини. Скоро да не постоји разлика у религиозности између мушкараца и жена. Забележен је висок степен религиозности

[4] Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 2004. године.

[5] Од 1.201 испитаника 88% су се изјаснили као православни верници, 6,4% се није конфесионално одредило, док католици чине 2,9%, муслимани 0,5% а протестанти 2,1% испитаника.

међу припадницима одређених генерација – оних до четрдесет година, али и оних преко шездесет година старости. Степен религиозности више није у супротности са степеном стручне спреме, нити се може везати за неки посебан тип занимања (Радисављевић Ћипаризовић, 2004, 86–88).

Поређењем истраживања из осамдесетих година прошлог века (Ђорђевић, 1983) са онима обављеним након урушавања социјализма на просторима бивше Југославије, уочавају се знатне промене. Ове промене уследиле су након деценија наглашене политичке секуларизације друштва, која се делом може окарактерисати и као присилна атеизација. Оне су јасно видљиве кроз значајан пораст декларисане религиозности становништва, већу везаност за религију и традиционалне цркве, као и кроз све већи утицај цркве на друштвена дешавања, што је потврђено бројним истраживањима (Благојевић, 2002; Радисављевић Ћипаризовић, 2004; Кубурић и Стојковић, 2004).

О појави и утицају нових, мултикултуралних веровања и пракси које традиционално не припадају овим просторима, а односе се на смрт и човеков однос према њој, није се довољно писало у нашој науци. У једном од многобројних истраживања на тему религиозности, Мирко Благојевић износи податак да 19,2% становништва верује у реинкарнацију, наспрам 25,5% оних који верују у живот после смрти (Благојевић, 2010, 325). Притом, овај податак отвара простор за додатна истраживања о томе како овдашњи верници заправо дефинишу појам реинкарнације.

Квантитативна истраживања такође показују да је, упркос извесном порасту, ниво веровања у догматски садржај православног хришћанства знатно нижи од декларисане религиозности и конфесионалне припадности. Кад су у питању поједини догматски садржаји православног хришћанства, [6] нарочита разлика у односу на високу

[6] Догмама или догматима на црквеном језику у строгом смислу речи називају се „богооткривене истине“ које се тичу вере. Ове истине обухватају црквено учење о Богу у суштини и Богу у његовим односима према свету и човеку (Поповић, 2003, I, 18, 64). Основне догматске поставке православног хришћанства су садржане у Символу вере [6] који обухвата веровање у Бога као творца, веровање у Исуса Христа као Божјег сина који је, ради спасења људи, постао човек кроз безгрешно зачеће, веровање у Светог духа који исходи из Оца а који са Оцем и Сином чини тројединост Бога, веровање у Христову мисију спасења грешног света кроз распеће на крсту и патњу и за ово истраживање нарочито важним: веровање у Христово Васкрсење, веровање у загробни живот, награду и казну на оном свету и веровање у поновни Христов долазак ради суђења живима и мртвима (Благојевић, 2002, 222; Благојевић 2012, 48–49). Текст који православне цркве називају Символ вере који је утврђен на првим црквеним саборима а кога се, називајући га Никејски символ вере, придржава Српска православна црква гласи:

Верујем у једнога Бога Оца, Сведржитеља, Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог.
И у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божијег, Јединородног, од Оца рођеног пре свих векова;
Светлост од Светлости, Бога истинитог од Бога истинитог; рођеног, а не створеног, једносуштног Оцу,

декларисану религиозност и исказану конфесионалну припадност запажа се у веровању становништва у загробни живот. Резултати наведених квантитативних истраживања указују на потребу да се садржај религијског мишљења и религијске праксе у вези са смрћу додатно истраже, посебно имајући у виду специфичности народног прихватања православног учења.

Етнологија се од својих почетака на овим просторима занимала за однос локалног становништва према смрти. Развијен култ мртвих, као део народне религије Срба, био је подстицај да се обичаји и веровања описују, те да се покуша одгонетнути њихово значење и порекло. Постоји више од седамдесет истраживања која се односе на културни комплекс везан за смрт код Срба (Павићевић, 2011, 89). Она се тематски крећу од проучавања комплетне ритуалне праксе и пратећих веровања, па све до радова посвећених само једном делу или чак детаљу тог ритуалног комплекса.[7] У првим деценијама након Другог светског рата приступ теми није значајније еволуирао. Истраживачки поступак има доминантно обележје историјског, односно генетског. Могу се као нарочито интересантна издвојити истраживања организована у источној Србији. У овој групи се издвајају многобројна истраживања Слободана Зечевића.[8]

кроз Кога је све постало;
Који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао с небеса, и оваплотио се од Духа Светога и Марије Дјеве, и постао човек;
И Који је распет за нас у време Понтија Пилата, и страдао и био погребен;
И Који је васкрсао у трећи дан, по Писму;
И Који се вазнео на небеса и седи са десне стране Оца;
И Који ће опет доћи са славом, да суди живима и мртвима, Његовом царству неће бити краја.
И у Духа Светога, Господа, Животворнога, Који од Оца исходи, Који се са Оцем и Сином заједно поштује и заједно слави, Који је говорио кроз пророке.
У једну, свету, саборну и апостолску Цркву.
Исповедам једно Крштење за опроштење грехова.
Чекам васкрсење мртвих.
И живот будућега века. Амин!

Католичка црква придржава се текста Вјеровања које у делу посвећеном Светом духу садржи текст "који излази од Оца и од Сина". Формула „и од Сина" (лат. Filioque), од чије појаве до увођења у текст Вјеровања је прошло више векова, једна је од темељних теолошких разлика између Католичке цркве и православних цркава.

[7] Најстарија истраживања спроведена су пре Другог светског рата и то су учинили у оно време најзначајнији српски етнолози Сима Тројановић, Веселин Чајкановић и Тихомир Ђорђевић. Данијел Синани им као замерке наводи, између осталог, непостојање референтног оквира, изостанак или погрешна примена научног метода и обиље етноекспликације. Циљ ових пионирских истраживања је реконструкција старе српске религије, проналажење сличности са постојећим религијама удаљених народа или потврда старог словенског порекла веровања и обичаја (Синани, 2010, 9–11).

[8] Источна Србија, пре свега села у околини Зајечара (Зечевић, 1978), Бора (Зечевић, 1975) и Неготина (Зечевић, 1967), представља изузетно плодно тло за истраживања ове врсте. Многи обичаји на овом поднебљу сачували су свој изворни облик, а међу становништвом још увек постоји, макар у сећању, објашњење смисла тих обреда, без обзира на то да ли су они и данас предмет стварног веровања. Због тога се ови локалитети често узимају као основа за тврдњу да су и на другим просторима у прошлости

Најзначајније Зечевићево дело, у коме су сублимирани бројни резултати из ове области, јесте „Култ мртвих код Срба“. Радови овог аутора, осим детаљног описа веровања и ритуала у сеоској средини, усмерени су на покушај објашњења њиховог порекла и могуће повезаности са веровањима других народа.

Озбиљан искорак у истраживању односа друштва према смрти представљају радови Мирјане Прошић Дворнић, Душана Бандића и Бојана Јовановића. У њима се трага за основним логичким и идејним структурама које стоје иза ритуалног понашања. Заједничка црта ових студија јесте то што веровања и ритуале у вези са смрћу посматрају у светлу теорије о обредима прелаза, коју је у својој књизи изложио Арнолд ван Генеп (2005, 168–190), а додатно продубио Виктор Тарнер, стављајући акценат на лиминални ентитет као носиоца прелаза (Turner, 1969, 94–112). Ова истраживања узимају у обзир и комуникацијски аспект културних творевина какве су погребни ритуали.

Посебно треба издвојити обимну студију Душана Бандића „Табу у традиционалној култури Срба“ (1980), која, између осталог, обрађује табу прописе у вези са култом покојника и култом предака. За Бандића, који је заслужан за увођење концепта народне религије Срба у домаћу науку, табуи представљају посебан облик обреда прелаза чија је функција разграничење појединих временских интервала. Од великог значаја су и његови текстови „Комуникацијски концепт религије“ и „Посмртно умирање у религији Срба“ (Бандић, 2008). Ови радови стоје на трагу Личовог схватања културе као система који има комуникативну функцију. У њима је приметно присуство концепта двоструког преласка члана породице, односно заједнице – најпре из статуса живог у статус мртвог, а потом из статуса покојника у статус једног од предака.

Докторска дисертација Бојана Јовановића „Магија у обредима прелаза код Срба“, која је публикована под насловом „Магија српских обреда“ (1993), обрађује обичаје животног циклуса ослањајући се на Ван Генепову троделну шему обреда прелаза. За потребе истраживања функционалног аспекта магије, укључујући њене манифестне и

обичаји били истоветни, али су услед различитих утицаја претрпели редукцију. У Зечевићевим радовима детаљно су описана веровања у вези са смрћу, постојањем душе, њеном сеобом на други свет и пратећим опасностима. Такође, обрађене су све претпогребне и погребне радње, ритуали годишњег циклуса, као и задушни помени, а текстови су праћени низом аутентичних фотографија. Особеност објављених радова јесте њихова временска неодређеност, будући да сам текст обилује формулацијама као што су „веровало се“, „обављао се“ или „сматрало се“. На тај начин аутор указује на то да је реч о веровањима и обредима од којих се делимично или потпуно одустало, а који заправо представљају траг не тако давне прошлости из ког се може реконструисати некадашња форма самог ритуала.

латентне функције, аутор је понудио детаљну идеалтипску дескрипцију традиционалног погребног ритуала фокусирајући се на поступке сепарације, позивајући се притом на више од педесет јединица литературе.

Истраживање Мирјане Прошић Дворнић „Погребни ритуал у светлу обреда прелаза на примеру Стонског приморја“, осим обраде сегмената ритуалне праксе у складу са Ван Генеповом шемом, значајно је по томе што посвећује пажњу различитим категоријама учесника у погребном ритуалу. За потребе овог рада нарочито је важна категорија ритуалних помагача – како их ауторка назива – односно чланова друштвене или сродничке заједнице који непосредно спроводе најзначајније ритуалне радње (Прошић Дворнић, 1982, 48–49). О овој категорији учесника и пословима које обављају, а који су данас претежно професионализовани, биће више речи у наставку рада.

Нарочито користан за разумевање феномена смрти је магистарски рад Невене Ђурчић „Концепт смрти и посмртног живота и његова трансформација у савременом селу“[9]. Рад обрађује промене на пољу пучких представа и пракси путем компарације традиционалног ритуалног комплекса са идеалтипском дескрипцијом, која је формирана на основу истраживања спроведеног 1990. године у селима Левча. Ова упоредна анализа реализована је кроз испитивање формалног, функционалног и комуникацијског аспекта поменутог феномена. Нарочита пажња посвећена је међугенерацијским разликама у односу према веровањима и обредима, као и начинима за избегавање сукоба који се могу јавити као последица истовременог постојања два потпуно различита концепта када је реч о смрти као егзистенцијалном феномену.

Захваљујући овим истраживањима, данас знамо на који начин функционише посмртни ритуал, као и које су његове манифестне, а које латентне функције. Чини се да је културолошки комплекс везан за смрт у традиционалној сеоској култури у највећој мери испитан управо у радовима структуралистичке оријентације.

Међу неколико истраживања спроведених у Београду и околини, посебно се издвајају три рада која су, с обзиром на своју тему, време и простор, изузетно корисна за усмеравање даљих проучавања. То су студије Милине Ивановић Баришић „Задушнице

[9] Магистарски рад одбрањен 1991. године на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

– вид комуникације живих са мртвима“ (2005, 291–303) и „Промене у годишњим обичајима у подавалским селима“ (2007, 215–235), као и рад Ласте Ђаповић „Мраморови по Београду“ (2009, 239–252).

Однос према смрти у српској култури већ дуже од деценије предмет је истраживања Александре Павићевић. Њена студија Време (без) смрти: представе о смрти у Србији од 19. до 21. века даје свеобухватан приказ ове теме у модерном српском друштву (Павићевић, 2011). Ауторка је свој рад, заснован превасходно на квалитативном приступу и структуриран у више засебних целина, усмерила на неколико кључних феномена: медијски аспект односа према смрти, инструментализацију преминулих у сврху изградње националне идеје, перцепцију смрти јавних личности, као и на табуизацију смрти у савременом добу. Ову разноликост тема прати и примена различитих научних метода, попут студије случаја, анализе садржаја, посматрања и интервјуа. Због ширине и сложености поменуте монографије, овом приликом се нећемо бавити свим аспектима њеног дугогодишњег истраживања.

У делу који се односи на веровања и ритуалну праксу, ауторка скреће пажњу на неусаглашеност између праксе и веровања, као и на разлике између градске и сеоске средине. Сегмент истраживања посвећен веровањима реализован је путем интервјуа са више десетина испитаника, већином у селима у околини Смедерева, а мањим делом и у Београду. Иако указује на поједине промене у ритуалној пракси у урбаној средини, ауторка се није дубље упуштала у анализу појединачних обредних радњи, нити у разлоге њиховог изостанка или редукције, који се директно могу повезати са начином живота у граду и на селу. Управо је у овом домену остало довољно отворених питања за неко ново истраживање.

Посебан допринос Александре Павићевић огледа се у отварању теме кремације у српској науци. Ова појава, која је за наше просторе релативно нова и полако узима маха, иако је још увек ограничена на два највећа града, остала би до данас неистражена без монографије Пламена тела: спаљивање мртвих у Србији – од паганског ритуала до модерне кремације (2016). Када је реч о овој теми, простор за даља проучавања постоји како у домену религијског мишљења, тако и у уочавању нових појава унутар обредне праксе које се односе на задовољавање духовних потреба живих.

Досадашњем излагању могу се додати и закључци истраживања Ивице Тодоровића „Резултати савремених истраживања народне религије Срба – општи пресек“. Аутор у

овом раду проучава динамичку компоненту традиционалне духовне културе у контексту модернизацијских процеса. Највидљивији аспекти трансформације које Тодоровић издваја, а који могу бити од значаја за проучавање односа православних верника према смрти у савременој Србији, јесу:

– прекид преношења традиције – код млађих генерација не постоји систематско знање о традиционалној народној религији, не осећа се потреба за преношењем а исто је отежано савременим условима становања и образовним системом заснованим на другачијим вредностима; изузеци су индивидуалне природе;

– специјализација – огледа се у постојању чланова заједнице који се сматрају познаваоцима традиције и чији је задатак да на скуповима указују на правилност обреда;

– дегенерација народних празника – поједини народни празници који су раније имали свечано–традиционални карактер у новим околностима често се претварају искључиво у свечаност вашарског типа лишену остваривања већине ранијих функција;

– медијско преосмишљавање – у часописима и телевизијским емисијама присутне су бројне информације везане за веровања и обичаје које су често средство манипулације читаоцима и гледаоцима мада могу бити и значајан извор за проучавање савремених манифестних форми народне религије;

– ретрадиционализација – будући да се обреди спроводе у другачијем контексту, они, и поред покушаја да се традиција очува, не остварују све функције карактеристичне за традиционални контекст;

– крајња редукција – веровања су, нарочито у делу који се односи на постојање и деловање митских бића, сведена на крајње рудиментарни облик;

– атипично усложњавање – прожимање аутентичних традиционалних садржаја са онима који долазе из других семантичких оквира (медија и других традиција);

– скривено преношење традиције – било да је у питању преношење „знања“ у народу којем тајност гарантује делотворност или оно унутар манастирских братстава;

– настављање традиције – преношење најзначајнијих народних обредних целина се дешава иако уз редукцију, преосмишљавање и атипично усложњавање;

– постојање неистражених подручја и прастарих образаца (Тодоровић, 2018, 53–70).

Тодоровићеви закључци могу послужити као подсетник за планирано истраживање, будући да се неке од наведених особености динамичке компоненте традиционалне културе могу препознати и у оквирима религијског мишљења и религијске праксе који се односе на смрт. Поред тога, аутор примећује још неколико тенденција: приближавање народних представа званичним црквеним учењима, што је израженије у градској средини, затим делимично стапање елемената народне религије са појединим алтернативним религијским садржајима нетипичним за нашу културу, као и базичну супротстављеност тих алтернативних модела и црквеног православља.

Досадашња квалитативна истраживања религиозности, која у већем или мањем обиму тематизују однос према смрти, не дају довољно јасну слику о савременој рецепцији смрти на религијској равни. Та проучавања су још увек претежно оријентисана на сеоску средину, која данас не обухвата већину становништва у Србији, или је однос према смрти у њима узет само као један од показатеља религиозности.

1.3 Предмет истраживања

1.3.1 Теоријски оквир истраживања

Ради спровођења овог истраживања, неопходно је дефинисати појмове кључне за разумевање односа православних верника према смрти у савременој Србији.

У овом истраживању користиће се дефиниција религије Ђуре Шушњића, који је одређује као „свако веровање у апсолутну и мистичну моћ, од које човек зависи, и која контролише његов живот и смрт, али на коју може утицати, ако се понаша на одређене начине;[10] своја искуства са том моћи може да изражава на когнитиван, емоционалан, практичан и мистичан начин, тј. у облику учења, обреда, заједнице верника или харизматске личности; стицање и изражавање искуства са том моћи има за њега одређено значење, а за заједницу одређени значај, јер би без тога његов живот и живот заједнице изгледао сасвим друкчији“ (Шушњић, 1998, I, 50).

[10] У контексту истраживања овај део дефиниције тумачимо као веровање верника да се може утицати на апсолутну и мистичну моћ која није нужно из оквира православне догме већ може бити и садржај народне религије Срба.

Религиозност се може дефинисати као „субјективан систем ставова и унутрашњих трајних диспозиција који укључује веровања, знања, осећања и понашања“ (Кубурић, 1999, 77). У оквиру овог рада биће посматране две димензије религиозности – религијско мишљење, под којим се подразумевају веровања и ставови, и религијско понашање, односно пракса. У том контексту, од значаја су веровања и ставови верника о загробном животу, као и њихово тумачење и учешће у појединим сегментима религијске праксе везане за смрт и мртве. Кад је у питању религијска пракса, она може бити инхерентна[11], у коју се сврставају акти који су свестан избор појединца, и она у којој учешће верника често представља друштвену обавезу а поступци могу бити израз конформизма, и она је увек колективна. Особеност религијске праксе везане за смрт у Српској православној цркви јесте склоност компромисном односу према народним обичајима. Неке обичаје, чије је исходиште народна религија Срба, свештенство је прихватило и често их, уз ново тумачење, инкорпорирало у црквену праксу. С обзиром на наведене разлике у овој пракси, њену сложеност, разноврсност и посебне методолошке захтеве, она се као важан чинилац предмета проучавања може анализирати преко више индикатора.

Кад је у питању хришћанство, па тако и православно, коме, према резултатима пописа, припада већина становништва Србије, основне поставке вере, укључујући и веровања која се тичу смрти, одређене су догмама. [12] У православним црквама, па тако и у Српској православној цркви, догме или догмати су богооткривене вечне истине вере. Оне се разликују од истина етичког, обредног и канонског карактера које се, иако такође извиру из божанског откривења, сврставају у каноне, односно правила.

[11] Благојевић у својим истраживањима користи израз актуелна религијска пракса, којим обухвата, између осталог, молитву и учешће у литургији да би је одвојио од традиционалне религијске праксе у коју сврстава обреде крштења, венчања, црквеног укопа и прославу важнијих верских празника (Благојевић, 2009, 16–22). У контексту овог истраживања тај израз није одговарајући пре свега зато што може погрешно да упућује на неку тренутно присутну праксу насупрот оној која је традиционална што може створити погрешну слику да садржаји традиционалне религијске праксе више нису део религијског живота данашњих православних верника а да је актуелна пракса само она која је у складу са православним каноном. Одлучили смо се за израз инхерентна религијска пракса, који је у истраживању користио Владимир Бакрач сврставајући у њу, између осталог, молитву и учешће у литургији (Бакрач, 2012, 124) да бисмо истакли разлику између религијске праксе која је свесно мотивисан избор појединца и оне која може бити део конформистичког понашања у оквиру колективних обреда. У контексту овог истраживања, инхерентном религијском праксом сматрају се молитва за мртве, како индивидуална тако и кроз учешће у богослужењима посвећеним мртвима, и паљење свећа за мртве.

[12] Реч догмат (δόγμα) је грчког порекла и долази од глагола δοκεῖν (мислити, сматрати, веровати) па догма етимолошки означава мисао утврђену као неспорну логичку истину у ма којој области људске делатности. Још од првих векова хришћанства формирао се црквени значај речи као божанске, неспорне, апсолутне и општеобавезне истине вере (Поповић, 2003, I, 15–17).

Догматима се као особине приписују богооткривеност, црквеност, општеобавезност и неизмењивост. Богооткривеност догмата, у интерпретацији Цркве, значи да их је Бог сам открио и да се до њиховог садржаја никада не би могло доћи појединачним или колективним умним напорима. Јединственим извором овог божанског откривења сматрају се Свето писмо и Свето предање. Предање се преносило усмено све до појаве првих светих књига. На тај начин су и први хришћани, пре настанка јеванђеља, ширили веру, баш као што је она преношена и пре обликовања списа Старог завета. Осим учења знаменитих црквених отаца, која су прихваћена као сагласна Светом писму, у Предање се сврставају житија светитеља, литургијски текстови и одлуке црквених сабора. Овим одлукама су, између осталог, објашњавани, тумачени и „раскривани" поједини догмати када је за то, услед неслагања у тумачењу, постојала потреба. На Шестом васељенском сабору 681. године дефинисано је да се Свето писмо тумачи Светим предањем. Објашњење, тумачење и формулисање догмата садржаних у Откривењу, а које чине Свето писмо и Свето предање, у зависности од потреба верника може имати „другачију одору са вербалне стране", али се, према црквеном учењу, ништа ново не уноси у догматске истине. У том смислу се не може говорити о еволуцији догмата.[13] Од оних који јој приступају Црква тражи поштовање догмата, анатемишући оне који би да их измене или замене, а „разноврсне грешнике трпи у себи трудећи се да их исправи и спасе" (Поповић, 2003, I, 15–53). Број догми није ограничен јер свака епоха може захтевати увођење нових (Зизјулас, 2009, 17).

Догматика, као учење о догматима хришћанске вере, може се поделити на део који говори о богу у његовој суштини и други део који разматра бога у његовим односима према свету и човеку. У други део улазе догмати о богу као творцу света, те као промислитељу, спаситељу, осветитељу и судији (Поповић, 2003, I, 18, 64). У контексту овог истраживања важна су веровања православне цркве о односу бога према свету и човеку, односно о стварању човека, његовој души, смртности тела и бесмртности душе, о победи над грехом и смрћу, свеопштем васкрсењу и суђењу за учињена дела, као и о

[13] Тумачење, било Светог писма, било догмата, подразумева веродостојно сагледавање историјског контекста у којем су они настали. При томе се у обзир морају узети конкретни проблеми тадашње епохе, предање којим се у то време располагало, језик раздобља, као и доживљај везан за сам садржај који се тумачи. У том смислу се догматика може одредити као херменеутика (Зизјулас, 2009, 10–12).

судбини душа након телесне смрти, постојању раја и пакла,[14] васкрсењу и последњем суду.

Постојање православних догми и њихово поштовање од стране свештенства само по себи не значи да се за њих може везати потпуно познавање и неподељено прихватање међу православним верницима лаицима. Упркос припадности српског народа православном хришћанству, визијом смрти и оностраног, коју је у оквиру народне религије Срба развила традиционална српска култура, доминирали су садржаји који по свом пореклу нису хришћански. Ова особена религија формирала се у сеоској средини, у оквирима тамошњег друштва, а почела је да се рађа још у деветом веку, одмах по примању хришћанства. Народна религија Срба се у облику у коме је данас познајемо развила на Балкану, на размеђи две различите верске традиције – хришћанске и прехришћанске. Религија српских сељака је, међутим, у великој мери изгубила свој некадашњи лик, будући да су се под утицајем хришћанства њихови религијски назори постепено мењали. Она је у сеоској средини трајала и развијала се око хиљаду година, али праћење тог процеса није у потпуности могуће јер историјски извори најчешће недостају. Доступни подаци датирају углавном из 19. и 20. века, управо из времена када је са губитком традиционалних обележја села започео и процес дезинтеграције народне религије. Овај распад одвијао се упоредо са постепеним растакањем средине у којој је та религија и поникла – традиционалне сеоске заједнице. Поменути процес кулминирао је у другој половини 20. века, те су данас од ње остали мање или више препознатљиви фрагменти. Због тога се у савремено доба не може говорити о народној религији Срба као о неком целовитом систему (Бандић, 2010, 73). Фрагменти народне религије остали су присутни у религијској свести и пракси па и оном њиховом делу који се односи на тумачење смрти. У том смислу су и извори оскудни. Но, захваљујући чињеници да се религијски феномени мењају много спорије од других садржаја културе, могуће је донекле на основу савремених знања реконструисати њихову прошлост, што олакшава

[14] Једна од догматских разлика између учења Католичке и православних цркава тиче се управо судбине душе након телесне смрти. Између пакла и раја, према учењу Католичке цркве, налази се чистилиште (лат. purgatorium). Појам се појављује готово искључиво у католицизму да означи место за чишћење душе након смрти, с циљем постизања потребне светлости за улазак у рај. Према учењу Католичке цркве, људи који умиру у милости и пријатељству с Богом, а нису потпуно чисти, иако су сигурни за своје вечно спасење, после смрти биће подвргнути чишћењу како би могли коначно ући у небеску радост. Такво чишћење изабраних, које ни по чему није слично казни за осуђене, они називају чистилиштем. По питању чистилишта Католичка црква је исказала своје веровање на Фирентинском и Тридентском сабору. Православне као и већина протестантских цркава одбацује постојање чистилишта (Waddell, 2004, 151).

и богат компаративни материјал – религијски садржаји сачувани код других сродних народа (Бандић, 2004, 15).

У вези са народном религијом Срба је и појам народног православља који се дефинише као православље у интерпретацији српских сељака (Бандић, 2010, 11–23). Православно учење које презентује Црква, у директној комуникацији са верницима или преко медија, у свести сељака остаје присутно у фрагментима и у поједностављеном облику. Дакле у сфери религијског мишљења, то је поједностављено црквено православље. Црквени ритуали се уважавају, али не редовно и не обавезно па се, према Бандићевом закључку, народно православље у сфери религијског понашања испољава као необавезна и неконвенционална верзија црквеног православља. Оно поседује наглашену етничку и етноцентричну димензију па га Бандић одређује као присвојено православље.

Народна религиозност је била и јесте присутна и у градској средини чему доприносе сталне миграције и чињеница да је већина градског становништва води порекло са села. Елементи народне религиозности могу се пронаћи у свим слојевима српског друштва (Бандић, 2008, 58; Синани, 2010, 19–22).

Будући да појмови традиције и традиционалног у различитим контекстима могу попримити различита значења, потребно је понудити дефиницију која одговара природи овог истраживања. Дакле, традиционална култура је пре свега култура села, коју одликује релативна аутономија у односу на глобално друштво које над њим доминира, али толерише његову посебност. Њене карактеристике су и структурална важност домаћинске групе у организацији економског и социјалног живота, као и економски систем релативне аутархије који не разликује производњу од потрошње, већ одржава специфичне везе са глобалном економијом. Сеоска заједница је друштво у којем се сви међусобно познају и које остварује слабе везе са осталим колективитетима. При томе, није у питању делимичан увид сведен на само неку од сфера свакодневног живота, већ су појединци повезани пуним међусобним познавањем. Стална упућеност једних на друге доприноси уређењу унутрашњих односа, као и релација између појединца и колектива. Због тога је неприхватљива било каква промена понашања која би могла нарушити тај успостављени склад (Мандрас, 1986, 12–13, 109–112).

Једна од особености народне религије, која се развија у границама традиционалне културе, јесте то да је ритуалистичка (Павићевић, 1988, 164).[15] С обзиром на то да хришћанска обредна пракса има богат ритуални апарат, потребно је одредити шта је ритуал. Појам ритуала треба посматрати пре свега као аналитички оквир за одређивање специфичног деловања својственог људима, па је и његово дефинисање ствар изабраног теоријског приступа. Он се може одредити као „традицијом утврђени образац симболичког понашања“ (Бандић, 2008, 122), као културно стандардизовано и репетитивно симболичко понашање (Керцер, 2002, 335) или као „формалне колективне праксе које се изводе периодично са наглашено симболичким циљевима“ (Секулић, 2007, 497–498). У основи ових одредби налази се управо симболичка димензија људског деловања. Са друге стране, стандардизовано понашање које нема симболички карактер може се означити као обичај или, уколико је реч о индивидуалном нивоу, као навика (Керцер, 2002, 337). Кроз ритуални процес потврђују се друштвени, психички, интелектуални и историјски идентитети, али је истовремено могућ и преображај који учеснику пружа нови идентитет. Ритуална симболика се обично посматра кроз три компоненте – учињено, речено и виђено. Сви учињени поступци у оквиру ритуала често подразумевају прелазак из једног стања постојања у друго. Оно што се каже, односно чује, појачава моћ и сврху ритуалног процеса. Видљива димензија ритуала појачава и надопуњује симболичност поступка и звука (Clothey, 2004, 598–602). Томе доприноси коришћење посебних гестова, речи, предмета, хране или пића (Секулић, 2007, 497–498). У сложеној класификацији ритуала, у контексту овог истраживања, као најзначајнији се издвајају ритуали прелаза за које су карактеристичне три фазе – сепарација, лиминална фаза и агрегација (Ван Генеп, 2005, 168–190).

Будући да се у контексту овог истраживања однос према смрти посматра у границама религиозности, потребно је осврнути се на секуларизацију и десекуларизацију — појмове који указују на промене у религијској равни. Историју термина секуларизација обележиле су промене значења, а и сам појам се у науци користио у различитим контекстима.[16] Док је у науци вођена расправа о значењу, пореклу и дубини до које је

[15] Павићевић „српску православну религију“ означава као традиционалистичку јер је задржала много елемената старе народне религије.

[16] Латинско *seculum* означава генерацију, односно дух једне епохе или распон од једног века а везано је за *seco* што значи сећи, то јест поделити време. У једном тренутку се користи да означи "овај свет" који је под утицајем сатане. Сама реч није имала директну везу са црквеним питањима до средине седамнаестог века, када се у оквиру мировних преговора у Вестфалији користи да означи прелазак земље и имовине из власништва цркве под цивилну контролу. Временом овако настао појам секуларизација губи свој

процес секуларизације досегао, већ је примећен супротан тренд праћен новим појмом – десекуларизација. Шта је једно, а шта друго и какав је однос ових појмова? У ком облику су се процеси јавили на простору овог истраживања? Колико год ова питања била сложена, а одговори на њих вишеструки, не може се оспорити чињеница да су се на простору Србије дешавале промене у религијској равни, која је уједно место настанка и развоја ових друштвених појава.

Са становишта потреба истраживања религијског мишљења и понашања у домену односа друштва према смрти, а будући да је оно оријентисано на простор Србије, сматрамо да је упутно осврнути се на дефиниције које користе поједини аутори са постјугословенског простора.

Штефица Бахтијаревић одређује садржај процеса секуларизације широм дефиницијом врло погодном за операционализацију:

- промена садржаја религиозне свести и схватања религиозних симбола; садржаји су све више земаљски а симболика догматике и ритуала доживљава реинтерпретацију и прилагођавање савременим условима и националним изражајима;
- промена значења религиозне праксе и понашања под чиме се подразумева све виша оријентација ка личном избору који може бити и у супротности са прокламованим нормама, пракса није увек мотивисана религијским мотивима нити је увек резултат дубље религиозности већ се доживљава као нешто конвенционално;
- преображај система вредности и норми; људи се све више усмеравају на иманентно а све мање на трансцендентно, све више на вредности у друштву а све мање на оне изван или изнад њега;
- опадање интегративне, регулативне и комуникативне улоге религије;
- опадање религијског активитета, тј. партиципације у култним активностима и активностима религијске групе (Бахтијаревић, 1975, 63–64) .

првобитни правно-политички контекст и добија значење културолошког феномена а нарочито у XIX веку када означава ослобађање културе, школства и уопште мишљења од теолошког утицаја односно ослобађање стварности од сфере наднаравног.

У контексту истраживања односа друштва према смрти, а узимајући у обзир наведену дефиницију, евентуални ефекти секуларизације могу се огледати у опадању веровања у живот након смрти, промени на плану тумачења религијских ритуала и симбола присутних у ритуалним радњама везаним за смрт и мртве, превладавању личних и породичних мотива над религијским када је религијска пракса у питању, смањењу учешћа верника у њеним појединим садржајима, те у редукцији или потпуном гашењу тих садржаја.

Срђан Врцан у покушају да процес дефинише на довољно јасан, али истовремено не и искључујући начин, процес секуларизације види као сплет узајамно условљених процеса:

– слабљења друштвеног значења религије,

– опадања повезаности људи са религијом и црквом и

– прилагођавање цркве лаицизацији друштвеног живота (Врцан, 1986, 28–30).

Из ових дефиниција, на први поглед сличних, види се сва сложеност проблема секуларизације. Да ли је овај процес карактеристичан само за друштва западног капитализма? Да ли скретање ка националном представља израз секуларизације или десекуларизације, или је то можда редовна појава у појединим религијским системима? Да ли је учинак поменутог процеса ограничен на колективно или има и индивидуалну димензију?

Могуће је, међутим, да религија на индивидуалном нивоу преживи секуларизацију на нивоу социјалне структуре. Лукман заступа становиште да тако персонализована религија остаје у друштву у једној невидљивој форми (Лукман, 1994, 85). Под маском световности, она може и даље да прожима свет кроз политичку идеологију, специфичне религијске представе, светост индивидуалних и породичних вредности, државну религију или религију нације (Чанен, 1994, 39). Ако се говори о секуларизацији, неизбежно се долази до питања о њеним узроцима, последицама и појавним облицима. Треба рећи да поједини теоретичари на различите начине тумаче ове појмове, а када је реч о самим узроцима, они се могу поделити на оне првог и другог реда. У мноштву чинилаца који прате овај феномен, могу се ипак издвојити узроци који су најфреквентнији.

Оливер Чанен, у покушају да формира парадигму која би описала, односно обухватила основне елементе свих схватања секуларизације, издваја три појма која су језгро процеса:

– диференцијација,

– рационализација и

– световност (Чанен, 1994, 29–44).

Диференцијација је у сваком схватању секуларизације незаобилазан појам. Полазна тачка је замишљено стање у коме постоји потпуно неиздиференциран поглед на свет, да би се у једном тренутку сфера мишљења и деловања, карактеристична за оно што данас означавамо као религијско, издвојила у засебан ентитет. Ово одвајање временом доводи до стварања институционалног оквира унутар ког религија функционише. Свештенство постаје посебна структура која има ексклузивно право на комуникацију са божанским. Однос између религијске институције, која се бави „оним светом", и остатка друштва умногоме утиче на правац и интензитет процеса секуларизације, чији се заметак јавља већ самом диференцијацијом религијске од световне сфере. Други домени живота могу ући у надметање са религијом уколико она над њима више нема контролу. Делови друштвеног система се постепено ослобађају доминације религијских симбола, при чему је најзначајније одвајање образовања од туторства религије. Лукман диференцијацију види као процес који се дешава упоредо са развојем администрације, растом градова, контактом међу цивилизацијама, комбинацијом утицаја науке и технике, као и са успоном модерног капитализма (Лукман, 1994, 84–85). Живот у друштву у коме је извршено одвајање светог од профаног, односно осамостаљење световног домена, диктира да се појединац стално креће из једне средине у другу. У таквом амбијенту он је принуђен да сам бира шта ће унутар система вредности за њега бити приоритет, што у коначном може исходити приватизацијом религијске сфере. Овај процес, који подразумева отварање могућности за индивидуалистички приступ религиозности, доводи до потенцијалног опадања верске праксе, што само по себи не мора бити индикатор секуларизације, али свакако указује на слабљење утицаја високо институционализованих верских организација.

Други из тријаде појмова везаних за секуларизацију је рационализација. Теоретичари секуларизације, за разлику од Вебера који овај концепт види као рашчаравање света,

поменути процес посматрају пре свега кроз развој науке и технике. Технолошки напредак праћен је одвајањем домена надискуственог од осталих друштвених сфера. Религија губи утицај на економију, а професионализују се и комерцијализују одређене области живота и рада које је до тада, на неформалном нивоу, обављало свештенство. Развој наука, нарочито природних, доприноси појави погледа на свет који су супротни црквеним учењима. То, у спрези са секуларизованим образовним системом, ослобађа мисао црквеног монопола и подстиче плурализам мишљења, што у крајњем исходу доводи до развлашћивања цркве на пољу тумачења стварности и положаја човека у њој. Рационално друштво постаје добро повезан и организован систем који одликује свесно планирање. Таквим окружењем доминирају инструменталне вредности. Из индустријске производње, која је потпуно ослобођена утицаја религијског мишљења, дух секуларизације проширио се на све области друштвеног живота.

За Врцана је секуларизација условљена структурним променама карактеристичним за модерна друштва. У развоју модерних индустријских друштава касног капитализма, религија губи улогу коју је вековима имала у феудализму и пре њега. Она више није неопходна за оправдање постојећих друштвених односа. Наиме, механизми легитимације у капитализму излазе изван зоне трансцендентног, будући да модерно друштво своје утемељење заснива на инструменталној функционалности. Свет се осваја техником, а не вером, која у том процесу добија секундарну функцију, док се њена улога у легитимацији поретка реафирмише онда када је потребно друштвено дисциплиновање и унутрашње обуздавање (Врцан, 1986, 58–67).

Морална ригорозност, карактеристична за неке религијске системе, није у складу са менталитетом потрошачког друштва, коме је супротна аскеза сваке врсте. Религијске вредности више нису у фокусу приликом решавања друштвених проблема, а врховна начела иза којих стоји црква сада постају дисфункционална. Све ово, како истиче Врцан, не значи да су модерна друштва постала друштва без религије. Наиме, и даље постоје околности и друштвене групе које су погодне за деловање кроз религијску раван, а у функцији владајућег система, нарочито у периодима дубљих друштвених криза.

Религијске организације су, под притиском рационализације, приморане да сузе своје поље деловања. Све више друштвеног простора остаје недоступно за сакрални елемент,

а верске организације се, како би задржале вернике, томе прилагођавају, што нас доводи до трећег кључног појма – световности.

Списак узрока секуларизације је дуг, јер различити аутори придају различит значај појединим факторима, док одређене појаве, које једни сматрају узроцима, други виде као исходе или појавне облике овог процеса. Најопсежнију листу нуди наш социолог Драгољуб Ђорђевић и, с обзиром на усмерење овог рада на српски простор, упутно је да се на његово виђење узрока посебно осврнемо. Ђорђевић сматра да се међу узроке секуларизације могу убројати:

- модернизација,
- индустријализација,
- урбанизација,
- деаграризација,
- терцијаризација,
- развој технике и технологије,
- развој и јачање радничке класе,
- социјализам као светски процес,
- самоуправљање,
- уједињавање човечанства,
- промене начина и карактера свакодневног живота,
- потрошачко друштво и потрошачки менталитет,
- развој науке,
- лаицизација образовања,
- атеистичко васпитање,
- лаицизација политичке власти,
- рационализација,

– индивидуализам,

– плурализам,

– идеологизација,

– трансформација религије и религиозних организација (Ђорђевић, 1983, 73–82).

Модернизацију, коју Ђорђевић ставља на чело списка узрока, Ален Турен описује као динамичку компоненту модерности. Она представља ширење производа рационалне активности: научне, технолошке и административне. Тиме је условљена диференцијација различитих друштвених сектора: политике, економије, религије, уметности и породице. Овај епохални закрет оспорава све облике трансцендентних легитимитета, међу којима је и религијски, што модерном добу даје изражену секуларистичку димензију. Модерност централну друштвену улогу додељује науци, уздижући разум на ниво универзалног принципа према коме се организују и приватни и јавни живот (Турен, 2012, 19–36).

Да ли је модернизација узрок или је шири амбијент у коме се секуларизација дешава, односно у којој се појављује читав низ непосредних узрока вишег и нижег реда који су међусобно тесно повезани? Иако Ђорђевић у истраживању даје систематизацију узрока, овде се на њу нећемо директно ослањати већ ћемо покушати да повезивањем узрока дођемо до оних који су темељни за гломазну узрочну грађевину на којој Ђорђевић заснива појаву секуларизације уопште па и на простору Србије. Тако се развој технике и технологије, индустријализација и урбанизација могу сматрати јединственим сплетом узрока. Наиме, развој технике и технологије је довео до развоја индустрије, што је условило насељавање и ширење градова. Упоредо са насељавањем градова, као друга страна истог процеса, дешава се деаграризација. Удео градског становништва у укупној популацији на простору бивше Југославије порастао је са предратних око 20% на чак 50% до 1960. године (Радић, 2007, 684).

Омасовљење радничке класе у градовима дало је замах даљем развоју специфичног градског живота и у оквиру њега терцијарног сектора привреде. За значајан део становништва, који је миграцијом из села у градове исказао спремност за прихватање новине, она је значила промену начина и карактера свакодневног живота. Мотиви за напуштање села јесу били социјални али и културни и духовни. Тежња за срећом, бекство од социјалне контроле породичне задруге и сеоске заједнице, ослобађање од

моралне стеге и правила понашања (Чалић, 2004, 181). Овај сплет узрока је нарочито значајан за пример простора бивше Југославије јер су ове промене несумњиве па се процес секуларизације, уколико се ови услови прихвате као реални, не може посматрати само као последица политичких промена које су религију гурнуле на друштвену маргину.

Услови за секуларизацију су, дакле, постојали независно од доминације идеологије која је, кроз наметање атеистичког погледа на свет, знатно доприносила том процесу. Индустријализација, урбанизација и деаграризација јесу се десиле у време доминације социјализма, али се не може тврдити да се не би десиле и у другачијим историјским и политичким околностима. Такође, друштвени амбијент креиран тим процесима није потпуно нестао урушавањем једнопартијског система, распадом Југославије и преласком на тржишно пословање. Поједине околности које погодују секуларизацији још увек трају, као што постоје и оне које иду у прилог процесу десекуларизације. Дакле, секуларизација је, сходно претпоставкама потребним за њену појаву и ширење, на овим просторима јесте била чврсто везана за политички оквир, али не искључиво за њега. Стога, упоредо са несумњивим процесом десекуларизације, који траје након урушавања доминације атеистичког дискурса, и даље опстају услови који подржавају истовремене секуларизационе тенденције.

Које су специфичности процеса секуларизације у Србији? Да ли се секуларизација може ограничити само на период након Другог светског рата, или је, макар у назнакама, била присутна и раније? У тражењу одговора може се поћи од особености овог процеса у земљама у којима је доминирала социјалистичка идеологија. Укупном продукцијом и репродукцијом друштвеног живота у социјалистичким државама господари политика, која уједно управља и културном димензијом, дајући друштву смисао и диктирајући кључне вредности. Религија је доживљавана као страно тело, будући да представља симболички систем који може послужити као вансистемска подлога за окупљање око вредности које владајуће елите нису политички контролисале. То је био главни разлог због кога је верским организацијама онемогућено деловање кроз институције, док је верски утицај планским мерама удаљаван из јавности и потискиван искључиво у сферу приватног (Врцан 1986, 68–75). [17] У том смислу, узроци секуларизације који у

[17] На трагу овог мишљења је теза Александре Павићевић да је атеистичка идеологија, као део државне политике после Другог светског рата, била првенствено антихришћанска и антицрквена. Са друге стране, ритуали прехришћанског карактера, својствени народној религији, нису сматрани идеолошки опасним,

Ђорђевићевој подели представљају специфичност социјалистичког друштва заправо нису спонтана последица, већ резултат осмишљеног деловања власти. Са друге стране, верском деловању је признавана легалност тиме што појединцима није оспоравано право на вероисповест. То је учинило црквене организације јединим организованим формама које су могле бити опозиционо усмерене према владајућој идеологији и партији. Отуда, по Врцановом мишљењу, однос социјалистичке државе према вери има много мање везе са атеизмом као делом идеолошког садржаја. Он много више проистиче из отпора према било каквом културном плурализму, који је потенцијално опасан за успостављени поредак. У оваквим околностима, религија добија негативан политички предзнак, али се тиме на посредан начин и сама политизује. Наличје ове присилно форсиране секуларизације јесте претварање државне идеологије у световну религију која заузима место оног учења које је протерано у приватну сферу.

Политичко деловање усмерено против Српске православне цркве након Другог светског рата текло је у више праваца. Одвајањем цркава и верских заједница од државе престао је сваки вид финансирања црквених послова, као и исплата плата и пензија свештеницима и вероучитељима. Национализацијом и аграрном реформом, Српска православна црква је изгубила велики део поседа који је представљао значајан извор прихода. Из њене надлежности изузети су послови вођења матичних књига и склапања бракова, чиме су црквене организације остале без још једног финансијског ослонца. Такође, било је забрањено и прикупљање новчаних прилога за верске потребе (Радић, 2007, 667), чиме је оно сведено искључиво на унутрашњост црквених објеката.

Искључивањем Богословског факултета из састава Универзитета и укидањем веронауке заокружен је процес лаицизације образовања. Осим тога, верска настава у било ком облику нису се могли одржавати у просторијама у власништву државе. У оквиру школског система, нарочито на нижим нивоима, кроз литературу и рад просветних радника ширен је антирелигијски садржај. Учитељи и наставници нису смели да показују личну религиозност, а од њих је захтевано „правилно усмеравање на социјалистичком васпитању деце“ (Радић 2007, 668). Са друге стране, због неповољних услова у којима се налазила Српска православна црква, штампање и подела већих тиража верске литературе били су знатно отежани.

што може бити разлог за релативно велики број радова о смрти који су, супротно очекивањима, објављени у етнолошким публикацијама (Павићевић, 2015, 10).

Чланство у Савезу комуниста Југославије искључивало је сваку везу са религијом. Она је, углавном са успехом, потискивана и из приватног живота чланова Партије кроз забрану прослављања већих верских празника, крсних слава, крштења деце и црквених венчања (Радић 2007, 669). Притисак да се заузме дистанца према вери ширио се, мада не са истим успехом, на државне службе и све који су економски зависили од тадашњег система. Миграција из села у градове и запошљавање у јавном сектору повећавали су удео становништва на који је могло да се утиче у правцу отклона од јавног исказивања религиозности.

На свим пољима културе било је, у већој или мањој мери, присутно антицрквено деловање. Кроз литературу и медије ширен је антирелигијски дискурс. Поједини садржаји народне религиозности дали су повода да се у оквиру просвећивања становништва религија изједначава са сујеверјем, надрилекарством и застарелим обичајима (Радић, 2007, 667–680). Празнични систем нове државе искључивао је јавно прослављање верских празника који су замењени новим празничним календаром.

Будући да је власт негативно гледала на јавно исказивање религиозности, она је потискивана у породичну сферу. Одсуство свештенства из јавног живота, укључујући и медије, свођење верске литературе на минимум и њена недоступност грађанима, спречавали су становништво да се упозна са учењем и активностима Српске православне цркве.

Наруку оваквом поступању власти ишло је и лоше стање у Српској православној цркви, које се огледало у великим губицима током рата, даљем опадању броја свештеника, све неповољнијем односу њиховог укупног броја и броја православних верника у земљи, као и у њиховом слабом образовању. Овакав мањак кадрова утицао је на значајан пад обредне праксе, укључујући и ритуале животног циклуса. У оваквој друштвеној клими, интересовање за овај позив, који није нудио сигурну егзистенцију и образовање у оквиру црквеног школства, било је знатно смањено. То је узроковало неповољну старосну и образовну структуру свештенства, а овај проблем се са протоком времена додатно продубљивао.

Политички усмераван притисак на становништво са циљем отклона од Цркве и религије није текао без осцилација у интензитету, нити је имао потпун успех. Породичне прославе, већи црквени празници и вашари који се традиционално везују за верске празнике и црквене порте били су прилика за исказивање верских осећања и бар

делимично задовољење верских потреба становништва. Власт је, вођена сопственим проценама и у зависности од прилика у земљи, релаксирала прописе о праву запослених на одсуство, чиме је омогућавала задовољење верских потреба на породичном нивоу и у приватној сфери (Радић, 2007, 675).

Врцан препознаје слабост ове форме секуларизације у томе што је прерана, исфорсирана и изнуђена појава. Таква се секуларизација најјаче испољава у институционалној сфери, на врху друштва и међу онима који су ближи структурама власти, док знатно слабије захвата дно друштвене пирамиде. Таква секуларизација се, како је прогнозирао Врцан, брзо повлачи у ситуацијама друштвене кризе и превирања а антисистемско деловање поприма религијску димензију (Врцан, 1986, 68-75).

Јаков Јукић оценио је социјалистичка друштва Европе као истински предграђанска. Њима су доминирале феудалне вредности – идеологија, војска, стварање непријатеља, економија заснована на нетржишним основама, различити облици злоупотреба од локалног до највишег нивоа власти. У таквим друштвима нису постојале реалне основе за секуларизацију већ се процес дешава онако како га је Врцан описао. У питању је дакле привидна секуларизација уз наметнуту атеизацију. Његова је процена да постсоцијалистичким друштвима секуларизација, која овог пута неће бити политички наметана, тек следи јер се у већини тих земаља, нарочито у оним са православном већином, прелаз на социјализам десио пре истинске модернизације друштва или како је он то сликовито описао – „Октобар се збио пре Бастиље“ (Јукић, 1991, 210). Сличну прогнозу је понудио и Сергеј Флере, који је обнову религије и религиозности на овим просторима видео као део легитимације националистички обојене политике. По његовом мишљењу, са слабљењем национално обојених субјеката опашће и утицај религије на друштво и нови талас секуларизације ће се десити на здравијим основама него претходни (Флере, 1994, 206–207).

Показатељи, који датирају из времена доминације једнопартијског социјализма а који указују на висок степен секуларизације у друштву (Ђорђевић, 1983), могу се приписати и специфичном односу српског православног становништва према вери и Цркви те се у том смислу и ниво одступања од вере који се везује за период секуларизације мора узети са резервом. Наиме, може се поставити питање шта је био садржај вере претходних генерација, уколико се то време означава као доба вере. Упитно је колико је у религиозности становништва пре периода секуларизације, односно политичке

атеизације, било догматског православља, колико елемената народне религиозности и у којој мери је становништво било верно црквеној пракси (Хамилтон, 2003, 310–313).

Може се поставити и питање о постојању неких облика личне религиозности паралелно са трендом атеизације на друштвеном нивоу, будући да се секуларизација може посматрати као процес који се дешава на више нивоа, од националног до индивидуалног. Досадашња истраживања нису понудила одговоре на питање евентуалног постојања различитих форми религиозности на појединачном нивоу у време интензивне секуларизације друштва. Не би било неоправдано довести у питање поузданост резултата квантитативних истраживања, вршених у периоду за који се процес секуларизације код нас везује, имајући у виду да су истраживања спровођена у друштву које се одликовало мањком слобода а да проблем ове врсте постоји и у много слободнијим друштвима (Вукомановић, 2001, 83; Хамилтон, 2003, 316–318). Проблеми са слободом изјашњавања везани за лични интерес могли су условити да у друштву у коме је секуларизација имала политичку димензију „пропулзивни“ слојеви становништва, бар на декларативном нивоу, буду више захваћени секуларизацијом него маргинални (Ђорђевић и Ђуровић, 1994, 222). Тако је, према резултатима истраживања „Друштвена условљеност и карактер процеса секуларизације у нишком региону“, просечан атеиста млад, високо образован стручњак, запослен, доброг материјалног стања, члан Савеза комуниста, „има самоуправну функцију“ и прати „политичко-информативни програм“ (Ђорђевић, 1983, 375–376).

На различитим меридијанима „повратак светог“, како неки аутори сликовито називају десекуларизацију, манифестује се на различите начине. Разлике се, између осталог, могу приписати друштвеним и економским приликама, особеностима религијских организација или актуелном политичком тренутку. Негде се тај повратак очитује кроз појаву нових религијских покрета, негде кроз оживљавање класичне религиозности, а негде кроз реафирмацију доминантних религијских организација (Бергер, 2008, 11–31). Управо због ове разноликости десекуларизацију је тешко дефинисати. У источној Европи овај процес је умногоме одређен чињеницом слома социјализма, па се ситуација у савременој Србији може посматрати и у том контексту.

У контексту овог истраживања процеси секуларизације и десекуларизације се не сматрају међусобно искључивим већ у једном делу истовремено могућим процесима (Радуловић, 2012, 22–24), нарочито имајући у виду чињеницу да се процес

секуларизације не може везати искључиво за владавину социјализма, већ се, како је истакнуто, види као димензија модернизације. Такође, десекуларизација се не може посматрати као контрасекуларизација већ као "средњи појам" који је могуће претпоставити, будући да се утицај Цркве и религије на друштво током историје повећавао и смањивао (Благојевић, 2006, 96–97). Вјачеслав Карпов десекуларизацију види је као комбинацију неких од следећих тенденција:

– зближавање између секуларизованих институција и верске норме;

– оживљавање верских веровања и пракси;

– повратак религије у јавну сферу;

– оживљавање верских садржаја у различитим подсистемима културе као што су уметност, филозофија и књижевност;

– веза религије и промена у друштву – верски инспирисане демографске промене, редефинисање територија и њиховог становништва дуж религијских линија (Карпов, 2010, 250).

Ако се процес секуларизације посматра као доминантно политички, онда се и десекуларизација може посматрати као део ширег процеса реафирмације Цркве као институције која је у време ратова на простору бивше Југославије била у функцији сакрализације националне идеје.

Које су особености десекуларизације у Србији? Почетак овог процеса се временски може приближно повезати са сломом једнопартијског система и распадом Југославије, који је био праћен ратом са националним и религијским предзнаком. Десекуларизација се може одредити као реафирмација Српске православне цркве на ширем друштвеном плану, па и као њено позиционирање у својству важног политичког субјекта. Она се огледа у присуству Цркве у систему образовања, њеном економском јачању и порасту присутности у јавности. Црква је све присутнија непосредно и преко медија, чак и кроз садржаје који немају верски карактер. Уједно се бележи пораст јасно изражене конфесионалне припадности и декларисане религиозности становништва. Овај тренд праћен је и реафирмацијом црквене праксе на пољу ритуала животног циклуса, што је потврђено истраживањима вршеним у претходним деценијама (Благојевић, 2002; Радисављевић Ћипаризовић, 2004; Радуловић, 2012).

У контексту истраживања односа друштва према смрти, а посебно с обзиром на реафирмацију Српске православне цркве, процес десекуларизације би се могао огледати у порасту веровања у живот након смрти, већем учешћу свештеника у обредима годишњег циклуса, већем ангажовању верника у актима инхерентне религијске праксе који су посвећени мртвима, њиховом масовнијем и редовнијем одласку на обреде које Црква колективно намењује покојницима, као и у приближавању народне праксе правилима и ставовима Цркве.

1.3.2 Операционално одређење предмета истраживања

Полазећи од резултата претходних истраживања, од питања на која нису одговорила, дефиниције појмова који су од значаја за истраживање, узимајући у обзир да новим истраживањем не могу бити обухваћени сви чиниоци садржаја предмета истраживања, с обзиром на намеравано дисциплинарно одређење истраживања, као чиниоци садржаја предмета овог истраживања намећу се религијско мишљење и религијска пракса према следећем:

1. Описати садржај религијског мишљења у делу који се односи на тумачење смрти, упоредити га са учењем Српске православне цркве и садржајем народне религије Срба, а установљена одступања довести у везу са процесима секуларизације и десекуларизације. Идентификовати евентуалну појаву нових веровања која се не могу сматрати у мањој мери модификованим садржајем народне религије Срба или селективним прихватањем православног учења. У случају да се установи значајније присуство таквих веровања утврдити њихов садржај и установити да ли су то веровања карактеристична за неку другу културу, њихова недоследна интерпретација или су резултат личног конструкта појединца. Утврдити евентуалне значајније промене религијског мишљења на личном и породичном плану, карактеристичне за последњих неколико деценија које се односе на тумачење смрти.

2. Описати савремени садржај религијске праксе везане за смрт и установити да ли се утврђени садржај доживљава као верски или се тумачи конформистички. Утврдити однос православних верника према актима инхерентне религијске праксе. Утврдити да ли у савременој религијској пракси православних верника постоје садржаји карактеристични за народну религију Срба који нису интегрисани у црквену праксу и однос верника према тим садржајима. Утврдити

промене у религијској пракси које узрокује примена кремације, мотиве опредељивања за њу, евентуалну везу кремације са неким карактеристичним садржајем религијског мишљења и доминантне обрасце односа православних верника према кремацији. Утврдити евентуалне промене на пољу религијске праксе везане за смрт карактеристичне за последњих неколико деценија које се код православних верника могу уочити на личном и породичном плану. Утврдити евентуално значајније присуство форми ритуалног понашања везаног за смрт које немају религијски карактер и њихово тумачење од стране верника а утврђене садржаје довести у везу са процесима секуларизације и десекуларизације.

Истраживање је ограничено на простор Београда. У контексту овог истраживања, из разлога економичности, делом Београда нисмо сматрали три удаљеније градске општине које представљају засебне урбане целине: Младеновац, Обреновац и Лазаревац. Рубне општине Барајево, Сопот и Сурчин као и рурални делови општина Земун, Раковица, Чукарица, Палилула и Вождовац пружили су довољно могућности за прикупљање потребних информација. Просторно одређење је диктирано чињеницом да Београд, као највећи град у Србији, са највећим урбаним језгром, али и великим бројем села, пружа највише могућности за уочавање промена у односу на традиционалну религијску праксу. Просторна величина града, број становника, њихова хетерогеност, услови живота у великом граду и чињеница да сва већа градска гробља припадају једном комуналном предузећу утицали су на редукцију или потпуно одумирање појединих садржаја религијске праксе везане за смрт, уједначавање неких њених садржаја, као и појаву нових пракси. Истраживање је садржајно ограничено на становништво које традиционално припада Српској православној цркви, што је условљено доминацијом српског православног становништва у градској популацији.

Истраживање је било фокусирано на актуелни тренутак, узимајући у обзир резултате претходних истраживања.

Предмет истраживања тематски припада социологији, антропологији и етнологији.

1.4 Циљ истраживања

Циљ истраживања је дескрипција садржаја религијског мишљења и религијске праксе православних верника који се односи на смрт, класификовање утврђеног садржаја, изградња типологије верника на основу изграђене класификације садржаја религијског мишљења и религијске праксе, довођење описаног садржаја религијског мишљења и религијске праксе у везу са процесима секуларизације и десекуларизације.

1.5 Хипотетичко-методолошки оквир истраживања

1.5.1 Хипотетички оквир истраживања

Хипотетички оквир, с обзиром на природу истраживања, његов циљ и непостојање довољно претходних знања о предмету истраживања, не може бити детаљније развијен. Истраживање је засновано на следећим хипотезама:

1. Код данашњих православних верника присутан је низак ниво веровања у догматски садржај православног хришћанства који се односи на тумачење смрти.
2. Међу православним верницима присутни су, не као доминантни, садржаји религијског мишљења који се не могу препознати у учењу Српске православне цркве ни у народној религији Срба.
3. Процес десекуларизације друштва условио је ограничено оживљавање садржаја православне религијске праксе у односу према смрти.
4. За православне вернике карактеристичан је низак ниво практиковања садржаја инхерентне религијске праксе посвећене мртвима.
5. Међу православним верницима присутне су нове форме ритуалне праксе везане за смрт које немају религијску основу.

Индикатори за проверу хипотетичког оквира су изведени из индикатора коришћених у досадашњим истраживањима религиозности (Благојевић, 2002, 194–233; Благојевић, 2009, 13–15; Кубурић и Стојковић, 2004, 326–327) ограничавањем садржаја религијског мишљења и религијске праксе на однос према смрти:

– веровање у бесмртност душе;

– претпогребне радње;

– погребни обред и испраћај за кремацију;

– годишњи циклус;

– помени након годишњег циклуса;

– акти инхерентне религијске праксе посвећени мртвима.

1.5.2 Методолошки оквир истраживања

Досадашња истраживања односа православних верника према смрти не пружају довољно података о свим значајније заступљеним веровањима. Изостала су и обимнија истраживања која узимају у обзир појавне облике и последице секуларизације и десекуларизације, пре свега оне који се односе на урбанизацију и професионализацију занимања везаних за смрт. С обзиром на низак ниво знања о религијском мишљењу савремених православних верника, може се очекивати да се током истраживања сазна много тога што се тиче веровања, тумачења тих веровања и мотива за поједине садржаје религијске праксе. Наведено упућује да ће истраживање односа данашњих православних верника према смрти у много чему бити пионирског карактера.

Тачан садржај православног веровања у делу који се односи на смрт, мртве и живот након смрти је утврђен коришћењем литературе у издању Српске православне цркве, а садржај црквене обредне праксе применом метода посматрања и интервјуа.

Ослонац за препознавање евентуалног присуства религијског мишљења и религијске праксе везаних за смрт и мртве, који карактеришу народну религију Срба у савременим веровањима и пракси, пронашли смо у првом реду у резултатима претходних истраживања из ове области. Ради лакшег уочавања везе између традиционалних и савремених садржаја, изложили смо кратак приказ традиционалног религијског мишљења и праксе. Притом смо апстраховали локалне варијације, као и оне детаље традиционалне праксе које нисмо препознали као основ за савремене праксе православних верника.

Присуство веровања која се не могу сматрати модификованим обликом традиционалних веровања, нити селективним прихватањем православног учења, захтевало је да се утврди да ли је њихов садржај карактеристичан за неку другу културу

или је у питању лични конструкт испитаника. То је утврђено поређењем одговора са литературом која обрађује веровања на чије су значајније присуство указали резултати како овог, тако и претходних истраживања.

Будући да је однос према смрти истраживан у равни религијског мишљења и религијског понашања, методе прикупљања података било је неопходно прилагодити овим особеностима. Док се понашање може посматрати, до садржаја мишљења није могуће доћи на исти начин. Податке о веровањима људи могуће је прикупљати, између осталог, применом анкете и интервјуа. Анкетно истраживање је економичније са аспекта времена, може обухватити већи број испитаника, нуди више могућности за уопштавање и тиме обезбеђује већу поузданост добијених резултата. Међутим, да би било могуће формирати довољно детаљан и поуздан упитник, потребно је да постоје резултати адекватних претходних истраживања, што није случај када је у питању однос верника према смрти. Тешко је очекивати да, у конкретном случају, анкета понуди све могуће одговоре међу којима би испитаници могли изабрати онај који верно одсликава њихово мишљење. Чак и у познатим областима, о којима се може на прави начин питати путем анкетног листа, парцијализација теме може учинити да знатан део онога што би испитаник имао да каже остане скривен иза мноштва појединачних кратких одговора. Напослетку, на садржај одговора приликом попуњавања упитника негативно може утицати и фактор ограниченог времена.

Применом анкете, истраживач остаје ускраћен за могућност постављања додатних питања и тражења појашњења за поједине одговоре. Тема смрти је таква да се од испитаника не може очекивати да увек има кратке, јасне, недвосмислене и одмах спремне одговоре, нити се може претпоставити да испитивач неће имати потребу за додатним потпитањима. Неки садржаји мишљења о смрти део су унутрашњег света појединца и никада или врло ретко бивају јавно исказани. Стога се садржај веровања везаних за смрт, која могу бити дубоко лична, недоречена и међусобно противречна, не може исказати кроз кратак и сужен исказ који искључује активну улогу истраживача. Ова веровања често остају недовољно артикулисана, јер је сама смрт, као нешто са оне стране искуства, истовремено и „са оне стране језика“

За истраживање у области религијског мишљења, а последично и за утврђивање везе између мишљења и понашања, погоднији метод прикупљања података је интервју. Чак и истраживање религијске праксе, која се у основи састоји из ритуалног понашања,

води ка тражењу смисла оних симболичких поступака који су утврђени посматрањем, а иза којих потенцијално стоји одређено веровање.

Оно што интервју може пружити истраживању јесте могућност контроле над процесом давања одговора, његово усмеравање у правцу који истраживач сматра адекватним, тражење допуне понуђених одговора, као и кретање кроз динамичку компоненту религијског мишљења испитаника и приказ развоја тог мишљења онако како га је он сам регистровао.

Саговорник истраживачу може понудити детаљне описе личног религиозног искуства који могу боље приказати садржај његовог веровања. То укључује описе сопственог учешћа у догађајима од интереса за истраживање, место личног религијског понашања у свакодневном животу, као и међусобни утицај свакодневице и религијске праксе. У случају прикупљања података путем писаног упитника, све наведено је тешко остварив, што представља очигледне предности квалитативног методолошког приступа (Denzin and Lincoln, 1994, 5–6).

Специфичност теме односа верника према смрти упућује на потребу да се истраживач интензивно укључи у интерпретативну активност. Његов задатак јесте да трага за чињеницама које живе у испитанику, уобличи његово искуство и помогне у стварању препознатљивих значења. Сходно томе, сазнајним садржајима ове врсте неопходно је пружити шири простор за исказивање. У том смислу важна је флексибилност у процесу интервјуисања. Она се може постићи избегавањем потпуне структурираности упитника, уз истовремено минимизирање изобличења онога што је испитаник изнео (Holstein and Gubrium, 2004, 140–154). Имајући у виду наведено, определили смо се за примену полуструктурираног интервјуа.

Истраживање религијског мишљења везаног за смрт, тумачења одговарајућих обичаја и мотива верника за упражњавање тих аката реализовано је применом полуструктурираног интервјуа. Ово се у првом реду односи на помене, као и на акте инхерентне религијске праксе попут молитве за мртве, учешћа у литургији или паљења свећа. Иако наведене радње спадају у оквире инхерентне праксе, са гледишта овог рада мисаони процес кроз који пролази појединац који их практикује важнији је од њихове једноставне форме. Због тога је истраживање спроведено путем разговора, а не посматрањем. Кроз одговоре испитаника било је могуће закључити колико је међу верницима присутна нека од ових форми, које значење јој приписују и који мотиви их

опредељују за одређена поступања. Напослетку, о делу тих радњи било је могуће прикупити сазнања и путем интервјуа са свештенством.

Истраживање религијског мишљења применом полуструктурираног интервјуа захтевало је избор адекватног узорка. Међу више могућности, с обзиром на предмет и циљ рада, као одговарајући је издвојен непробабилистички и намерни узорак (Бранковић, 2014, 343–344; Ткалац Верчић и др., 2013, 80–85; Denscombe, 2013, 34–36). Формирање овог узорка од 60 испитаника који се декларишу као православни верници и припадају Српској православној цркви, било је мотивисано, пре свега, намером да се утврди евентуално постојање јасних разлика у религијском мишљењу и пракси према њиховој старосној доби, нивоу образовања и полу. Формиран је од три старосне групе испитаника: прве од 18 до 30 година, друге од 31 до 50 година и треће од 51 и више године. У погледу образовања, саговорници су подељени у три категорије: са потпуним или непотпуним основним образовањем обухваћено је шесторо испитаника, са средњошколским образовањем 30, док је са високом стручном спремом укупно 24 саговорника. Узимајући у обзир полну структуру становништва на простору истраживања, узорак чине 32 жене и 28 мушкараца. Будући да су малобројна села на истраживаном подручју добро повезана са урбаном средином у погледу запослења, могућности школовања и приступа медијима, те с обзиром на утицај градског начина живота који доприноси томе да се сеоска средина приближава градској (Бандић, 1979, 95–96), а имајући у виду ниску заступљеност руралног становништва у укупном броју становника Београда, истраживањем је обухваћено укупно троје саговорника из руралне и седморо из субурбане средине. Свака категорија испитаника, с обзиром на пол, старосну групу или ниво образовања, заступљена је са више од једног саговорника.

Велика већина саговорника лично је замољена да учествује у истраживању. Искуство са терена је показало да испитаници, иако сами пристају на интервју, нерадо препоручују друге, што се може приписати специфичности саме теме. Због тога је, применом snowball метода, у истраживање укључено само шесторо саговорника.

Ван узорка опште популације обављен је експертски интервју са саговорницима различитих професионалних профила. Они су, захваљујући својим позицијама и радном искуству, могли пружити драгоцене информације које нису обрађене у доступној литератури. Разговори су вођени по посебно припремљеним упитницима, а

њима су обухваћени дугогодишњи секретар Удружења крематиста „Огањ“ и релевантни саговорници из Јавног комуналног предузећа „Погребне услуге“ Београд. Из овог предузећа интервјуисани су: лице на руководећој позицији у радној јединици „Капела“ са претходним дугогодишњим стажом на различитим претпогребним пословима, затим лице задужено за односе са јавношћу са вишедеценијским искуством на том радном месту, као и запослени ангажован на каменорезачким пословима и пословима полагања урни са две деценије радног стажа. Путем експертског интервјуа са ова четири саговорника прикупљене су информације о претпогребним радњама које због своје природе не могу бити предмет посматрања, пословима везаним за кремацију, полагању урни и неким поменима годишњег циклуса кремираним особама, о којима није било могуће прикупити сазнања од саговорника из општег узорка или које није било могуће посматрати. Такође, прикупљени су и подаци везани за рад градских гробаља који су релевантни за истраживање, рад удружења крематиста и заступљеност кремације у укупном броју умрлих у Београду.

За истраживање ставова и искустава свештеника Српске православне цркве кад је у питању религијска пракса верника, будући да их карактеришу заједнички поглед на свет, исти животни позив и искуство на пословима који су од интереса за ово истраживање, примењен је фокус-групни интервју (Ђурић, 2007, 24–25). Пошли смо од претпоставке да интеракција током фокус-групног интервјуа има синергетски ефекат па да у том смислу позитивно утиче на могућност исказивања личних искустава, подстиче на међусобно допуњавање понуђених одговора и давање корисних коментара. У овом случају фокусирали смо се на исказе који могу надоместити недостатке расположивих писаних извора када је у питању савремена црквена пракса. Они истовремено осветљавају и искуства свештеника у контакту са верницима у оквиру ње. Фокус-групни интервју је обављен са шест свештеника Архиепископије београдско-карловачке, Архијерејског намесништва београдско-посавског. Приликом формирања ове групе, инсистирали смо на саговорницима који имају вишедеценијски свештенички стаж, укључујући и дугогодишње искуство рада у Београду, како у урбаној средини тако и у околним селима. У складу са задатим критеријумима, њихов избор је извршио архијерејски намесник кога је за ову активност делегирао патријарх.[18]

Садржај религијске праксе, који обухвата претпогребне радње, погреб, ритуале

[18] На предлог архијерејског намесника, интервју је обављен у просторијама парохијског дома на гробљу Орловача.

годишњег циклуса и задушне помене, можемо сматрати јединственим културним комплексом. Он је у традиционалној култури детаљно описан у бројним радовима. Обиље етноекспликација, детаљних описа појединих радњи и табуа додатно обогаћује то знање. Иако постоје бројни локални варијетети везани за поједине детаље, поменута структура је прилично уједначена на свим просторима које Срби насељавају (Зечевић, 2007, 14; Синани, 2010, 87). За потребе истраживања извршено је свођење његових елемената на општи модел који је задржао троделну структуру обреда прелаза (Јовановић, 1993, 11). И поред одстрањивања детаља који локалне форме могу чинити у мањој мери различитим, овај модел у свим крајевима насељеним Србима задржава исту троделну структуру, исте категорије учесника, исти редослед дешавања, као и њихову динамику и табуе. Уочене и овом приликом апстраховане разлике нису од кључног значаја.

У контексту овог истраживања ограничење на простор Београда приликом формирања описа традиционалног културног комплекса везаног за смрт није било могуће а сматрамо да није ни сврсисходно. Један од разлога за то је непостојање довољно података који се тичу ове области истраживања а просторно се могу везати за главни град. Наиме, доступна литература не упућује на постојање религијског мишљења и понашања у вези са смрћу на подручју Београда, а који би га чинили битно другачијим од осталих простора насељених Србима. Београд је током историје припадао различитим државама и био насељаван разним народима. Током постојања српске средњовековне државе, када управо настају синкретичка веровања у вези са смрћу, он је већим делом био под окриљем Краљевине Угарске. Обједињавање београдског простора sa територијом која данас чини Србију дешава се у оквиру Османског царства, и то цео век након пада Србије под турску власт. Град је током осамнаестог века кратко био под контролом Хабзбуршке монархије, да би тек у XIX веку постао део српске аутономије, а потом и независне државе. Поменуте историјске промене утицале су на миграције становништва, односно на константно насељавање и расељавање српског живља. Од проглашења српске аутономије, захваљујући економским и друштвеним могућностима које је пружао, Београд је привлачио бројне досељенике. Историјски догађаји који су уследили створили су услове за интензивно насељавање (Прошић Дворнић, 2006, 108). У таквим околностима сусретали су се обичаји карактеристични за разне крајеве насељене Србима, док је урбанистички развој у XIX и XX веку остављао сопствени печат на религијску праксу. О тадашњем религијском

мишљењу, као и о утицају демографских, културних, политичких и економских фактора на промене у тој области, данас је могуће доносити само посредне закључке.

Досадашња истраживања односа верника према смрти везана су претежно за наслеђе традиционалне сеоске културе. Поједине студије су, поред сеоске, у мањој мери обухватиле и градску средину. Ипак, културни комплекс у вези са смрћу у савременом Београду још увек није детаљније описан. Тек постојање детаљног описа омогућава да се испитаницима поставе адекватна питања о појединим елементима ритуалног комплекса, значењима која им придају, као и о мотивима за практиковање појединачних радњи.

За потребе дескрипције културног комплекса везаног за смрт у савременој градској средини било је оптимално применити метод посматрања комбинован са полуструктурираним интервјуом. Наиме, док само понашање захтева посматрање, смисао религијског праксе и мотиви који је опредељују могу се сазнати кроз разговор. Тек кад се узму у обзир резултати примене обе методе, могу се постићи вредни резултати (Denzin, 1978, 320).

Разлози за комбиновање интервјуа са посматрањем су и немогућност присуствовања већини претпогребних радњи, проблеми са омогућавањем присуства поменима годишњег циклуса, као и проблем економичности времена, с обзиром на трајање годишњег циклуса. Имајући у виду да претпогребне радње обухватају поступке који се одвијају далеко од јавности, у кругу малог броја људи, није реално очекивати да они могу бити предмет посматрања (Илић, 2016, 49). Због тога смо неопходне податке о њиховом садржају, смислу који учесници придају појединим радњама, разликама између традиционалних радњи и оних које се данас практикују у градској средини, као и о новим праксама које нису наслеђене или не представљају модификацију традиционалних, добили путем интервјуа. Професионализација послова које су некада обављали ритуални помагачи (Прошић Дворнић, 1982, 48–49) омогућава нам да лакше стекнемо увид у област која је у традиционалном друштву већим делом била табуисана.

Када је у питању посматрање, с обзиром на специфичност предмета истраживања, емотивну и етичку осетљивост појединих садржаја религијске праксе, определили смо се за ненаметљив приступ (Denzin, 1978, 319–321). Метод посматрања је примењен само за утврђивање форме религијске праксе која се тиче садржајнијих, а за

посматрање лакше доступних елемената културног комплекса: погреба, испраћаја за кремацију и задушних помена.

Трајање појединачних садржаја религијске праксе за чије смо се посматрање определили такво је да се истраживање није суочавало са проблемом економичности времена, а истовремено није захтевало ни ангажовање сарадника при посматрању.

Проблем избора случајева приликом посматрања погреба у знатној је мери избегнут чињеницом да је пракса већим делом изједначена. Она је, наиме, условљена прописима које доносе градска власт и надлежно градско предузеће, усмерена архитектонским решењима капела, као и временски ограничена дневном динамиком сахрањивања и обавезама градских предузећа које из тога проистичу, али и уједначеним приступом свештенства. Могући проблеми приликом избора погреба за посматрање предупређени су избегавањем екстремних и атипичних случајева који би, због своје специфичности, могли значајније одступити у погледу форме.

Будући да простор дешавања посматраних садржаја може бити велики, а да се знатан део одвија у покрету, није било могуће у сваком тренутку видети све оно што је од значаја за истраживање. Због тога су у појединим моментима била потребна тренутна појашњења како не би били пропуштени важни детаљи. У том смислу, било је сврсисходно определити се за посматрање са учествовањем, што је обезбеђено остваривањем контакта са неким од сродника преминулог. На тај начин је присуство погребним радњама, и са етичког и са практичног аспекта, било растерећено проблема (Бо и Вебер, 2005, 114). С обзиром на специфичност предмета посматрања, било је оптимално да се оно обави из позиције посматрача–учесника. На овај начин се, колико је то могуће, избегава проблем упознавања учесника са присуством посматрача, што би могло утицати на њихово понашање. Незнање присутних о присуству посматрача чини догађај реалистичнијим, а њихово понашање спонтанијим. Ова улога обезбедила је избегавање опажајне перспективе у коју се може доћи претераним учествовањем, али је истовремено омогућила интеракцију са учесницима и свестраније праћење догађаја према припремљеном протоколу (Илић, 2016, 178–183).

Будући да је погреб у основи јавни скуп, необавештеност учесника о присуству посматрача није проблематична, али се исто не би могло рећи за обед који се организује након сахране у неком од специјализованих ресторана у непосредној близини гробља. Како пракса показује, на овај чин долази само део учесника погреба, а с обзиром на то

да он подразумева трошкове, присуство посматрача није примерено у свим случајевима у којима посматрање самог чина сахрањивања јесте. Потребна обавештења о форми, динамици и специфичностима овог дела ритуалне праксе прикупљена су посматрањем са учествовањем, као и путем разговора са саговорницима из опште популације.

Трајање догађаја је такво да је белешке било могуће сачинити по завршетку, а према унапред припремљеном протоколу посматрања који је омогућавао фокусирање на делове који су на основу претходних знања означени као важни.

Да би се реализовало посматрање са учествовањем, било је потребно доћи у ситуацију која је омогућавала заузимање такве позиције, за шта је, у случају пет погреба, било потребно време. Посматрање пет погреба са учествовањем организовано је, у складу са пруженим приликама, на градским гробљима Лешће, Орловача и Збег, као и на месном гробљу у Батајници, у периоду од 2019. до 2024. године. Да би се отклонили недостаци посматрања са учествовањем, спроведено је пет посматрања без учествовања на Новом гробљу у току 2025. године.

Посебну пажњу посветили смо посматрању испраћаја за кремацију са циљем уочавања разлика у односу на класично сахрањивање. У периоду од 2020. до 2025. године посматрано је десет таквих испраћаја у одговарајућој капели на Новом гробљу. Сам овај чин у већој је мери стандардизован, чему доприносе просторни оквир у коме се догађај одвија, чињеница да се само спаљивање врши накнадно и без присуства јавности, као и техничке могућности које пружа испраћајна капела. Претходна сазнања о овом поступку и околност да је он у великој мери унифициран олакшали су припрему и реализацију посматрања, које је делом спроведено без учествовања.

Ако је нека врста отворености специфичност погребног обреда, односно испраћаја за кремацију, то се не може рећи за помене који следе након њих. Ритуали годишњег циклуса и задушни помени догађаји су који подразумевају присуство знатно мањег броја људи. На њима се најчешће окупљају они чији се долазак подразумева или су позвани од стране породице преминулог. Организовање посматрања са учествовањем у овим случајевима захтева претходну сагласност присутних, као и њихово знање о улози посматрача и његовим циљевима. Оваква ситуација ставља истраживача у битно другачији положај у односу на онај који има посматрач–учесник на погребу. Раније спроведена истраживања у сеоској средини говоре да је пристанак на посматрање могуће добити, али претежно у ситуацијама дуготрајног боравка аутора на терену.

Немогућност дуготрајног боравка у средини посматрања могла би утицати на промену у понашању учесника мањих породичних скупова, због чега смо, држећи се ненаметљивог приступа, одустали од посматрања појединачних помена (Burgess, 1984, 143–144). Информације о овом делу религијске праксе добили смо од саговорника из опште популације путем полуструктурираног интервјуа, али и од свештеника када је реч о поменима годишњег циклуса. Када је реч о задушним поменима, потребна обавештења сакупили смо применом посматрања без учествовања, полуструктурираног интервјуа са саговорницима из опште популације, као и експертског интервјуа са саговорницима различитих профила.

Упркос стандардизацији чина испраћаја за кремацију, о ономе што се дешава након тог испраћаја много тога је непознато. Посебна димензија кремације, која у овдашњој научној литератури скоро да није ни била предмет интересовања, јесте позиција чланова породице преминулог. Иако су проблеми ожалошћених, изазвани недостатком класичне сахране и класичног гробног места, примећени у земљама које су кремацију омогућиле знатно раније и у којима је она знатно присутнија (Thiel, 2008, 205–216), у домаћој науци овај проблем још увек није довољно обрађен. Наиме, српска традиција познаје обичаје везане за случај непостојања тела преминулог (Барјактаровић, 1960, 355–367), али не и ситуацију у којој постоје посмртни остаци, макар и у форми пепела, али без гробног места онаквог и оноликог на какво је већина становништва навикла. С обзиром на чињеницу да је кремација још увек алтернативна пракса, били смо у прилици да без учествовања посматрамо задушне помене, док смо се, када су у питању помени годишњег циклуса, морали задовољити информацијама добијеним путем интервјуа са компетентним лицима запосленим у Јавном комуналном предузећу „Погребне услуге“ Београд.

Одговори добијени путем интервјуа са саговорницима различитих категорија омогућили су нам да стекнемо увид у садржај њиховог религијског мишљења, као и у њихово тумачење појединих радњи из оквира религијске праксе. На тај начин смо утврдили постојање, односно непостојање везе између религијског мишљења и религијског понашања, препознали мотиве који вернике опредељују за вршење или невршење појединих радњи, али и уочили динамику када је у питању однос верника према појединим садржајима ритуалне праксе, као и условљеност одређених промена на пољу мишљења и праксе процесима секуларизације и десекуларизације. На овај начин било је могуће извршити класификацију односа верника према појединим

садржајима религијске праксе а потом, узимајући у обзир религијско мишљење, формирати типологију савремених православних верника када је у питању однос према смрти у оквирима религијског мишљења и религијског понашања. Одговори верника добијени током интервјуа и резултати посматрања омогућили су утврђивање нивоа присуства религијског мишљења које није традиционално везано за простор истраживања и ритуалних радњи које немају религијску позадину.

2. Смрт као антрополошки феномен

2.1. Утицај свести о смртности на друштво и културу

Проблемом смрти, у најширем смислу, одувек су се бавили различити системи знања и веровања. Ширењем човековог знања, настанком и развојем наука, омогућено је и ширење знања о различитим аспектима смрти. Оно је данас шире, дубље и систематичније, али и расуто унутар најразличитијих наука и научних дисциплина. Смрћу се баве, свака у својој сфери између осталих: психологија, социологија, етнологија, антропологија, археологија, историја и право.

Развој људске врсте је, између осталог, могуће пратити кроз однос према смрти (Морен, 1981, 23). Већ Homo neanderthalensis је сахрањивао мртве демонстрирајући на тај начин однос према мртвима. Разумевајући да умрли није жив, или бар да не живи више на начин осталих људи који чине заједницу, живи су почели да исказују одређени однос према мртвом члану заједнице. Као део тог односа јавиле су се прве обредне радње које су упућивале на промену стања члана заједнице и однос преживелих према тој промени. Савремени човек у могућности је да сазна много о односу различитих друштава према смрти свог члана, о веровањима и обичајима везаним за смрт и умирање, али и о односу појединца према сопственој смрти и смрти другог. Данашња друштва су у прилици да се упознају са различитим интерпретацијама смрти које су формиране у заједницама и друштвима у прошлости.

Разлог за прве реакције заједнице на смрт неког од чланова је, како Морен описује, ужас изазван распадањем мртвог тела. Ипак, истински душевни потрес јавио се тек онда када је смрт препозната као губитак индивидуалности. Кроз праћење развоја свести о индивидуалности може да се прати и однос заједнице према смрти (Морен, 1981, 30–35). Суочен са извесношћу смрти и сопствене пролазности, човек је у могућности да схвати пролазност уопште. Изводећи из те чињенице појам времена (Хајдегер, 1985, 266–267), он схвата његову разорну моћ. Појединац, захваљујући разумевању властите смртности, почиње себе да доживљава самостално у односу на окружење. Проводећи живот у равни времена, човек комплетан садржај живота разврстава у неку од његових димензија. Разумети сопствену смртност за њега значи истовремено знати и за своју будућност која се у неком тренутку завршава. Свест о смртности је оно што човеков однос према будућности чини напетим. Уколико смрт

значи престанак свести субјекта, она је утолико и гашење свести о сопственој прошлости. Тренутком смрти губи се раван времена са свим његовим димензијама, гаси се свако временско разумевање. Управо ванвременски карактер властите смрти разлог је немогућности њеног поимања. Човек сопствену смрт не може да замисли, док заједница може да је разуме кроз стално умирање њених чланова. Увиђајући стварност смрти, која у сваком тренутку може да постане његова властита, и немоћ свести да замисли губитак себе саме, у појединцу се развија идеја бесмртности. Различити појавни облици потресености појединаца изазвани страхом или неразумевањем добијају заједничку форму кроз религију, чиме се претварају у јединствену друштвено прихватљиву реакцију. Сахрањивање сведочи управо о томе да човек веровање у бесмртност развија свестан смрти и смртности, а не због њеног недовољног разумевања (Морен, 1981, 38).

Амбивалентан однос према личности умрлог и његовом мртвом телу обележје је односа према конкретном случају смрти, мада тим односом никада не доминирају негативни елементи (Малиновски, 1971, 55–56). Видљиве манифестације смрти се супротстављају жељи за бесмртношћу, пре свега у виду одсуства личности и распадања мртвог тела. Малиновски објашњава да, без обзира на ниво културног развитка, човек осећа стрепњу пред опасношћу смрти, која избацује живе из равнотеже свакодневног живота реметећи његов нормалан ток. У тренутку кад је схвати као нужан исход живота, појединац је већ у односу са друштвом које има изграђену интерпретацију смрти. Оно му, будући већ прилагођено на њу, намеће веровања и обичаје спутавајући у њему ужас изазван при помисли на сопствену коначност. Заједница у којој већина ипак није најдиректније погођена конкретним смртним случајем у мери у којој су то најближи сродници преминулог, помаже кроз заједничке ритуалне радње онима који су потресени да кризу превазиђу (Малиновски, 1971, 60–67).

Погребне активности начелно су јавни и колективни чин. Кроз заједничке активности стишавају се неконтролисане реакције појединаца изазване смрћу другог и страхом за сопствени живот. Заједница гуши страх, а друштво је фактор који неприлагођеност појединца на могућност сопствене смрти обликује у неку подношљиву форму. Колективне ритуалне радње доприносе реинтеграцији групе, наглашавајући веру у бесмртност. Ритуалом се позитивни однос, изражен кроз веру у бесмртност, афирмише као ефикасно средство у борби против негативних емоција и неконтролисаног понашања. Симболичке колективне радње доприносе да позитивна реакција, међу

двема могућим, стекне предност. Религија, поричући смрт кроз веровања и ритуале, припрема појединца за њу изграђујући код њега наду коју дели са осталим члановима групе. Појединцу се, дакле, не намеће мишљење колектива, које он иначе нема, већ се само наглашава оно што у његовој свести већ постоји као могућност (Малиновски, 1971, 60–67). Свест о реалности смрти, душевни потрес који она изазива и веровање у бесмртност, којом се душевни потрес ублажава, представљају недељиву целину човековог односа према њој (Морен, 1981, 36–41).

Део ритуалне праксе је и поступање са мртвим телом. У почетку је било одређено усмено преношеним правилима, да би касније било прописивано. Непоштовање је увек наилазило на осуду друштва, а они који би учинили тежи преступ кажњавани су. Однос према мртвом телу постајао је сложенији са развојем друштва и усложњавањем веровања. Савремена друштва, која карактерише сложеност, висок ниво организације и развијен правни систем, уређују прописима однос друштва према телу и личности умрлог, а послови везани за тело се претежно препуштају плаћеним, најчешће потпуно непознатим, професионалцима запосленим у за то регистрованим предузећима.

Веровање у бесмртност је само по себи недовољно да отклони опасности које доноси смрт, бар оне које су део природе која га окружује, чиме је човек подстакнут да покуша потчинити себи природу. Потчињавање природе подразумевало је остваривање контроле на нивоу праксе али и на нивоу маште у ситуацијама у којима пракса није делотворна, све са циљем да се оствари јединство човека и природе у коме је бесмртност могућа.

Овладавање светом у пракси обезбедила је техника чиме је омогућен човеков улаз дубље у природу, али и његово отварање према њој. Он је почео да природу обликује према својим потребама, а његов утицај на природу, који је растао са напретком технике, омогућио је ширење знања о свету и стварање сложенијег друштва које је човекове могућности додатно увећало што се рефлектовало и на даљи развој веровања у бесмртност. Са стварним светом развијао се и замишљени.

Развој технике утицао је на ослобађање рационалног мишљења, које ће моћи да успостави критичку дистанцу према магији и религији чиме ће у крајњем бити угрожена представа о бесмртности. Техника и наука помоћи ће човеку да до неслућених размера овлада природом, да продужи и осигура живот, али неће бити у стању да продре са оне стране живота. Ограниченост науке и технике на стварни свет,

оставља магији и религији шансу за опстанак, будући да је смрт још увек могуће победити само у домену имагинарног.

Шта је то што утиче на човека да се не зауставља у процесу култивисања природе? Поседујући свест о себи и својој позицији, он је у могућности да свет посматра као да је сам изван њега, што га подстиче да делује на начин којим ће га поново учинити својим, прилагођавајући га сопственом спољашњем опажању. Тај процес је практично бесконачан јер је човек увек у ексцентричном положају у односу на свој свет. Опажајући околину као нешто наспрам себе, он се изнова уграђује у њу на тај начин је стално мењајући. Управо ексцентрична позиција омогућава му да свет изнова материјално и духовно надограђује. Свест о смртности је нешто специфично људско што доприноси стварању културе, али је деловање у том правцу омогућено тек описаном ексцентричном позицијом која страху од смрти омогућава да се испољи као специфичност. Увиђајући своју природну недовршеност и временску коначност, човек у сфери духовног формира слику о нечему савршеном и трајном које постаје језгро религије. Та привидна довршеност онога што је предмет религије, ставља је у извесној мери насупрот осталим садржајима културе упркос томе што је сама њен део (Плеснер, 1981, 353–419).

Материјалне и духовне творевине које настају у непрекидном току чине историјску димензију човековог постојања. На овај начин смртност може да се оцени као конститутивна за историчност човека (Хајдегер, 1985, 438–439). Кроз различите историјске епохе мењао се човеков однос према феномену смрти. Сва померања на пољу односа друштва према мртвима, било да је реч о веровањима или ритуалима, резултат су друштвеног развоја. Однос према смрти унутар неког друштва мења се споро, а промене које се протежу на више генерација управо због тога остају тешко уочљиве за припаднике једне генерације.

2.2 Страх од смрти

Нормална појава везана за однос људи према неизбежности умирања је страх од смрти.[19] Не знајући унапред за време и начин на који ће га она задесити, човек са

[19] Сигмунд Фројд је најзаслужнији за увођење појма страха од смрти у науку. За њега страх од смрти настаје кад его доживи опасност од суперега, који га је дотад штитио. Пошто у несвесном не постоји ништа што би могло да се представи као уништење живота, психа путем страха од кастрације представља себи страх од смрти (Фројд, 1994, 104–115). Улазећи дубље у природу страха од смрти, а

страхом помишља на њу. Та истовремена неизбежност смрти и неизвесност њеног тренутка круцијални је садржај људске свести о смртности. Упркос распрострањености, страх од смрти није лако дефинисати због његове вишезначности и садржајности. Може се посматрати у распону од емоционалне реакције до онтолошког феномена. С обзиром на то да искуство личне смрти није никоме доступно, основа за одређење појма страха од смрти је догађај и доживљај смрти другог. Истраживање које би покушало да зађе са оне стране искуства дало би врло ограничене резултате.[20]

Фројд је тврдио да, упркос јасном знању да ће умрети, човек свакодневни живот проводи неспособан да ту извесност свакодневно уочава (Фројд, 2001, 41–58). Посвећеност свакодневним активностима неопходним за живот одстрањује из њега страх од смрти, тако да највећи део живота њиме није оптерећен. Узрок оваквог односа Фројд је препознао у неспособности несвесног у човеку да види могућност смрти. Не познајући димензију времена, несвесно не може да појми смрт. Кад год човек покуша самом себи да представи сопствену смрт, покушај се увек заврши на томе да он као посматрач види замишљени леш. Његова слика вечног живота је замисао личног неумирања, а не замисао бесмртности у форми неког новог живота. Идеја о наставку живота после смрти развила се, према Фројдовом мишљењу, пре свега као решење за неприхватљиву смрт ближњих (Фројд, 2001, 46–47). Утолико је теже проблеме смрти и страха од смрти посматрати одвојено. Пошто страх зависи од личног схватања смрти, он није ни универзалан, ни непромењив. Разликује се зависно од личног, групног, етничког, историјског и културног оквира.

Клиничка психологија дефинише страх од смрти као емоционалну реакцију пред опасношћу сопственог умирања и смрти, умирања и смрти других и раздвајања од њих,

---

нарочито у природу његовог порекла, Фројд је развио теорију о постојању нагона смрти коју је већина психоаналитичара после Фројда одбацила (Фројд, 1994, 96–103). Након Фројда, схватање страха од смрти у науци ишло је у више праваца. Једни су смртни страх сматрали развојним феноменом, који настаје као последица лоших животних искустава, друга група аутора сматрала да је страх од смрти основни страх који утиче на све друге, док је трећи правац покушавао да помири претходна два (Ерић, 2004, 67–80).

[20] Искази оних који су били "на прагу" смрти, било да су доживели клиничку смрт или су смрт замало избегли, не могу да се узму као релевантни, јер ти људи нису били мртви. Искуство клиничке смрти може се схватити као транскултурални феномен са карактеристикама које су заједничке свим друштвеним и старосним групама. То је афективно снажан психолошки доживљај са трансцендентним и мистичним елементима који се јавља код људи на самрти или у ситуацијама јаког психолошког стреса и трауме. Искуство клиничке смрти (near-dead experience) може се схватити путем неколико психолошких теорија: као симптом деперсонализације, као одбрана од страха од смрти, као синдром лажног сећања, као сећање на властито рођење и као стање аутоскопије - визуелне халуцинације у којој особа види саму себе (Миндољевић Дракулић и Келеува, 2016, 208–218).

страх од неизвесности другог живота, распадања тела после смрти, заборава, као опседнутост ништавилом па чак и завист према онима који остају да живе (Ерић, 2004, 17–18). У ширем смислу ту спадају и страх од мртвих, односно њихових душа и страх од смртоносних болести. Он се јавља у различитим облицима у свим фазама живота.[21] У клиничком смислу може да буде нормалан или патолошки.

Страх од смрти везује се за конкретну и реалну опасност и у том смислу од њега може да се разликује стрепња од смрти. Под њом се подразумева напетост и нелагодност пред смрћу, кад она није везана за било коју конкретну околност која би могла да доведе до смрти. За разлику од конкретног страха, уз који се веже свест о неминовности умирања и мирење са природним законом, стрепња се буни против саме неминовности умирања и утолико је тешко превазићи је на рационалан начин. Могући извор страха пред апстрактном смрћу је у интелектуалној представи (Колаковски, 1997, 70–73). Стрепњу тежом од страха чини то што се не везује за конкретну ситуацију која може да се превазиђе. Њен садржај је неприхватање могућности да свест изгуби саму себе. Предмет стрепње је ништавило са којим се свест суочава. Њена противречност је у томе што се, иако је израз високог нивоа рационалног мишљења, будући да се креће у границама апстрактног, опире рационалним аргументима.

Страх од смрти, као дубоко индивидуално осећање, знатно је слабији у архаичним, него у напредним друштвима, јер је у њима индивидуалност појединца слабије изражена (Морен, 1981, 44). Свест о личној смртности покреће човека у правцу развоја индивидуалности управо зато што је његова смрт само његова. Упркос присутној свести о неминовности умирања, сваки нови случај праћен је емотивном реакцијом. Уколико је смрт појединцу ближа, јавља се страх, а смрт непознатих, па чак и масовна, изазива знатно мање емотивних реакција.

Бројни облици одбрана од страха од смрти, који су активни током целог живота, саставни су део човековог односа према њој. Њихов је циљ да мисао о смрти

[21] Схватање о смрти, онако како се одражава кроз цео живот, формира се код деце у периоду између девете и десете године. Тек тада дете схвата да је смрт неминовна, неповратна и универзална. У младости страх поприма различите облике, показујући на себи специфичност процеса развоја код конкретне особе. Крећући се између релативизације у разним облицима и потпуно рационалног доживљавања смрти, млади страх потискују до мере која омогућава нормалан живот. Код одраслих страх је потиснут, али стално легитимно присутан. Они немају времена да мисле о смрти, јер су оптерећени животним проблемима, за њих је смрт бесмислена и далека. Код старијих особа страх од смрти је један од најчешћих страхова. Повезан је са страховима који карактеришу то животно доба: страх од болести, од социјалних проблема, осећање бесмисла услед губитка радне способности и слично. За старе особе карактеристично је да су спремне да изложе другима своја размишљања о смрти (Ерић, 2004, 207–219).

уклоне из свакодневице, како би живот могао нормално да функционише. У модерном добу наука је достигла границе са којих је у стању да препозна различите облике одбрана које је човек створио у покушају да реши проблем овог страха. Будући да нема других решења, он се и даље штити истим средствима.

Уз нормалан страх од смрти иду и нормални механизми одбране. Из сложене типологије којом је Ерић обухватио ове механизме одбране могу да се издвоје неки који су најчешће заступљени. Међу нормалне одбране могу да се сврстају веровања у бесмртност и вечност живота, загробни живот, реинкарнацију и низ такозваних свесних и зрелих одбрана које не могу да имају колективни или институционални карактер. Међу ове механизме сврставају се свесно избегавање свега што је у вези са смрћу, свестрано проучавање проблема, уметничко стварање, такозвани црни хумор итд. (Ерић, 2004, 85–113).

У оквиру већине религија постојао је неки облик веровања у загробни живот. Преминули чланови друштва настављали су, према том веровању, живот у неком паралелном свету, који је умногоме био слика стварног. Касније религије, закључно са хришћанством и исламом, преузеле су овај модел у знатно сложенијој форми. Саставни део учења о постојању другог света постале су идеје суда и спасења.[22] Сродна томе је идеја о бесмртности и вечном животу. Ово веровање могло је да значи настављање живота предака кроз потомке који понављају устаљени образац живота оних чије су место заузели. Веровање у бесмртност састоји се у немогућности човека да замисли своју смрт. Ово заправо значи веру у вечни живот омогућен неумирањем, а не било којим обликом живота после смрти (Ерић, 2004, 88).

Веровање у реинкарнацију подразумева представу о поновном отеловљењу душе умрлог у неком новом телу. Према неким раније спроведеним истраживањима, ово учење, које је из Азије на европско тло дошло преко орфичко–питагорејског учења,

[22] Од овог обрасца дуго је одступао јудаизам. Учењем већине теолошких школа у оквиру јудаизма одбацивано је веровање у постојање царства мртвих у којем се води било какав загробни живот. Стављајући акценат на опстајање народа, који је субјект савеза са Богом, древни Јевреји посвећивали су пажњу пре свега земаљском животу и испуњавању обавеза преузетих савезом са Богом. Већ у Христово доба, како се може видети из јеванђеља, садукејско порицање могућности васкрсења није имало општу подршку. Тек након што су током другог века нове ере изгубили сваки утицај, идеја васкрсења се успела наметнути у јудаизму. Фројд је одбијање јеврејске религије да прихвати бесмртност сврстао међу разлоге због којих јудаизам није успео са заузме место других античких религија након њихове пропасти (2001, 48–49).

заступљеније је од других веровања која нуде решење за живот након телесне смрти (Ерић, 2004, 90).

Будући да страх од смрти може да има патолошки облик, постоје и психолошки механизми одбране који се могу назвати патолошким. Међу њима најчешћи су механизми потискивања, порицања и поистовећивања.

Потискивање, које може да се одреди као одбијање да се призна истина о људској смртности, у модерно доба добило је велике размере. Специфичност живота у модерном друштву чини човека заузетим свакодневним обавезама које скрећу мисли са смрти као теме. Процес потискивања мора да буде сталан, што чини његову успешност променљивом. То је најуобичајенији облик човековог односа према сопственој смртности (Ерић, 2004, 106). Може се рећи да је потискивање заслужно за душевно здравље (Вајцекер, 1997, 40–41).

Сродан одбрамбени механизам је порицање које се најчешће постиже тежњом за бесмртношћу кроз потомство, стваралаштво, преокупацију религијом, често сусретање са опасношћу која може да доведе до смрти (Ерић, 2004, 108).

Човек пред страхом од смрти уточиште може да нађе у моћним појединцима као објектима преноса страха поистовећујући се, на неки начин, са њима. Из потребе за изградњом сопствене бесмртности, он своје безрезервно поверење поклања моћном човеку у чију бесмртност верује више него у сопствену. Учествујући кроз историјске догађаје у стварању његове бесмртности, немоћни појединац налази у њој место и за себе. Смрт вођа изазива масовни излив емоција управо због губитка ослонца јер они који су се са њим идентификовали остају незаштићени пред сопственим страхом од смрти. Смрћу предмета преноса страха њихова илузија о бесмртности бива доведена у питање (Бекер, 1987, 179–181).

3. Доминантна религијска схватања смрти у модерном српском друштву

3.1 Религијско мишљење и религијска пракса везани за смрт у народној религији Срба

3.1.1 Историјски и социјални услови настанка народне религије Срба

Веровања, обичаји, ритуали и забране који чине садржај културног комплекса везаног за смрт у српској традиционалној култури, као што је већ речено, део су ширег комплекса који је означен као народна религија Срба (Бандић, 2008, 55–63). Ако се желе истаћи основне карактеристике те религије и унутар ње оног дела који се односи на смрт, мора се прибећи уопштавању и нивелисању појединих варијација везаних за различите просторе које су Срби насељавали у прошлости или их насељавају и данас. Разлог постојању разлика су различити историјски и социјални услови на простору на коме је народна култура била присутна и опстајала кроз векове.

Досељавањем на Балкан, словенско становништво се сусрело са другим староседелачким етничким групама, што је условило међусобни утицај култура. Култура настала у прапостојбини губила је поједине своје садржаје а попримала друге. Највећи утицај на садржај српске словенске религије па тиме и оног њеног дела који се односи на смрт, међутим, остварен је примањем хришћанства.[23] У новим условима, прехришћанска веровања Старих Словена претрпела су делимичну христијанизацију у форми и садржају. Утицај хришћанства на свакодневни живот није био довољно јак да би сасвим потиснуо прехришћанска веровања и обреде. Током процеса христијанизације, многа веровања нису изгубљена у потпуности већ су ван домашаја Цркве и властеле била упражњавана у атмосфери сеоских заједница преносећи се на нове генерације. Пропаст српске средњовековне државе значила је и прекид процеса христијанизације јер су његови носиоци биле властела, која је пропашћу државе практично нестала, и Црква, чији је утицај на народ, пропашћу државе, знатно ослабио.

Вековно интегрисање различитих елемената, који су неретко били међусобно супротстављени довело је до својеврсног синкретизма у народној религији. Упркос

[23] Покрштавање је било мотивисано покушајем византијског двора да преко нове вере лакше стави под контролу бројне досељенике на Балкан. Први талас покрштавања Јужних Словена, а међу њима и Срба, десио се у периоду између 642. и 731. године, али значајнији талас се десио тек у другој половини деветог века када се први пут међу српском властелом појављују имена која имају библијско порекло (Јиричек, 1978, 98).

формирању и прихватању нових религијских представа, старе нису потпуно потиснуте већ су наставиле да живе у народним веровањима путем супституита док су неке сачуване у потпуности.

У Османском царству хришћани, па тиме и православни Срби, имали су статус признате верске заједнице. Власт се није уплитала у расколе, разлике у учењу и међусобне осуде унутар хришћанства. Побожност, не само муслиманска, сматрала се врлином. Упркос појединачним случајевима насилног превођења у ислам, системског рада на исламизацији становништва није било (Фотић, 2005, 45–50). У руралним обласима хришћанско и муслиманско становнишво није се мешало, а будући да је балканско словенско становништво готово искључиво било у руралним областима (Фотић, 2005, 378), постојали су услови за очување српске културе. У оваквим околностима претхришћански елементи религиозности могли су опстати, с обзиром на то да се живот српских сељака у том времену није значајније мењао а услова за наставак недовршеног процеса христијанизације није било.[24]

Основу традиционалног српског друштва чинила је породична задруга – заједница коју су најчешће сачињавали чланови више генерација настањених у истој кући који су се издржавали радећи у оквирима истог домаћинства. Та заједница била је у својој основи патријархална, мушки чланови су били утицајнији од жена а старији од млађих, док је својина била колективна. Оријентисана доминантно на пољопривредне делатности, породица се ослањала првенствено на сопствене могућности и зависила је од свог рада. Начин производње добара се врло споро или никако мењао. Таква породична задруга функционисала је у оквирима шире сеоске заједнице коју су, поред осталог, карактерисали поједини облици колективне својине, друштвеног живота и форме магијско-религијске праксе (Јовановић, 1993, 15–17).

[24] У време турске власти, у градској средини, у којој су муслимански и православни верници живели једни поред других, локална турска власт се није противила провођењу православног обреда уз поштовање одређених ограничења. Чин сахране није смео узнемирити локалне муслимане. Поворка је требало да прође споредним улицама, не поред исламских богомоља, није се смео носити крст, гробље је морало бити на неупадљивом месту и не близу муслиманског. Претходно би смртни случај морао бити пријављен властима, да би се установило да ли је смрт била насилна и ко наслеђује имовину умрлог јер је у оба случаја држава остваривала приход. Локални кадија је, ако је било потребе, могао интерванисати и у погледу права и обавеза које је у контексту смртног случаја имала Црква. Ван ових ограничења, народни и црквени обичаји нису били превише потиснути (Фотић, 2005, 50–51).

Овај, укратко описани, историјско-социјални амбијент био је тло за формирање и опстајање традиционалне културе и у оквиру ње магијско-религијске праксе. Овакви услови живота опстали су доста дуго, а на неким просторима насељеним Србима до друге половине XX века.

За потребе препознавања евентуалног присуства елемената религијског мишљења и религијске праксе који се односе на смрт карактеристичних за народну религију Срба у савременом религијском мишљењу и савременој религијској пракси православних верника, потребно је описати најзначајније садржаје тог дела народне религије узимајући у обзир индикаторе коришћене за потребе овог истраживања. Богата етнографска грађа и већ сачињени детаљни описи у сврху претходних истраживања су од велике помоћи. За потребе овог рада, тежиште је стављено на резултате истраживања Слободана Зечевића, сумиране у књизи „Култ мртвих код Срба“, док су налази других аутора, релевантни за тему, наведени у напоменама.

3.1.2 Душа

У својој основи, народна религија Срба је анимистичка. Анимизам се може описати као веровање у постојање духовних бића, духова, душа, генија, демона или божанстава који су као и човек живи али се од њега разликују поседовањем моћи и могућношћу дејства на такав начин да људска чула то деловање нису у стању да опазе (Диркем, 1982, 45).[25]

У вези са веровањем у постојање духова у природи је и веровање у нарочиту „духовну силу”[26], која је иманентна живој и мртвој природи. Постојање те силе омогућава магијске радње, врачање, на њој почива моћ појединих људи, од ње зависе пољопривредни приноси. Верује се да је могу поседовати неке животиње или митска створења (Чајкановић, 1994, 59–60). Постојање ове силе је важан елемент веровања јер је она, односно позивање на њу, фактор који, кад год се одговарајућа ситуација појави, омогућава функционисање противречности какво је, на пример, истовремено постојање овостраног и оностраног (Леви-Строс, 1998, 48–58). За изучавање религијског

[25] Анимизам је у њој присутан у различитим развојним фазама. Први ниво присуства огледа се у веровању у моћ четири елемента: воде, ватре, ваздуха и земље. Присутан је нарочито у веровањима везаним за вегетацију и то на два нивоа. Нижи ниво представља веровање у духове и демоне утеловљене у вегетацији а виши у духове чија станишта су поједине биљне врсте а који ту биљку могу и напуштати (Јовановић, 1993, 23).

[26] Израз за ову силу у народном веровању дао је Вук Караџић. Она својим садржајем одговара ономе што је у науци означено полинежанским изразом мана који се, између осталог, одређује као духовна сила (Мос, 1982, I, 194–212).

мишљења и религијске праксе који су везани за смрт и мртве, значајно је да су управо двосмисленост и неодређеност карактеристичне за субјекте у лиминалној фази обреда прелаза (Turner, 1969, 95).

Како објашњава Зечевић, део анимистичког концепта природе је и веровање да се човек као биће састоји од видљивог тела и невидљиве душе која у њему обитава дајући му живот. Смрт је у народној религији Срба замишљена као одвајање душе од тела. У основи овог веровања је замишљање душе као својеврсног двојника преминуле особе. Након напуштања тела, према веровању, душа је настављала самосталан живот, а тело је било препуштено пропадању. Душа је после смрти била одвођена у неки непознат свет који је неодређено називан „онај“ или „други“. Он је у народном веровању представљен као приближна слика овог света тако да је смрт само промена боравишта. Недоследност анимистичког веровања о души види се из примера веровања о месту боравка мртвих душа. Оне су некад у дрвећу а некад у гробу, а некада посећују кућу и омиљена места. Коначни смирај налазе везујући се за надгробни споменик или дрво засађено изнад гроба али такође одлазе на онај свет где им живи могу слати понуде у храни и пићу, топлоти и светлости.

Какав ће бити пут душе после смрти зависи од понашања човека током живота али и од много других фактора. Између светова је простор којим душа мора проћи гледајући призоре који указују на грешан живот оних умрлих пре њега.

Упркос томе што човековим животом и смрћу управљају бића чија моћ је њему недостижна, веровало се да је нечију смрт могуће предвидети на основу појава као што су сан или оглашавање неких животиња. Веровање у могућност предсказања смрти било је праћено припремама. Ова припрема се састојала у благовременом прибављању или одабиру одеће и обуће за укоп, одвајању материјала за ковчег, припреми дарова за оне који ће бити ангажовани током организације погреба и обавезивању укућана о детаљима припрема, погреба, даће и уобичајених помена. Ове опоруке сродници су поштовали (Зечевић, 2007, 17–20, 31–32, 40–45).

3.1.3 Смрт и припремне сепарационе радње

Зечевић наводи да, пошто се веровало да душа наставља живот после смрти тела, није било свеједно како ће тај прелаз проћи и какав ће утицај она, будући још увек жив ентитет, вршити на свет живих. У том смислу постојали су у традиционалном друштву

ритуали и забране чији је циљ био да се њој помогне али и да се обезбеди спокој живим сродницима. Без потпуно обављеног погребног ритуала душа није могла прећи на онај свет.

Умирућег су посећивали рођаци, комшије и пријатељи тражећи од њега опрост за евентуалне спорове у прошлости. Тиме се и душа умирућег ослобађала терета. Грехом се сматрало не дати опрост.[27]

Кад би постало јасно да је смрт питање тренутка, укућани су чинили све да смрт олакшају. Најпре се палила воштана свећа али тако да је самртник не види јер би то, према веровању, могло отежати умирање. Пламен свеће је требало души да осветли пут на онај свет јер тамо влада мрак. Веровало се да се онај ко умре без свеће може постати вампир[28] па се непаљење свеће сматрало великим грехом. Постојало је више начина на које се покојнику слала светлост, уколико је умро без запаљене свеће.

Одвајање душе од тела контролисао је Свети арханђео, замишљено биће које одређује судбину душе након смрти након чега је спроводи у рај или у пакао. Одмах након смрти, да би се души олакшао излазак и одлазак на онај свет, отварани су врата и прозор. У кући је прекривано огледало јер се веровало да би онај ко би се огледао могао следећи да умре.

Смрт се оглашавала звонима и нарицањем жена. Уколико је наступила ноћу оглашавала се тек ујутро јер се веровало да нарицање може привући неку од неупокојених душа. Чим се смрт огласи, сељани би долазили да изјаве саучешће и понуде помоћ доносећи при томе намирнице које за сахрану могу бити корисне. По уласку у кућу прилазило се месту на коме је тело покојника изложено и палила свећа. Долазак пред кућу праћен је

[27] Веровало се да само грешни људи умиру тешко па је понекад позиван свештеник да исповеди самртника (Ћурчић, 1991, 18).

[28] Вампир је покојник који, према народном веровању, устаје из гроба и на различите начине узнемирава живе, које је сматрао одговорним за несрећну судбину своје душе. Веровало се да су то покојници који су испраћени на онај свет без прописаних ритуалних радњи било због пропуста породице или због смрти услед несрећних околности. Повампирити су се могао онај ко је за живота кршио морална и религијска начела, али и узоран човек ако би његов леш у периоду од смрти до сахране прескочила нека животиња што се такође сматра одговорношћу живих. Постојале су различите представе о телесној природи вампира које су одраз развоја идеје о души у традиционалној култури. Суштински, вампир је био неупокојена душа која је могла да се поново веже са својим телом па се начин на који су се људи у традиционалном друштву борили против вампира састојао у блажем оштећивању, сакаћењу или уништавању тела (Зечевић, 2007, 25–26; Синани, 2013, 207–211). Сам назив етимолошки означава покојника који, супротно обичају, није спаљен после смрти што наговештава спаљивање лешева као некада уобичајену праксу код Старих Словена (Лома, 2004, 54–55).

нарицањем. Тада би жене у једној скоро ритуализованој форми, у своје име и у име заједнице, упућивале поздраве покојнику, изражавајући своју наклоност и жаљење што их је напустио те преко њега упућивале поздраве својим умрлим сродницима (Зечевић, 2007, 20–25, 30–33, 43–44, 48–51, 56).[29]

Од тренутка смрти, како описује Зечевић, почињале су припреме за сахрану што је узроковало прекид свих других активности у домаћинству али и у целој сеоској заједници. Све даље радње везане за покојника биле су оријентисане на обезбеђивање несметаног преласка душе на онај свет и безбедност живих у случају њеног евентуалног несмирења. Терет припремних послова падао је на комшије и даље сроднике, који су се, радо или нерадо,[30] ангажовали по принципу реципрочне помоћи, јер најближи сродници умрлог нису учествовали у припремама.[31] Број помагача, како у кућним пословима тако и на гробљу, морао је да буде непаран. Они који помажу око припрема на крају би бивали из захвалности даривани пешкиром, марамом или нечим сличним.

Покојник се најпре купао или брисао мокрим убрусом а потом облачио. Није сахрањиван са предметима од коже нити са накитом[32] а мушкарци су обавезно сахрањивани са капом. Ове радње су обављали они који су истог пола као и покојник с тим што су децу опремале жене. Зависно од пола и узраста, припремане су и ствари које ће бити сахрањене са телом. Били су то предмети које је користио на овом свету, укључујући новац, па се веровало да ће му бити потребни и на другом. Покојнику су везиване руке, ноге и вилица што је објашњавано страхом од вампирења покојника. Овако припремљено тело излагано је у ковчегу у некој просторији у кући.

---

[29] У недостатку особа са смислом за тужбалицу, породица је могла да ангажује особу која би за то била плаћена.

[30] Упркос обавези да се помогне у организацији сахране, нико није радо прихватао послове око припреме тела покојника јер се веровало да додир са лешом може имати негативан утицај. Због потенцијалне опасности коју је доносило ово, као ритуални помагачи углавном су биране особе које су завршиле своју биолошко-репродуктивну фазу. Ове послове су обављала лица истог пола као покојник. Леш је доживљаван као опасан јер се веровало да још неко време око њега борави душа која може бити негативно расположена према живима. Због могућег штетног утицаја, трудница су биле поштеђене било каквог контакта са лешом (Бандић, 1980, 114–121).

[31] Породица којој је приликом неког претходног смртног случаја пружена помоћ била је у моралној обавези да је узврати у истој мери, како би остварила право да је у будућности поново затражи (Прошић Дворнић, 1982, 47–49).

[32] Црква се, још од средњег века, противила сахрањивању накита са покојником, јер је то био мотив за накнадну пљачку гробова (Поповић и др., 2023, 167–168). У београдској Посавини, међутим, обичај је био да се са умрлом девојком, уколико је била јединица, сахрањује њен накит (Влаховић, 1930, 80).

Од тренутка смрти тело се није остављало само. Мушкарци су чували мушкарца а жене жену, између осталог од опасности да нека од животиња из домаћинства не прескочи тело. Пошто се веровало да душа борави у близини тела, кућа се није уређивала да се не би пореметила душа која се, како се веровало, задржава у кућној прашини. Није се смело дозволити да се угаси свећа упаљена у тренутку смрти. Она је горела сваке суботе до истека четрдесет дана а након тога се палила на поменима док потпуно не изгори (Зечевић, 2007, 43–44, 50–59).

3.1.4. Погребни обред

Сахрана се обављала приближно двадесет четири сата након смрти.[33] Пре поласка, у кући је држано опело. Приликом изношења ковчега из куће, како описује Зечевић, он се повлачио уназад три пута чиме је симболично раскидана веза покојника са кућом и спречавало се да живе повуче за собом. Након овога разбијала би се нека посуда да би се звуком растерали духови.

Поворку би предводило лице које носи крст,[34] што је увек мушкарац из круга најближих сродника. За њим су се кретали блиски сродници са кољивом и црним вином, затим они који носе поклопац сандука а иза њих свештеник. Након њих мушки учесници погреба који носе сандук, или запрега са сандуком, а потом по блискости ближи и даљи сродници и на крају пријатељи и комшије. Сродници умрлог су носили јасна обележја жалости. Поворка се кретала уз застанак на раскршћима где се жалило за покојником или свирала погребна музика.

Тек по одласку поворке, кућа је могла да се помете и зато је у кући остајала нека од жена. Превртане су клупе и столице које су биле у додиру са ковчегом да не би умро још неко из куће и просипана је сва вода која се затекла у кући.

На кућама које су у близини пута којим пролази погребна поворка, врата и прозори су затварани. Будући да душа у тим тренуцима још лута овим светом, посећујући разна, најчешће себи драга места, веровало се да у тренутку проласка поворке поред куће не

[33] Некада се тежило да се леш што пре укони из куће, наравно, поштујући све прописане обичаје. Законом о уређењу санитетске струке и очувању народног здравља из 1881. године забрањено је сахрањивање пре истека 24 часа а сличних докумената ниже правне снаге било је и раније.

[34] Крст се китио босиљком који је, као биљка коју народно веровање повезује са људском душом, имао значајну улогу у култу мртвих, као и у народној религијској пракси у целини (Бандић, 2004, 57–59).

ваља спавати, да у тело спавача не би ушла душа покојника. Поред тога, веровало се да она може да се настани и у води, која је због тога просипана из свих судова.

Гроб је копан на сам дан сахране. Веровало се да није добро да преноћи отворен да се у њега не би уселила нека несмирена душа. Копача гроба је, као и помагача у кући, морао бити непаран број. Пре копања место је било очишћено, окађено и прекрштено просипањем вина. На тај начин гроб је био осигуран од евентуалног присуства злих сила.

Пред сам укоп покојнику су развезивани руке, ноге и вилица. Након што би се над телом очитала молитва, оно се кадило тамјаном и преливало уљем и вином.[35] Учесници погреба би се опраштали од покојника целивајући га након чега би затворен сандук био спуштен у раку. Присутни би на спуштени сандук бацали по грумен, како би покојнику била „лака земља“.[36] Затим су посуде употребљене за уље и вино разбијане, након чега се приступало затрпавању гроба. Ако су у кратком временском периоду из исте породице умрла два члана у раку се бацала живинска глава или жива кокошка да би се живот неког од укућана откупио смрћу животиње. Након укопа, а пре одласка са гробља, учесници су се за покој душе умрлог служили ракијом, хлебом и медом (Зечевић, 2007, 41, 45, 54–55, 58–59, 66–67).

За повратак са гробља, како наводи Зечевић, није коришћен правац кретања погребне поворке. По повратку са гробља извођене су лустративне радње путем прања руку водом и очишћења жаром а просторије су шкропљене светом водом и кађене да би касније биле кречене.

Завршни чин обреда сахране је оброк намењен покојнику који се назива даћа а на који се позивају сви учесници сахране. На трпези је обавезно уз запаљену свећу морало бити вина и кољива а служио се непаран број јела.[37] За столом се остављало празно место за покојника а могла се поставити његова капа или комад одеће. Веровало се да

[35] У народној религији Срба вино се сматра даровном жртвом покојнику и његова функција је иста у свим фазама погребног обреда (Кулишић, 1970, 70) док тамјан има апотропејско дејство (Петровић, 1970, 163).

[36] Посредством грумена земље учесници погреба су симболично разрешавали спорове које су имали са умрлим (Ђаповић, 1994, 199).

[37] Строго се водило рачуна да јела буду посна ако је време поста (Ћурчић, 1991, 33).

душа покојника присуствује обеду прихватајући понуде у храни и пићу.[38] Да би душа могла да прими понуђено, било је неопходно изговорити магијску формулу, као што је: „Бог да прости".

Након сахране приступало се проветравању, чишћењу и кречењу просторија. Слама и лежај које је користио покојник су спаљивани. Одећа и постељина умрлог се прала, а након неког времена поклањала сиромашнима. Средства која су употребљавана приликом купања и уређивања покојника сматрана су нечистим и бацана су. Вреднији предмети и алатке који су коришћени за потребе сахране неко време нису коришћени док су мање вредне ствари уништаване. Нечистим су сматрани и ангажовани људи али је њихова нечистоћа, како се веровало, временом пролазила сама од себе.

Ако је смрт наступила у туђини или се, из било ког разлога. није могло доћи до тела настрадалог, прибегавало се симболичној сахрани неког предмета или делова одеће који су му припадали а помени су организовани по уобичајеној динамици. У неким деловима Србије над празним гробом је подизан споменик. Они који су погинули од грома или су се удавили нерадо су сахрањивани на гробљима јер су сматрани опасним. Постојао је обичај да им се, независно од гробног места, подигне спомен-обележје тамо где су страдали или где је вода избацила тело То обележје је називано белег или мрамор (Зечевић, 2007, 20, 25, 61–63, 71, 75).

3.1.5 Жаљење и сећање кроз симболичку размену

Како објашњава Зечевић, родбина покојника се до годишњице смрти, зависно од степена сродства, морала придржавати одређених правила. У време жалости, која је за најближе сроднике траје до годину дана, избегавало се ведро расположење, скупови који такво понашање подстичу, нису се склапали бракови. Најближи сродници се до истека четрдесет дана или бар до истека прве суботе нису шишали ни бријали а током периода жалости носила се црна одећа. Измењен изглед служио је томе да завара злонамерног духа у намери да омета живе. Поворке какве су додоле, лазарице или коледари, које су карактеристичне по весељу и разузданости, нису прилазиле кућама ожалошћених. Да би се домаћинство јасно означило, на улазну страну куће стављао се црни барјак или комад црног платна.

[38] Увече, у соби у којој је покојник умро остављало се мало хране и воде јер се веровало да душа долази ноћу по намењене понуде (Ћурчић, 1991, 34).

.

Осим интимног жаљења покојника, те обичаја везаних за одевање и понашање, сродници су били у обавези да извршавају одређене обредне радње чији је циљ био да обезбеде повољну посмртну егзистенцију душе и отклоне могућности за њено нежељено деловање према живима. Веровало се да је души потребно годину дана да се дефинитивно смири и снађе на оном свету. До тог тренутка се одржавао контакт душе са овим светом путем посета гробном месту поводом одређених дана у години, већих празника и крсне славе. Од обреда који су се састојали у обилажењу гробног места, најважнији су помени током прве суботе после сахране, на четрдесет дана, пола године и на годину дана од смрти. Ови дани су представљали етапе на путу покојникове душе са овог на онај свет. Нарочито критичан период за судбину душе је био првих четрдесет дана. То је било време у којем она није у стању да се потпуно одвоји од тела јер се оно још није распало. У том периоду су нарочито важни поступци живих у корист душе умрлог. На гроб су се носиле панаија, храна, ракија, свећа и кадионица. Гроб се унакрсно поливао вином и кадио након чега би сви који су дошли на гробље љубили крст поздрављајући се са покојником и палили свеће. Уз магијске формуле јело се служило присутнима, пролазницима и остављало на гробу. Након повратка са гробља вршила се лустрација водом. Обредне радње приликом посете гробљу су исте као и иначе али је послужење богатије укључујући неке врсте култних хлебова. Гозбе које су на ове дане организоване после посете гробу, обављане су по моделу даће на дан сахране. На ове помене се није позивао нико ко није већ био на сахрани па се тако круг учесника није ширио. Овим ритуалним радњама се чинило све што је у моћи живих за душу преминулог. Као и на даћи после сахране, остављано је слободно место за оног коме је гозба намењена. За столом је морала горети свећа којом је покојнику упућивана светлост. Овом приликом није ваљало терати незване госте јер се веровало да се покојник у лику неког другог може појавити на гозби која му је намењена.

Завршни годишњи помен[39] се давао у суботу уочи годишњице смрти и, поред осталих обавеза, подразумевао је и завршни чин у виду подизања споменика на гробу, чиме је покојникова вечна кућа коначно уређивана. Споменици су садржали различите орнаменте са симболима који указују на обнављање живота.

[39] У контексту могућности да се ова врста помена појединцу приређује током седам година Зечевић наводи веровање да је то „максимално време боравка душе у чистилишту где се чистила и испаштала, да би најзад, очишћена приспела у своје стално боравиште у свету вечности“ (Зечевић, 2007, 74).

Од истека годину дана и подизања споменика покојник је мењао статус и прелазио је из групе покојника у групу раније преминулих, сахрањених, ожалењих и после неког времена персонално заборављених предака. Пажња која је од тада указивана њему била је део обреда посвећеног свим мртвим сродницима који се, како у прошлости, тако и данас зове задушнице. Тих дана живи су се сећали свих знаних и незнаних предака приређујући им гозбе и понуде у јелу и пићу. Задушнице се организују, увек суботом, четири пута годишње: Зимске задушнице пред Велики пост, Духовске задушнице, које су увек у пролеће јер су везане за покретне празнике Васкрс и Духове, Михољске у првој половини октобра и Митровске у суботу пре Митровдана, који се обележава осмог новембра.[40] Субота се сматра даном посвећеном мртвима.[41] Функција ових ритуала је да се придобије наклоност предака тако што им се повремено обезбеђују светлост, топлота, храна и пиће, а они заузврат могу да обезбеде добар род стоке и усева. На гробље су се овом приликом износили храна и пиће, као и приликом других помена, који су уз магијске формуле дељени присутнима али и размењивани међу различитим породицама на истом гробљу. Храна је дељена сиромашнима и непознатима који би се затекли на гробљу. Припремљена храна увек је обухватала мале обредне хлебове намењене мушким односно женским покојницима. Најактивније у овом ритуалу су жене, којима је код Срба препуштено неговање култа мртвих. Храна и пиће служили би се и кући уз паљење свећа јер се веровало да душе посећују свој дом на те дане. Пошто су задушнице обележаване у свим породицама, цело село било је истовремено активно у размени хране и пића намењених прецима. Током задушница свештеник би кадио гробове а у месној цркви би служио парастос свим умрлим становницима места. Осим на задушнице, пажња прецима је поклањана и поводом неких важнијих годишњих празника као што су покладе, Велики четвртак, Бадњи дан и Духови (Зечевић, 2007, 66–70, 73–92).

[40] Постоји још и низ посебних помена који су намењени само појединим категоријама или групама покојника.

[41] У неким крајевима насељеним Србима део обреда на гробљу обављан је и петком, што је из практичних разлога касније померено на суботу (Живковић, 1984, 101–106).

3.2. Веровање и ритуална пракса везани за смрт у Српској православној цркви

3.2.1 Осврт на учење о смрти у старозаветним и новозаветним текстовима

Аутори старозаветних књига смрт су, у биолошком смислу, схватали као крај живота. После смрти нема ничега и човек губи сваки контакт како са светом око себе тако и са Богом, о чему најбоље сведоче псалми (Библија: *Свето писмо Старог и Новог завета*, 2008; Пс 6:5; Пс 88:11–13). Такав поглед на смрт условио је да се наде полажу превасходно у овоземаљски живот. У старијим старозаветним књигама не говори се о судбини душе после смрти нити о неком виду награде или казне за дела учињена током живота. Награда и казна за начин живота су појединцу припадали још током живота. Награда за праведан живот на овом свету може се само у њему и очитовати и то у виду материјалног богатства, бројног потомства, друштвеног положаја, доброг здравља и дугог живота (Hulin, 1989, 201), а уколико би човекова судбина била другачија то би био разлог за жалост.

О судбини душа, за које се шкрто али ипак тврдило да постоје, у старозаветним текстовима није речено много. Место у ком су сабране душе умрлих означено је речју шеол[42]. То је мрачно и безлично место без назнака о икаквој мисаоној активности душа које у њему бораве.[43] За овакво стање се користе и изрази пропаст, заборав и гроб. Будући да се ништавило смрти није могло другачије представити, од њега је начињено мрачно и празно место (Hulin, 1989, 199–201). Сахрањивање мртвих у земљу као јеврејски обичај утицало је да се и свет мртвих душа смести у земљу, односно подземље (Туралија, 2024, 359). У том смислу је јеврејски шеол налик грчком Хаду.

Сама смрт, колико год била непојмљива и бесадржајна, није сама по себи сматрана злом јер добро и зло имају смисла само као категорије света живих. Проблематичним се могао сматрати „силазак живих у шеол“, што се односило на оне који би одбацили

[42] Не може се говорити о неком једнодушно прихваћеном значењу саме речи шеол. У различитим преводима старозаветних текстова шеол је замењен речима за подземни свет, подземље, место духова, место мртвих, краљевство сена. Једно тумачење је да етимолошки шеол упућује на дозивање или мамљење, при чему је оно што човека дозива односно мами управо његова смрт (Туралија, 2024, 362).

[43] Примери из којих се види да је нека комуникација са душама умрлих ипак могућа, као што су Саулово призивање Самуила (1 Сам 28:12–19) и јављање Мојсија и Илије на Тавору, које је описано у јеванђељима (Мт 17:3; Мк 9:4; Лк 9:30), према учењу Цркве изузетне су појаве које треба да јасно покажу, прва Саулов отклон од Бога а друга да је Христ Бог не само живих него и мртвих (Павле, 2023, I, 95–96).

Божје заповести те су у том контексту били мање живи него што је праведни и правоверни остатак заједнице (Бр 16:29–35).

Новији старозаветни текстови наглашавајући идеју Божје праведности покушавају да одговоре на питање хоће ли и праведни и неправедни једнако скончати или је божанска реч последња која о томе одлучује (Мршић Фелбар, 2021, 138). Не постоји недвосмислен основ за поделу умрлих према њиховим животним делима, мада се на више места посебна пажња посвећује како етичком проблему среће неправедних тако и паду насилника, пре свега непријатеља Израела, у шеол и њиховом незавидном положају. Књиге различите старости нудиле су различита решења за овај проблем (Проп 9:2–6; Ис 26:10–21). Историјске околности које су обиловале месијанским надама, страдањем, праведницима и издајницима створиле су као прихватљив одговор идеју васкрсења мртвих и њихову поделу на праведнике и грешнике (Hulin, 1989, 207). Први пут се ова мисао јавља у књизи пророка Данила која је написана око 165. године п. н. е., мада без наговештаја о томе у чему се састоји награда изабраних и несрећа проклетих (Дан 12:1–3).

Хебрејска традиција из времена настанка библијских текстова није знала за могућност новог живота душа независно од њихових тела већ је њихово оживљавање везивала за телесно васкрсење (Јов 19:25–27; Ис 26:19; Јез 37:1–14). У таквој интерпретацији смрти и новог живота нема места учењу о реинкарнацији[44].

У јеванђељима самом Христу се приписују речи да Бог није Бог мртвих него Бог живих (Мт 22:32; Мк 12:27) или прецизније да Бог није Бог мртвих него живих јер су у њему сви живи (Лк 20:38). Душа не бива смрћу уништена са телом него преживљава као бесмртна (Мк 5:41–42; Лк 7:11–15 и 8:49–56). У Новом завету смрт се, између осталог, назива спавањем (Мт 9:24; Мк 5:39; Лк 8:52; Јн 11:11–14), чиме се указује на непропадљивост душе. Описивање конкретних случајева враћања умрлих у живот у Новом завету, које се своди на оживљавање тек умрлих и још несахрањених, са изузетком Лазара, кога Христ враћа у живот након што је био мртав четири дана а тело већ било положено у затворену гробницу (Јв 11:38–44), у функцији је указивања на Христове натчовечанске моћи али и на бесмртност душе.

Прича о Лазару и богаташу, према хришћанском веровању, потврђује бесмртност душе

[44] Идеја о реинкарнацији у јудаизму се појавила тек у осмом веку после Христа (Курајев, 2009, 191).

која након смрти тела бива пренета у духовну област у којој има третман у складу са начином живота (Лк 16:22). Душе грешника који се искрено покају заслужиће рај (Лк 23:40–43). На овај начин описане душе су и након смрти свесне, имају чула, сећања, мишљење и осећања (Лк 16:23–27).

Новозаветне књиге које описују деловање апостола након Христове смрти и васкрсења указују на јасно веровање да душе одлазе у неку другу реалност (1 Пт 3:18–19). Душе које без тела настањују реалност која за праведне и оне који верују није ад, бораве тамо где је и сам Христ након васкрсења (Дел 7:59; 2 Кор 5:1–10).

И у књигама које су настале након јеванђеља исказује се веровање да душе поседују свест, сећање, мишљење и осећање (Отк 6:9–11 и 14:13). Душе умрлих, према новозаветним писцима, постоје у неземаљској реалности способне да чују проповед, прихвате је или одбаце (1 Пт 3:19 и 4:6). Оне чекају свеопште васкрсење (Јн 5:24–29) након кога ће свима, од Христа као судије бити суђено у складу са њиховим земаљским делима (Мт 25:31–46). а васкрсли неће бити земаљске природе већ попут анђела (Мк 12:25).

Место у коме бораве у загробном животу душе праведника названо је или описано у Новом завету: рај (Лк 23:43), царство Божје (Мт 6:33; 1 Кор 15:50), наручје Аврамово (Лк 16:23), небески Јерусалим (Јев 12:22) и нови Јерусалим (Отк 21:2). Са друге стране, место у које одлазе грешне душе се назива: ад[45] (Дел 2:27; Лк 10:15) пакао (Мт 5:22; Мк 9:43; Лк 12:5 и 16:23), тамница духова (1 Пт 3:19), бездан (Лк 8:31), вечна мука (Мт 25:46).

Према тумачењу Цркве, речи "Царство Божје не долази на видљив начин, нити ће се рећи ево га овде, или ено га онде, јер гле, Царство Божје унутра је у вама“ (Лк 17:20–21) значе да рај и пакао нису места у физичком смислу већ су то стања душе, с обзиром на њену блискост божанским вредностима. У истом духовном смислу тумаче се речи "Ви сте одоздо, ја сам одозго” (Јв 8:23), као и оне о седењу Богу са десне стране (Пс 110:1; Мт 22:44). Будући бестелесан, Бог не може бити ни горе ни доле нити имати леву и десну страну. Отуда овакве квалификације значе да је Христ једнак Оцу, да је вредносно и морално узвишен, одвојен од сваког зла, греха и моралне нечистоће, тим

[45] αδης, од είδος - место лишено светлости, мрачно, место у коме се не види.

пре што и он сам праведнике сврстава на десну страну од себе а грешнике на леву (Мт 25:33).

Новозаветни списи не дају аргументе за веровање у преегзистенцију душа, нити у то да оне након смрти тела чекају васкрсење у стању дуготрајног сна или несвести. Такође, нема утемељења ни за веровање у сеобу душе у неко друго тело након смрти. Новозаветна визија васкрсења не може се изједначити са реинкарнацијом, будући да је то јединствен догађај који се још није десио, а када се деси, обухватиће и мртва тела и одиграће се само једном.

3.2.2 Тумачење смрти у православној теологији

Смрћу се, у православљу, назива раздвајање душе од тела, које се сматра привременим. Тада тело губи животворну силу и препуштено је распадању, а душа остаје да живи бестелесно (Поповић, 2004, 707). Смрт је једини начин раздвајања бесмртне душе од пропадљивог тела.

Након раздвајања душе од тела, према учењу православне цркве, одвија се посебан суд (Јев 9:27), који претходи оном који ће уследити са другим Христовим доласком. Каква је судбина душе након смрти и у чему се састоји суд којем су подвргнуте све душе мртвих пре свеопштег суда? Сам начин на који се обавља посебни суд, према учењу православне цркве, није свима познат и доступан.

Православна црква се у интерпретацији смрти и судбине душе након ње, осим на библијске текстове, ослања и на описе судбине душе који су плод визија појединаца који данас у православној цркви имају светачки статус. Учење о ваздушним митарствима[46], које описује пут душе након смрти, среће се први пут код Атанасија Александријског 365. године у „Житију светог Антонија Великог“ (Поповић, 1991, 169–178). Нешто млађи је спис „Беседа о исходу душе и о страшном суду“ Кирила Александријског (2009, 74–84), а најдетаљније изложено учење о митарствима налази се у „Житију преподобног Василија Новог", чији део је виђење Блажене Теодоре (Поповић, 1973, 490–522). Учења о митарствима су опис свођења рачуна после смрти с обзиром на грехе током живота. Путем ових текстова донекле се може описати садржај посебног суда. Веровање у митарства није настало као део народне религије већ се

[46] У време које се везује за појаву и деловање Исуса Христа, митари су били сакупљачи пореза. Они су обављајући свој посао примењивали сва средства и важили су за добро информисане људе.

јавило унутар свештеничких и монашких кругова и интегрисано је у црквено учење. Иако никада није дефинисано као догмат, учење о ваздушним митарствима може се сврстати у предање православне побожности (Роуз, 2011, 314–315). У православним црквама, нарочито у руској и српској, ово учење се среће у житијима светих и у богослужбеним књигама. Више молитвених песама које су део Великог требника садрже молбе за помоћ души умрлог приликом кретања кроз митарства (Поповић, 1993, 128–138).

Према визији Блажене Теодоре, на коју се, у Догматици православне цркве, обрађујући тему митарстава, фокусира Јустин Поповић, душа се креће небом у пратњи анђела а на том путу бива заустављена од „ваздушних духова“, који на препрекама, митарствима, истражују њене грехе почињене током живота. Митарства дакле постоје ради оних који се нису усавршили у врлини. Осим негативних сила, душу на путу за небо сусрећу и анђели који наводе њена добра дела. Ипак, душа се приликом сусрета са демонима не може ослонити ни на чију помоћ већ само на сопствене моралне врлине и покајање током живота. Сваком од двадесет нивоа митарстава одговара појединa врста греха: празнословље, лажи, клевете, стомакоугађање, лењост, крађа, сребролубље и тврдичлук, камата и зеленашење, неправда, завист, гордост, гнев и јарост, злопамћење, убиства, љутња, затим чарање, бајање, тровање и призивање ђавола, блуд, прељуба, содомија, и на крају јерес и немилосрђе. Карактер мука кроз које душа пролази је људима непознат јер одговара поретку загробног постојања и није их могуће замислити осим у односу са човекову чулну природу. Митарства се завршавају или безбедним проласком душе поред мноштва демона или тако што она бива принуђена да им се преда. Након што прође сва митарства, душа бива изведена пред „престо Божји“ после чега бива упућена да види све „обитељи светих“ и муке грешних. На крају, након четрдесет дана од смрти добија место спокоја (Поповић, 1973, 490–522). Кроз митарства „души постаје јасно њено морално стање и вредност“ (Тихомиров, 2009, 181).

Према спису Светог Макарија Александријског „Реч о исходу душе праведних и грешних“, чији део чини завршни текст Великог требника, душа током прва два дана након смрти још увек борави на земљи посећујући за њу важна места. Трећег дана се на заповест Христа узноси на небо и поклања се Богу подражавајући на тај начин васкрсење. То је разлог зашто се умрли трећег дана по смрти помиње у молитвама и због чега се посећује његово гробно место. Нарочито помињање преминулих у цркви

деветог дана од смрти повезано је са тим што се тог дана, након шестодневног приказивања раја, поново поклања пред Богом. Након тога душа тридесет дана упознаје ужасе пакла, а потом, четрдесетог дана, поново излази пред Бога и одређује јој се место где ће чекати васкрсење и страшни суд. У овоме је за Цркву смисао четрдесетодневног помена (Поповић, 1993, 560–561). У контексту учења о митарствима не постоји објашњење смисла полугодишњег и годишњег помена.

На овако описаном првом, односно посебном суду се одређује судбина душе до коначног суда а на основу грехова односно добрих дела учињених током живота. Према учењу православне цркве, душе, у статусу који им буде додељен на посебном суду, осећају предукус блаженства уколико су избегле препреке пред које их стављају демони, док грешници у извесној мери доживљавају патњу која их очекује (Каварнос, 2011, 19–22). Степени блаженства и мучења душа у загробном животу различити су и многобројни (Поповић, 2004, 728).

У овом стању, које није трајно, душе остају до страшног суда. До тада се њихов статус може променити молитвама и спомињањем на литургији (Јован Шангајски, 2009, 148). Православна црква учи да је могућа промена у оквиру привременог стања и то набоље. Душа у загробном животу ипак не може да потпуно измени себе и почне нови живот који би се сасвим разликовао од њеног живота на земљи због тога што јој у загробном животу недостаје тело које је неодвојив део човечје личности за њено потпуно самостално опредељење и делатност, и зато што јој недостају земаљски услови и средства спасења. „У загробном животу покајање је немогуће, јер тамо дозрева оно што је на земљи почето, и у правцу у коме је почето“ (Поповић, 2004, 727–728).

Сећање, самосвест, мишљење и осећања које душе имају у привременом стању су јаснији него током живота, будући да су ослобођена терета тела. У том свету душе људи су у стању да једна другу препознају (Јован Шангајски, 2009, 20).

Између светих и живих не може бити никаквог општења ни природног ни спиритуалног. Ипак постоји могућност да се живи молитвама обраћају изабранима од Цркве а у православим црквама се верује се да они могу да им помогну (Десеј, 2009, 49). Душама покојника живи се могу обраћати тражећи од њих молитве којима би се пред Богом заузели за живе (Бакојанис, 2009, 227). Док у рају постоји могућност да душе једна другу препознају и опште међусобно, у паклу, у коме нема љубави, нема ни препознавања ни комуникације. Кажњени нису достојни да виде праведника али

праведници могу да виде кажњене и увере се да су праведно кажњени што код њих не изазива узнемирење него осећај правде.

Бог може бити милостив према неким душама због молитви праведника. Он, према црквеном учењу, жели спасење људи, због чега је и преузео њихове грехе на себе и био разапет. Молитве за мртве су делотворније од оних за живе јер живи још увек имају слободну вољу и могу бирати своје поступке што није случај са душама мртвих (Бакојанис, 2009, 230–233).

Васкрсење мртвих сматра се васкрсењем тела јер су, према веровању Цркве, душе бесмртне. То је поновно сједињење васкрслог тела са душом. Иако то човеку изгледа немогуће, Црква верује да је за Бога могуће да васкрсне распаднута тела. „Кад делује Божја сила онда за питање 'како' нема места“ (Јован Златоусти, 2009, 168). За Цркву доказ те могућности је васкрсење Христа који сам васкрсава мртве да би показао какво ће бити васкрсење. У Цркви нема места за сумњу да је васкрсење тела могуће (Јустин Филозоф, 2009, 65–66). Након сједињења душа са телима васкрсли ће бити упућени на страшни суд где ће се раздвојити грешници од оних који то нису (Поповић, 1978, 891–894).

Према учењу Цркве, карактер живота после свеопштег васкрсења ће бити потпуно измењен. Пошто у будућем животу неће постојати време, сви ће, и деца и бебе и људи, бити истог узраста јер ће бити без узраста, будући да неће бити времена и простора. Предност деце у замишљеној новој стварности биће у томе што су умрла без греха, сачувавши духовни потенцијал који ће се развити у другом животу, због чега их Црква назива блаженима. Слично је и са умоболнима јер њихов недостатак неће бити релевантан у другом животу будући да је земаљске природе. Права истина о оностраном животу се може, међутим открити тек по ступању у њега а до тада се може само наслућивати (Четвериков, 2011, 8–15). Васкрсла тела ће бити духовна и непропадљива и неће зависити од околности овог света, и као таква, биће ослобођена телесних потреба. Та тела неће имати потребе за храном (1 Кор 6:13), моћи ће тренутно прелазити велике даљине и превазилазити препреке (Фил 3:21). Тела грешника ће такође бити духовна и бесмртна али таква да могу подносити муке којима ће бити изложена. Ова промена карактера је нужна јер распадљива тела оваква каква сада знамо не могу постојати у свету који ће доћи након свеопштег васкрсења (1 Кор 15:50).

3.2.3 Религијска пракса Српске православне цркве везана за смрт и мртве

Православна религијска пракса везана за смрт и мртве обухвата претпогребне радње, погреб и бригу о дужи умрлог. Ангажовање Цркве одвија се у оквиру служби које могу бити опште или заједничке и посебне, односно приватне. Јавне, свима доступне, службе које се служе у храмовима називају се богослужења и могу бити дневна, седмична или годишња. Њима припада литургија. Свештенодејства и молитвословља, или краће обреди, обављају се по потреби или захтеву једног или више верника, у време које је одређено конкретним околностима и животним потребама. У обреде који се односе на мртве спадају молитве, опела, помени, парастоси и освећења.

Претпогребне радње подразумевају исповест и причешће умирућег човека, што подразумева учешће свештеника, и паљење свеће која се поставља изнад главе покојника одмах по тренутку смрти.

У савременој Србији погреб је чин који је регулисан законом а на локалном нивоу прецизиран и документима који регулишшу рад гробља.[47] Цркве и верске заједнице имају утицај на део праксе који се тиче верског чина посвећеног лицу које се сахрањује. У том смислу Српска православна црква, иако не одобрава поједине поступке, нема утицај на садржаје погребне праксе који нису религијског карактера. Своје поступање је у одређеној мери прилагодила републичким и градским прописима и духу времена постављајући се компромисно у неким ситуацијама чији садржај није директно супротан православној догми и канону. Оно што се данас назива сахрана по православном обреду садржи и елементе који нису верског карактера и које православна црквена традиција не познаје. Делови погреба који су организовани онако како то захтева Српска православна црква су они који подразумевају директно активно учешће свештеника. То је у првом реду опело[48], које се обавља у гробљанској капели или у кући пре формирања погребне поворке а представља молитву за покојника. Опело се састоји од појединих елемената литургије и јутарње службе а представља замену за литургију. Инсистира се, том приликом, на присуству хришћанских симбола:

[47] У Србији су тренутно на снази три закона којима је регулисана погребна пракса: Закон о сахрањивању и гробљима, чији већи део текста датира још из 1977. године, Закон о јавном здрављу из 2015. године и Закон о комуналним делатностима из 2011. године. На нивоу Града Београда, рад гробаља и послови у вези са сахрањивањем регулисани су Одлуком о уређивању и одржавању гробља и сахрањивању.

[48] У Српској православној цркви постоји неколико различитих врста опела, чији садржај варира у зависности од тога да ли се чин служи монаху, свештенику, лаику, детету, или пак особи која је преминула на Васкрс, односно током Страсне седмице (Поповић, 1993, 141–224).

мање посуде куваног жита у којој гори свећа[49], вина, посуде са јелејем – измешаним вином и уљем. На крају опела свештеник вином прелива жито[50] а јелејем, које по православном тумачењу, представља успомену на свету тајну јелеосвећења[51], прелива тело покојника. Тело се кади и целива, што представља начин на који му Црква исказује поштовање, будући да је оно учествовало у врлини (Бакојанис, 2009, 213).

Потом се формира погребна поворка, коју предводи особа са крстом, док се поред ње креће пратилац који носи остале хришћанске симболе присутне на сахрани. Свештеник је, као део спровода, позициониран иза крста, а испред ковчега. На гробном месту обавља се кратак помен преминулом. Тело се полаже у гроб тако да је окренуто према истоку, након чега се по њему крстолико излива остатак јелеја, чиме се ангажовање свештеника на погребу завршава.

Начелан став Српске православне цркве је да мртве треба сахрањивати. Негативан однос према пракси кремације није заснован на догматским разлозима будући да кремација као техника нема негативне последице по душу и тело умрлог. Став Цркве је да кремација не може спречити васкрсење. Негативан став следи из жеље да се направи отклон од незнабожачког варварства које се између осталог карактерисало спаљивањем, али и модерног злочина нацизма и његових савезника (Павле, 2023, II, 133).[52]

Учешће свештеника у погребним радњама за кремиране може одобрити надлежни епископ само ако је покојник спаљен вољом родбине или других лица или услед неких

[49] Свећа и њена светлост, према православном учењу, симболизују Христа, који је истинска светлост и који осветљава пут души сваког човека који у њега верује.

[50] Кувану пшеницу или кољиво, Српска православна црква симболички везује за Христове речи да посејано зрно пшенице, кад проклија, донесе многоструки плод. Приказује, дакле, смртност тела и живот бесмртне душе. Вино, којим се кољиво прелива, симболизује Божју милост, којом се залечују ране греха, чиме се у симболици Цркве везује за библијску причу о добром Самаријанину који је вином опрао ране разбојника (Лк 10:33).

[51] Јелеосвећење је једна од седам Светих тајни у православљу. У Цркви је установљена на основу Христових речи упућених ученицима: „Болесне исцељујте, губаве чистите...“ (Мт 10:8), као и речи апостола Јакова: „Болује ли ко међу вама? Нека дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши га уљем у име Господње. И молитва вере ће спасити болесника, и подигнуће га Господ; и ако је грехе учинио, опростиће му се“ (Јак 5:14–15). Главни део ове Свете тајне чини помазање. Самртник се, уз прописане молитве, помазује претходно припремљеним уљем – јелејем – чиме се призива благодат Божја која исцељује душевне и телесне немоћи и доноси опроштај грехова. Поред јелеосвећења, потребно је да се умирући исповеди и причести.

[52] Одлуком из 1928. године дефинисан је и образложен негативан став Српске православне цркве према кремацији, као и забрана учешћа свештенства, како при самом спаљивању, тако и на сахрани посмртних остатака. Истоветан став поновљен је 1953. и 1967. године.

искључивих прилика. Тада се опело може одржати у дому, на гробљу, у капели, на месту где је урна постављена, али не и у крематоријуму. То је услов да се касније могу вршити помени и парастоси на прописане дане, на задушнице и да се покојник може се помињати на литургијама. Ако је спаљен по својој вољи ништа од наведеног му не припада (Павле, 2007, II, 135). Од овог става се у пракси одступа без јавно доступног образложења.

Ништа од обредних радњи које треба да изврши свештеник Српска православна црква не одобрава некрштенима, онима који су се одрекли вере, који су у јереси или расколу, који су свесно починили самоубиство, који су „учинили тешке грехе оставши до смрти у непокајању“ (Павле, II, 2023, 103). У случајевима кад починилац самоубиства није био свестан тежине греха услед непознавања вере, услед тога што га други нису поучили вери или је „био ван себе“, виша црквена власт може дозволити накнадно опело, у присуству најуже родбине (Павле, II, 2023, 89).[53]

Црква верује да душама, док у привременом стању након посебног суда чекају коначни суд, могу користити молитве, помени, парастоси, доброчинства живих у спомен умрлих, паљење кандила и свећа, а изнад свега литургије. [54] Ипак, било би неодговорно тврдити да ће оне на неки од наведених начина безусловно бити спашене. Религиозно-морално стање душа не мења се коренито у загробном животу. Уколико би га Бог суштински изменио, учинио би насиље над неприкосновеношћу слободе људске душе и уништио оно што личност чини личношћу (Поповић, 1978, 815–820). Постоји и нарочита молитва за оне који се налазе у аду, а која се чита на дан Силаска Светог духа на апостоле. Овај црквени празник, код нас познат као Тројичиндан, Духови или Педесетница, прославља се седме недеље након Васкрса.

Помени који се организују три, односно седам дана након сахране,[55] обављају се уз претходно наведене свеће, вино и жито, а свештеник овај чин врши на гробном месту.

[53] Поједини случајеви самоубиства или колективног самоубиства, учињени услед посебно тешких околности, у Српској православној цркви се тумаче као мучeништво и према тим случајевима се исказује посебно поштовање.

[54] Обичај помена умрлим се среће још у старозаветним списима (2 Мак 12:43), а у хришћанској цркви је присутан од апостолског времена. Постоје и нарочити помени који се зову свеопшта опела која се односе како на оне који су испраћени по хришћанском обичају тако и на оне који због изненадне смрти нису молитвама испраћени у загробни живот (Теофан Затворник, 2009, 160).

[55] Недоумице и разлике кад је у питању одређивање тачног дана ових помена зависе од наслеђених локалних обичаја, али и разлика у тумачењу почетног дана у односу на који се организују каснији

Поводом четрдесет дана од смрти, што се сматра најважнијим даном који се посвећује умрлом, парастос се обавља тачно на тај дан, док се каснији помени обављају у суботу која претходи полугодишњици односно годишњици смрти. Субота је дан који је Црква посветила мртвима, када се посебно моли за покој њихових душа. За ангажовање свештеника потребни су кувано жито, вино и свећа. Носе се кадионица и тамјан да би се окадио гроб. Свештеник се позива да одслужи парастос на гробу, мада је жито могуће однети и у цркву, како би се овај обред обавио над њим. Након тога, родбина посећује гробно место, прелива га вином, а присутни се послужују освештаним кољивом.

Будући да Црква дан смрти хришћанина сматра даном његовог рођења за нови живот, у оквиру црквене праксе обележавају се и годишњице смрти. Том приликом се упућују молитве Богу да буде милостив према души преминулог (Дјаченко, 2009, 453).

Црква има установљене дане у којима се служе помени за све упокојене, а то су задушне суботе, односно задушнице. У овој области нема разлике између традиционалне народне праксе и црквеног календара. Истој сврси служи и Побусани понедељак, први понедељак након Васкрса. Црквени обред подразумева освећење жита, паљење свећа и службу за све умрле која се држи у цркви и на гробљу.

Мртвима је, независно од прописаних дана, могуће намењивати молитве на свакој литургији, у делу који се назива проскомидија.[56] У сврху спомињања на црквеној

помени – дана смрти или дана сахране. Пошто је породица та која организује помен, позива родбину и свештеника, његов став о дану за одржавање помена није увек одлучујући.

[56] Од користи може бити навођење неколико важнијих разлика у пракси између Српске православне цркве и Католичке цркве. Ритуална пракса у Католичкој цркви је дефинисала Римским мисалом који је претрпео промене након Другог ватиканског сабора 1962-1965. године (*Римски мисал*, 2004). Обред сахране је ослобођен присуства неких од хришћанских симбола јер мртвом телу не следује ништа од Светих тајни па ни јелеосвећење, односно помазање у оквиру њега. У оквиру испраћаја покојника, свештеник има улогу проповедника и говорника јер је прописана Служба речи у оквиру које се читају и тумаче делови Светог писма. Православни обреди опело, парастос и помен у Католичкој цркви имају еквивалент у миси задушници, која се служи у цркви непосредно пре или после сахране, али и након тога на захтев породице. Дозвољена је и за оне који су кремирани, осим ако је то учињено са циљем одрицања од вере. Будући да је миса задушница једини начин учешћа свештеника у поменима, место ангажовања свештеника је начелно месна црква, а не гробље или гробно место. Не постоји обавеза посебних помена унутар годишњег циклуса, што не спречава породице умрлих да захтевају мису и посећују гробна места у одређене дане сходно обичајима. Еквивалент православним задушницама је један дан у години – 2. новембар, Спомен свих верних мртвих. Миса се може, на захтев породице, одржати било који дан у току године, како прве тако и наредних, осим на дане заповедних празника и недељом. Сам садржај мисе је у неким деловима подложан промени, зависно од околности а она може из практичних разлога бити обједињена за више покојника. Католичка црква подстиче вернике на причест приликом учешћа у миси задушници.

служби, у цркву може да се донесе читуља, односно списак свих предака који се чува у породици уз стално допуњавање. Традиција састављања ових пописа у директној је вези са богослужбеним црквеним књигама, поменицима, у које су још од средњег века бележена имена српских средњовековних владара, највиших црквених архијереја, монаха и монахиња као и „простих" мирјана. Ове књиге су могле обухватити период и од неколико векова, а служиле су управо за помињање мртвих на литургији и у оквиру црквене службе поводом дана који су њима посвећени (Нишкановић, 2002, 355–356).

3.3. Трансформација религијске погребне и комеморативне праксе: од Хатишерифа до слома социјалистичког система

3.3.1 Миграције: Оквир за друштвене промене

Пре него што пређемо на излагање резултата истраживања о односу православних верника према смрти у савременој Србији, на нивоу религијског мишљења и праксе, а на примеру Београда, потребно је приказати како је, под утицајем друштвених промена, текла трансформација ове димензије религиозности у урбаној средини, од успостављања првих органа српске власти до слома социјалистичког система. Разматрајући овај утицај, пажњу ћемо усмерити најпре на демографске, а потом на политичке, економске и културне факторе.

Након пропасти Првог српског устанка, српско становништво је скоро у целини напустило Београд, да би се део вратио након 1815. године. Уз повратнике, у град је дошло много Срба који претходно нису живели у Београду, али и Срби из околних села (Стојанчевић, 1974, а, 514–519). Београд је од проглашења српске аутономије, захваљујући новој политичкој позицији, као и географским и привредним предиспозицијама, привлачио бројне мигранте који су у њему видели прилику за личну и породичну афирмацију. Након сваког значајнијег историјског догађаја који би отварао нове развојне могућности, следило је интензивно насељавање (Прошић Дворнић, 2006, 108). У град су пристизали људи из унутрашњости аутономне Кнежевине, из још неослобођених делова Србије, са простора насељених Србима западно од Дрине и северно од Саве и Дунава. Осим етничких Срба, настањивали су се православни Грци, Цинцари и Јермени са простора под турском влашћу, а из Хабзбуршке монархије припадници словенских и несловенских народа других конфесија. У првим деценијама након стицања аутономије, несрпско становништво је чинило значајан проценат укупног броја житеља града. После повлачења Турака, и сеоска популација је почела

масовније да се настањује у градовима, па и у Београду, што је довело до значајног утицаја руралног начина живота на градски живот (Чалић, 2004, 186–187).

Будући да је Београд у XIX и почетком XX века имао негативан природни прираштај, његова популација је значајно расла по основу насељавања (Прошић Дворнић, 2006, 108). Са 7.033 људи, колико је имао 1834. године (Марковић и др., 2003, 13), град је нарастао на преко 24.000 1866. године (Марковић и др., 2005, 8). У Београду је 1910. живело 90.000, а 1941. чак 320.000 становника (Милорадовић и др., 2008, 16). У којој мери је досељавање имало примат у односу на природни прираштај, говори податак да је у периоду 1868–1878. године број мушкараца готово за 50% премашивао број жена (Милорадовић и др., 2006, 24). У току последње деценије XIX века, проценат људи којима је Београд био и место рођења кретао се око трећине укупног становништва града (Прошић Дворнић, 2006, 110).

Одласком Турака, Београд се развијао као јединствено насеље са хетерогеном етничком и конфесионалном структуром, без наметнуте поделе по етничким зонама (Баришић, 2006, 78). Приливом становништва из других земаља знатно се мењала не само етничка, него и социо-економска структура популације. Миграције су утицале на преображај у области свакодневног живота (Стојанчевић, б, 1974, 525–531). Досељеници су са собом доносили обичаје и навике из различитих крајева, али и спремност да се сами мењају (Чалић, 2004, 181). Нарочит значај за развој града имали су Срби досељени из Војводине, који су преузимали неке од најважнијих функција у администрацији аутономне Кнежевине, преносећи искуства из Хабзбуршке монархије најпре на ову средину, а потом и на остатак Србије. Истовремено, становници Србије су одлазили у земље Западне Европе на школовање, а по повратку се насељавали најчешће у Београд. Заузимајући позиције у државној управи, они су били у прилици да знање стечено током школовања и искуство живота у развијенијим земљама у форми прописа пренесу на локално становништво.

3.3.2 Између традиције и рационализације: Улога српских власти у уређењу погребне праксе

С обзиром на описани однос турских власти према испољавању православне религиозности, аутономија је, већ током прве деценије, на пољу верских слобода донела позитивне промене које ће имати значај за религијску праксу везану за смрт. Од 1830. године одобрена је употреба звона (Марковић и др., 2003, 12). Црква је

обнављала своје институције — од 1831. имала је митрополита Србина, који је, поред осталог, увео редовна богослужења. Изграђене су Маркова и Топчидерска црква, започета је градња Саборне цркве, а основана је и богословија (Марковић и др., 2003, 16–17).

Осим слободе исповедања вере, нове прилике су значеле скуп нових обавеза за становништво и власт. Православни Србин, становник Београда, морао је да у облику различитих дажбина допринесе финансирању администрације града, који је постајао политички, привредни и културни центар аутономне Кнежевине (Марковић и др., 2003, 23–26). Ове нове околности, у којима је српска управа морала да води рачуна о сопственим приходима и расходима, донеле су промене на пољу религијског понашања карактеристичног за народну религију Срба. Реципрочна солидарност, карактеристична за сеоску заједницу, морала је у граду бити замењена поступањем градских органа. Власт је исказивала намеру да се према свим умрлима односи са поштовањем и спровођењем свих обичаја које је налагала традиција, сносећи трошкове претпогребних и погребних радњи како за грађане без средстава, тако и за оне који су преминули током привременог боравка у Београду. За те потребе ангажовала је и плаћала градске младиће без посла и породице (Јовановић и др., 2003, 485). Свест да смртни случај и погреб подразумевају обавезе и издатке који се у урбаној средини не могу у потпуности задовољити реципрочном солидарношћу, навела је власт да такве ситуације уреди прописима. Већ 1855. године донет је закон који је одређивао да су држава и Црква одговорне за обезбеђивање достојанствене сахране свима који немају средстава.[57] Такође је утврђено да ако до смрти дође у болници, а породица не може или неће да преузме трошкове погреба, то учини болница (Павићевић, 2021, 19).

Са друге стране, градска управа је показивала намеру да непланиране расходе надокнади приходима. Тако се пре средине века јавља пракса јавне продаје покретне имовине преминулих лица ради покривања дела трошкова (Јовановић и др., 2003, 93). Продавани су предмети самаца (Јовановић и др., 2003, 288–292), затвореника (Јовановић и др., 2003, 435–436), погубљеног осуђеника (Јанковић, 2012, 142) или умрле проститутке (Јовановић и др., 2003, 451). Без обзира на то чија су добра излагана

[57] Решењем градске управе из 1855. године, опредељен је износ од једне зараде за погребне издатке у случају смрти чиновника. Средства су надокнађивана тако што упражњено радно место умрлог није одмах попуњавано, већ је његове послове у току месец дана обављао други службеник, поред своје редовне дужности (Ристовић и др., 2005, 595).

лицитацији и што су врло често у питању били предмети личне природе, међу купцима је било и Срба. То показује да табу предмета везаних за покојника није увек био довољно јак међу верницима, а губио је снагу и пред потребама градског буџета. Међутим, већ током следеће деценије, државни органи су, увиђајући ризике, упутили препоруке за обуставу ове праксе у циљу очувања јавног здравља (Јовановић и др., 2004, 573–574).

Власт је, у оквиру своје одговорности, у континуитету показивала извесну бригу за јавно здравље, али је енергично деловала тек у случају епидемија (Марковић и др., 2005, 17–18). Према поступцима власти се може закључити да су управо епидемије куге и колере, којих је у периоду од добијања аутономије до повлачења Турака из утврђених градова било неколико, доживљаване као најозбиљнија претња. У борбу против заразе се укључивала и Црква променама религијске праксе које су доприносиле заштити јавног здравља, али и позивима на вакцинацију.[58] Сведочанство Косте Христића говори да се погребна религијска пракса најбрже и најлакше мењала у ситуацији опасности и нужде. Наиме, у другој половини 1866. године појавила се колера у Београду. Власт је, да не би непрестано звонила услед великог броја мртвих, забранила оглашавање смрти звонима. Наређено је да се мртви, супротно дотадашњој пракси, преносе у затвореним сандуцима. Они нису били ношени на носилима као до тада, већ су вучени на запрегама до набавке адекватних погребних кола (Христић, 1983, 43). Митрополија је мере власти подржавала (Павићевић, 2021, 18), а већ следеће године дала је инструкцију свештенству да спровод тела до гробља врши у затвореном сандуку, уз претходно саветовање чланова породице умрлог о важности таквог поступка (Ранковић и Лазић, 2010, 208).

Појединачни прописи преточени су 1867. године у обједињени документ. Ручном свештеничком књигом, чији је аутор београдски митрополит Михаило, уређено је ко се, где, када и како сахрањује. Усклађујући се са радом државних служби, прописано је да се сахране не обављају пре истека 24 сата од смрти, као и пре лекарског прегледа тела и полицијског увиђаја уколико је смрт наступила под околностима које то захтевају.

[58] Према доступним документима, у периоду од 1858. до 1864. године Београдска митрополија је више пута расписима позивала свештенике да утичу на вакцинацију становништва. Свештенству је наложено да пружи лични пример тако што ће вакцинисати чланове својих породица, али и да делује на саме вернике, чак и под претњом одбијања венчања онима који не би приложили доказ о имунизацији (Ранковић и Лазић, 2010).

Знатније скраћење овог рока дозвољено је само за лица преминула од епидемије, како би се спречило ширење заразе. Такође, време задржавања тела у цркви значајно је ограничено на период опела, а изузетно преко ноћи. Митрополит Михаило је истим документом препоручио да гробља буду удаљена од насељених места, уређена и ограђена, да се сахрањивање врши на дубини од два метра, а гробови не отварају пре истека седам до десет година (Јовановић, 1867, 126–133). Ове и друге предложене мере биле су на трагу искустава европских земаља, која су у Србију долазила посредством Срба из Хабзбуршке монархије, а пре свега Карловачке митрополије. [59]

Осим уређења погребне праксе ради унапређења јавног здравља, овим документом регулисани су и поједини елементи погребног ритуала, као што су поредак поворке, оријентација тела покојника и његово опремање које је, иако одавно присутно у народној религиозности, тада добило хришћанско тумачење. Детаљно је дефинисано учешће свештеника у свим фазама погреба. Прописано је и да је опело за особе које су извршиле самоубиство могуће само уз претходно одобрење архијереја, и то уколико се оно десило „у наступу лудила“ (Јовановић, 1867, 131–133). Будући да је у питању приручник за рад, њиме није исказан став Цркве о предпогребним и постпогребним радњама, традиционално присутним у народу, а за чије извршење није било неопходно учешће свештеника. Дакле, напори власти у погледу унапређења јавног здравља, а пре свега борба против заразних болести, допринели су променама религијске погребне праксе у правцу напуштања неких обичаја укорењених у народу.

Тенденција да се Црква и црквени послови подреде држави била је константа тог времена. Слабо организована Црква, са недовољно образованим свештенством, није могла да се наметне политичкој елити државе у настајању. Црква јесте била учесник свих важнијих догађаја у Србији XIX века, али су доминантну улогу имали други актери, пре свега политички (Радић, 2003, 153–167). [60] У другој половини века просвета

[59] Још од времена Првог српског устанка Србија се, када је у питању ангажовање образованих људи, у знатној мери ослањала на Србе из Хабзбуршке монархије. Изузетак није била ни Црква у српској аутономији након 1830. године. Карловачка митрополија била је извор кадровске и стручне помоћи Митрополији београдској (Слијепчевић, 2018, 295–348). Захваљујући томе, а из потребе да се у Србији уреде црквени послови, Београдска митрополија је, сарађујући са државним властима, узимала у обзир искуства Карловачке митрополије у религијској пракси у вези са смрћу. Нови прописи у вези са погребном праксом, које је, борећи се против епидемије куге век раније, Хабзбуршка монархија наметнула, а Карловачка митрополија, упркос отпору народа, већим делом спровела, могли су барем делимично бити примењени и у Србији (Павићевић, 2021, 9–12).

[60] То у којој је мери рад Митрополије био усклађен са намерама државних органа, јасно се види из чињенице да је Ручном свештеничком књигом забрањено опело за погинуле у крађи и двобоју (Јовановић, 1867, 131).

је секуларизована, а богословље одвојено од школе. Одвајањем црквених и просветних послова ударен је темељ секуларном образовању, што је стварало услове да оно у наредним деценијама напредује. Овај процес био је могућ захваљујући залагању водећих личности тог времена, које су у свом раду на изградњи српске државе биле вођене модерним идејама. На поменути друштвени ток није могло утицати симболично присуство религијских садржаја у учионицама и школском календару (Вивијен, 1967, 174).

Људи школовани у земљама Западне Европе, по повратку у Србију, доносили су нова знања и искуства на којима се изграђивао вредносни образац нове елите, која је била носилац процеса модернизације српског друштва (Борозан, 2006, 893–894). Они који су у потрази за успехом мигрирали у Србију из развијенијих делова Европе, такође су преносили дух модерне Европе у живот главног града. Једна од значајних тековина модернизације био је Закон о уређењу санитетске струке и чувању народног здравља из 1881. године, којим је област погребне праксе додатно уређена. Закон је, између осталог, предвиђао: да време између смрти и сахране не може бити краће од 24 сата; да гробља треба да буду удаљена од главних путева и града 1000 метара; да је сахрањивање у црквама резервисано за епископе, добротворе и повремено за јавне личности, што је подразумевало металне сандуке; да су забрањене погребне поворке са отвореним ковчезима; да је забрањено уношење хране на гробље; да гробља морају имати мртвачницу, тоалете, капеле и трпезарије; да су послови у вези са сахрањивањем у искључивој надлежности чувара гробља и могу се вршити само уз потврду да је тело прегледао лекар; да се воде прецизне евиденције о сахрањивању, као и да понашање на гробљу мора бити прикладно месту и тренутку. Будући да је у појединим решењима био усмерен супротно традиционалној религијској пракси, за његову имплементацију било је потребно време, нарочито ван урбане средине (Павићевић, 2021, 25).

Увођењем државних прописа и доделом надлежности одређеним службама које организује и финансира град, погребна пракса је ушла у процес лаицизације, чиме је само делимично остала у домену Цркве. Она више није била ствар традиционалне заједнице, него колико-толико уређеног друштва које је закорачило на пут модернизације. Црква је одредбе Закона о уређењу санитетске струке и чувању народног здравља уврстила у сопствене прописе 1900. године (Павићевић, 2021, 21).

3.3.3 Утицај грађанске класе на трансформацију погребне и комеморативне праксе

Део укупне делатности на унапређењу јавног здравља и здравственом просвећивању становништва био је и почетак рада Новог гробља 1886. године (Марковић, 2011, 11). [61] Промене у култури сахрањивања, инициране бригом за јавно здравље, узор су имале у онима које су започете на тлу Европе век раније (Аријес, 1989, 58–63). Овакав концепт гробља, већ присутан у европским земљама, у Србију је стигао преко Војводине (Поповић и др., 2023, 608–610).

Са почетком рада Новог гробља стекли су се услови за промене на пољу културе сахрањивања, које су превазилазиле област јавног здравља и биле одраз ширих друштвених кретања. Са новим начином живота градских породица током друге половине XIX века, развио се нови вид осећајности који је обухватао и однос према смрти. То како се становник Београда опраштао од члана породице, пријатеља или познаника, исказивање туге изазване губитком, као и религијска и погребна пракса, приближавали су се нормама европских градова (Поповић и др., 2023, 608–610).

Нова осећајност утицала је на измену односа према гробном месту и гробљу. На Ташмајданском гробљу су се већ у другој половини века издвајали лепши и богатије уређени споменици знаменитих појединаца, најчешће политичара и трговаца (Каниц, 1985, I, 81), а биле су присутне и праксе које су указивале на постојање нове породичне осећајности (Поповић, 1950, 60). Ипак, оно у целини, својом скромношћу и ниским нивоом уређености, није задовољавало захтеве новог времена (Миљковић Катић, 2017, 247–260).

Нарасла економска моћ, нови погледи на живот нови погледи на живот који су подразумевали естетизацију простора, израз су нашли и у области сахрањивања. У првим деценијама постојања Новог гробља, док је за то још било услова, поседовање гробног места што ближе цркви Светог Николе, у којој су од изградње 1893. године служена опела, било је питање престижа (Костић, 2011, 17–19; Павићевић, 2021, 29). Нарастајуће класне разлике одражавале су се и на све веће разлике у идејним решењима надгробних споменика. На гробљу су се, осим за то време уобичајених облика, појавили споменици украшени скулптурама, за чију су израду ангажовани

[61] Правила у вези са службама на Новом гробљу усвојена су 1885. године, а сахрањивање је почело 1886. године. Процес преношења дела посмртних остатака и надгробних споменика са Ташмајданског гробља завршен је до 1927. године.

најпознатији вајари и архитекте. У периоду од краја XIX века до Другог светског рата, изграђено је и више десетина породичних гробница у форми капеле, најчешће у стилу српске средњовековне архитектуре (Илијевски, 2013, 242–258). Својим положајем унутар гробља, димензијама и изгледом обележја, као и ценом њихове израде, породице из нове грађанске класе истицале су сопствену друштвену позицију (Борозан, 2006, 952–954).

Однос према смрти у равни религијске праксе у Београду током већег дела XIX и у првој половини XX века имао је доминантно хришћанску форму. Водило се рачуна да човек не умре без запаљене свеће (Поповић и др., 2023, 243–245). Предпогребне радње и погребни обред садржали су хришћанске свете тајне и симболе. У оквиру ритуала годишњег циклуса, одржавани су црквени помени (Борозан, 2006, 911–918, 931). Породице су поштовале прописани хришћански ритуал, дајући тиме допринос изградњи националног идентитета у средини у којој је то, након успостављања српске власти, постало могуће. Будући да се национални идентитет у знатној мери формирао насупрот османском наслеђу, православна религиозност била је његов важан и пожељан део. Део народних обичаја који је прехришћански по карактеру задржао се у извесној мери, али прикривен новим формама или ограничен на породични амбијент (Поповић и др., 2023, 608–610; Павићевић, 2007, 912).

Модернизација Београда, кроз развој грађанске класе и појаву нове културе сахрањивања, удаљавала је ожалошћене од појединих обичаја својствених сеоској средини (Борозан, 2006, 966). Ове трансформације су се, поред понашања, односиле и на одевање. Напуштање народне ношње, па и традиционалних правила у вези са одевањем у жалости, било је последица опсежних друштвених процеса условљених миграцијама до којих је дошло након стицања аутономије, а потом и ослобођења од турске власти (Влаховић, 1930, 42). Ношење црне гардеробе у периоду жалости, које је усвојено међу Србима у Хабзбуршкој монархији по узору на друге европске народе (Поповић и др., 2023, 243–245), временом је постало уобичајена пракса и у Београду.[62] Трајање је зависило од степена сродства са преминулим и претежно се граничило са поменима у оквиру годишњег циклуса (Борозан, 2006, 915). Правила одевања у

[62] Досељеници из Хабзбуршке монархије, укључујући Србе из Војводине који су долазили у Београд да преузму поједине функције у администрацији, задржавали су већ стечене навике у одевању. Западњачки укус протоком времена су усвајали и београдски трговци који су имали пословне контакте са Земуном, а поменути утицај се ширио и ангажовањем шнајдера из Војводине који су од 1837. године за чиновнике израђивали униформе осмишљене према европским узорима (Стојановић, 1980, 10–16).

периоду жалости, како за жене тако и за мушкарце, а која је, пратећи западне узоре, усвајала нова грађанска класа (Прошић Дворнић, 2006, 214), постепено су постајала репер за остатак градског становништва.[63] Чак су и за српски грађански костим, који је настао у урбаној средини комбиновањем оријенталног наслеђа и западњачког утицаја као својеврсна прелазна фаза ка европском моделу одевања (Стојановић, 1980, 6–9), временом утврђена неписана правила за период жалости, која су осим црне боје подразумевала и одсуство украсних елемената (Прошић Дворнић, 2006, 251–271). Обичај ношења црне одеће у периоду жалости постепено се проширио и на сеоску средину. Тај процес је у селима у околини Београда почео и заокружен је током прве три деценије XX века (Влаховић, 1930, 81).[64]

3.3.4 Погребна поворка као друштвена позорница

У градској средини су се, након што су Срби сами почели да организују политички и економски живот у аутономији, појавиле социјалне разлике унутар српског етничког корпуса, а које су утицале на погребну праксу. Власт је крајем пете деценије, уочавајући да не постоје јасне тарифе за ангажовање Цркве при сахранама, наложила да се изнађу решења која би њено деловање учинила свима доступним. Оглашавање смрти звоном, или са више њих, те продаја свећа различитих величина и цена, омогућили су свима, без обзира на социјални статус, да задовоље сопствене потребе, али су истовремено постали видљива димензија друштвених разлика. Будући да у градској средини, у којој је насељавање нових становника било стална појава, још увек није у довољној мери постојала суседска реципрочна солидарност, а у намери да допринесе очувању традиционалних обичаја, власт је дефинисала да крст, црквене барјаке и остале богослужбене предмете носе ђаци. Истовремено, одредила је и симболичне дарове који их за то следују, чиме су они у новим друштвеним околностима, уместо израза захвалности, постали нека врста прописаног добитка (Јовановић и др., 2004, 587–595).

Са развојем српске аутономије и државе, јавиле су се и сахране заслужних појединаца

[63] Док је за жене црна боја била обавезна за све одевне предмете, за мушкарце је од самог почетка важило правило дискретнијег означавања жалости. Поред флора који је био обавезан, бела кошуља је делимично прикривана црном марамом или краватом.

[64] Промене у начину одевања у селима у околини Београда почеле су да се дешавају шездесетих и седамдесетих година XIX века под утицајем града. Оне су се манифестовале увођењем у употребу појединих делова женске гардеробе произведених у граду, као и заменом грубљих материјала финијим. Примарни мотив било је репрезентативно одевање девојака (Влаховић, 1930, 45–49).

које је организовала власт (Поповић и др., 2023, 247). Становници Београда имали су прилику да присуствују „погребним свечаностима“, које су биле обогаћене садржајима до тада непознатим народу. У тим ситуацијама било је могуће започети трансформацију традиционалне погребне праксе, приближавајући је европским узорима. Угледајући се на раскош ових државних церемонија, нова елита је своју економску моћ почела да приказује и кроз сахране чланова породице. Начин живота, омогућен стеченим капиталом, путем погребног ритуала изношен је у јавност. На тај начин стварали су се узори за све становнике Београда (Борозан, 2006, 920–922). [65]

Будући да је Београд дуго након одласка Турака био средина у којој су већину становништва чинили чиновници, занатлије и трговци, са новим мерилима која је носио живот у граду, једини начин да се задовоље потребе за достојанственим сахрањивањем била је професионализација дела погребних послова. Томе је погодовао напредак грађанске класе, чији су афинитети превазилазили ниво традиционалног погреба. Већ крајем XIX века, погребни послови у Београду били су развијени толико да су се радње налазиле у непосредној близини главне градске улице, а захваљујући увозу скупоцене робе, било је могуће организовати сахрану на нивоу европских градова (Каниц, 1985, I, 62–65).

У све насељенијем граду, смрт неког од становника није се непосредно тицала сваког његовог суграђанина. Ипак, чињеница да је погреб организован уз поворку, која се кретала централним градским улицама, утицала је на то да свака сахрана на свој начин буде друштвени догађај. Савременици су оставили писана сведочанства на основу којих је могуће склопити мозаик и одговорити на питање о томе како је изгледао овај обред у Београду на крају XIX и почетком XX века. Своја сећања под насловом „Дечаштво у Молеровој улици“, оставио је Мата Милошевић:

> Кад би се саопштило да у комшилуку неко умире, сва деца су осећала да треба да буду тиша. Жене из комшилука су ишле у кућу умирућег „да се нађу”. Из кућа у комшилуку се просипала сва вода, јер је неко рекао да тако ваља. Поштовало се веровање да на кући мртвог сва врата треба да буду отворена. Познаници и комшије су долазили да изразе саучешће и да поседе у кући крај мртваца. У кухињи се служила закуска за покој душе

[65] На прелазу из XIX у XX век, ове три групе чиниле су нешто преко 60% становика Београда док је, у истом периоду, земљорадника било не више од 1% (Стојановић, 2008, 177).

за оне који су већ поседели. Служило се и пиће. Иначе тихи разговор се често појачавао, а понекад се чуо и пригушен смех. Покојник је био изложен у сандуку на столу у соби. Очи су му биле покривене динарима да не би стајале отворене.

Сутрадан је била сахрана. Пред стан се изнесу две столице на које се положи отворен сандук. Свештеник очита молитве, а потом се сандук затвара и носи до мртвачких кола. Крст и кољиво носе два дечака испред попа и црквењака, затим иду мртвачка кола, а иза њих породица и остали. На гробљу су звонила звона, мртвац је ношен у цркву на опело, а бивало је и без тога. Сандук је откриван пред укоп да поп очита последње молитве и да се породица још једном опрости од покојника љубећи леш.

Сахране су биле разних класа. На богато украшеним колима луксузних класа гореле су свеће у кристалним фењерима, коњи су били прекривени сребрнасто украшеним покривачима и имали перјанице на главама. Људи који носе ковчег и воде коње били су обучени у украшене капуте, имали су двороге капе, а ковчег је био метални, са великим алкама и поклопцем. Чинодејствовао је већи број свештеника. Било је и погреба „ван класе“, на којима је све било још луксузније. Супротност је била сахрана сиромаха које је сахрањивала општина. Коњ би вукао проста отворена мртвачка кола у којима је био обојен сандук од чамовине. Између тих крајности постојало је неколико класа.

На погребима младих испред кола би ишао неки младић или девојка који је симболично представљао младожењу односно младу. Поред кола би ишле девојке и младићи са цвећем. Девојке су обично биле обучене у бело а младићи су имали белу траку око руке увезану у машну (Милошевић, 1977, 166-167).

Из сведочанстава се може видети да су у Београду, упркос модернизацији, неки традиционални обичаји у извесној мери одолевали. Они су опстајали уз редукцију или промену форме, као и без обзира на промену тумачења или чак његов потпуни изостанак. У литератури има и примера који показују да се у урбаној средини дешавала реинтерпретација појединих претпогребних пракси, на начин што су емотивне

функције потискивале магијске, премештајући се са латентног на манифестни ниво.[66]

Погреб је, задржавајући своју традиционалну матрицу, обогаћиван новим садржајима карактеристичним за урбану средину, када је за то било повода. Учесници сахране су се окупљали пред кућом покојника, одакле је поворка ишла до цркве ради опела, а затим преко Теразија према гробљу. На погребима су напред ишли мушкарци, а жене за њима, што је био обичај још из времена турске власти. Када би била сахрањивана нека знаменита личност, власници су, у знак поштовања, затварали кафане и продавнице током проласка поворке. Пролазници су се заустављали да би посматрали кретање, коментарисали заслуге преминулог, те бројали венце и свештенике, чија је бројност била показатељ његове друштвене позиције. [67] За сахрану угледнијих личности ангажовани су певачко друштво или оркестар. Особеност таквих сахрана постали су и опроштајни говори[68] који су држани пред црквом или неким од значајнијих објеката у граду. Уместо заустављања и оплакивања на сеоским раскршћима, градско становништво је поштовање покојнику исказивало заустављањем код маркантних објеката који су доминирали градом у развоју.[69] Након Теразија, погребна поворка је губила свечани карактер, јер део учесника није настављао кретање ка Новом гробљу, док би породица, свештеници и пријатељи даљи пут настављали фијакерима или закупљеним трамвајем (Јовановић Стојимировић, 1987, I, 43; Дероко, 1977, 35).

Траса којом се кретала поворка зависила је од договора свештеника и парохијана. Иако је намера власти била да се путања до гробља максимално скрати, осим у случају преминулих који заслужују нарочиту захвалност града, постојала је тенденција да се сахране продужењем трасе учине што видљивијим. Да би се то спречило, свештеницима је било забрањено да мењају устаљене путање у замену за велике

[66] У марту 1918. године, у окупираном Београду, умро је Глигорије Гершић — професор права, бивши министар и члан Академије наука. Из поштовања према њему и његовим навикама, пријатељи су у ковчег ставили његову лепезу, нови шпил карата и кутију финих цигарета (Јовановић Стојимировић, 1987, II, 123).

[67] Нарочиту пажњу јавности и масовно учешће у спроводу изазивала је смрт глумаца и књижевника (Милошевић, 1977, 167; Јовановић Стојимировић, 1987, II, 281–282, 348). Међутим, велики број људи и огромно интересовање привукла је и трагична смрт јавности до тада непознатог словеначког авантуристе, који је погинуо изводећи акробације аеропланом изнад Калемегдана (Дероко, 1977, 39).

[68] Опроштајни говори код Срба су се најпре јавили у Хабзбуршкој монархији, тридесетих година осамнаестог века, а њиховим садржајем је у почетку доминирала хришћанска симболика (Тимотијевић, 2006, 260).

[69] О томе колико се ова пракса дуго задржала у Србији говори податак да су се погребне поворке у Краљеву заустављале поред Споменика српским ратницима, који је у центру града откривен 1934. године, све до његовог уклањања са градског трга 1960. (Јоветић, 1994, 81).

новчане надокнаде (Павићевић, 2021, 24).

Број становника Београда порастао је приближно три пута од времена формирања Новог гробља до Првог светског рата (Радовановић, 1974, 271), што је значило све интензивније сахрањивање и кретање у правцу гробља. Од 1892. године једна од трамвајских линија повезивала је Теразије и Ново гробље. Упркос тој намени, она је у својим осталим функцијама била ометана управо честим погребним поворкама (Максимовић, 1974а, 325). Развој градског саобраћаја интензивиран је у међуратном периоду порастом броја аутомобила и увођењем нових линија градског превоза. Уклањањем Ташмајданског гробља створени су услови за изградњу у делу града који води од центра ка Новом гробљу (Максимовић, 1974б, 169–170). С обзиром на повећање броја становника, ширење града, интензивирање саобраћаја и повећање броја сахрана, може се претпоставити да је кретање погребних поворки централним улицама ометало градску свакодневицу и пре него што су оне уклоњене са улица. На промену праксе, међутим, чекало се до четврте деценије XX века.

Капеле у оквиру Новог гробља почеле су са радом 1935. године (Костић, 2011, 27). Изградња капела била је део ширег плана у оквиру кога је 1932. године са радом почео Градски погребни завод чији део је постало Ново гробље.[70] Улога Завода била је да управља пословима сахрањивања у граду, обезбеђујући опрему и услуге по разумној цени.[71] Погребна поворка је, осим у изузетним случајевима када је било дозвољено да прође градским улицама, сведена на растојање између испраћајне капеле и гробног места (Павићевић, 2021, 29).

Овим трансформацијама, које су биле нужна последица развоја Београда, традиционална религијска пракса везана за сахрањивање претрпела је значајне, а може се рећи, и неповратне промене. Уклањањем погребних поворки са градских улица нестала је могућност да се, кроз раскош ковчега и његовог превожења, јавно демонстрира социо-економски статус породице. Нестанком из градске свакодневице, погреб је престао да буде друштвени догађај на начин на који је до тада био, па су од

[70] Истовремено са Новим гробљем, на периферији града се развијало непланско формирано Топчидерско гробље. Његов статус деценијама није успешно решен упркос ширењу и томе што су у првим деценијама XX века на њему сахрањени и неки знаменити појединци. У надлежност београдске оптине ушло је тек 1931. године (Живковић, 2007, 171–177).

[71] У међуратном периоду београдска гробља су била у надлежности градских органа задужених за јавну хигијену која су била део Дирекције за социјално и здравствено старање што указује да је односом власти према њима још увек доминирала брига за очување јавног здравља (Глигоријевић, 1974, 136–137).

тог тренутка и извори који могу послужити за реконструкцију форме погребних обреда знатно оскуднији. Упркос редукцији која је била последица урбанизације, карактер погребног ритуала остао је несумњиво хришћански (Павићевић, 2007, 912).

3.3.5 Задушнице пред социјалним и демографским изазовима: Криза традиционалног модела

Подаци о сталном насељавању говоре да је у Београду, у сваком тренутку, било много становника одвојених од места рођења. За њих су гравитациона тачка култа мртвих, онако како је то наметала народна религија Срба, били гробови родитеља и предака у родном крају, некада и стотинама километара далеко од места запослења и становања. У околностима још увек слабо развијеног саобраћаја, већина њих није била у могућности да се редовно придржава обичаја које је захтевала традиција. Стога су били принуђени да прибегавају алтернативним праксама, одустајући од посета гробним местима у складу са црквеним календаром. То је, последично, значило и одустајање од приношења дарова у храни и пићу. Може се, дакле, закључити да је значајан део становништва Београда традиционалну религијску праксу посвећену мртвима из нужде мењао алтернативном – ако не у току годишњег циклуса, а оно свакако након њега. Поштовање традиционалне религијске праксе било је препуштено родбини која је наставила да живи у завичају. Друга генерација досељеника, чији су родитељи сахрањени у Београду, била је у прилици да се придржава традиционалних обичаја редовно посећујући њихове гробове. Претходна истраживања указују на то да је за промену обичајне праксе потребан проток времена – најмање једна до две генерације унутар породице досељеника (Николић, 2002, 100; Ивановић Баришић, 2015, 597). Миграције и напуштање породичне задруге су и пре Другог светског рата утицале на постепено урушавање култа мртвих. Са даљим порастом броја становника Београда по основу механичког прираштаја, овај тренд је могао само да се настави.

Нема довољно доступних података да би се у потпуности реконструисала трансформација комеморативне религијске праксе на простору Београда од успостављања српских органа власти до савременог доба. Примера ради, тешко је прецизно утврдити у којој мери је становништво инсистирало на прехришћанским садржајима карактеристичним за задушне помене, а у којој на онима који садрже хришћанску симболику. Надаље, није познато ни колико се београдска пракса разликовала од оне у другим градовима, где је излазак на гробље током Задушница био

и те како заступљен (Дарам, 1997, 140–142) упркос законској забрани из 1881. године. Такође, није могуће реконструисати форме алтернативног понашања којима су православни верници прибегавали у немогућности да учествују у задушним поменима на традиционалан начин. Иако је целовита реконструкција овог процеса неизводљива, анализом појединих фаза трансформације ипак се може допринети бољем разумевању савремених обичаја. Пратећи извештаје дневне штампе, могуће је реконструисати форму задушних помена у Београду у периоду између два светска рата, за шта су консултована издања дневних листова *Правда*, *Време* и *Политика*.

Из новинских извештаја је видљиво да су и у том периоду, поводом Зимских и Митровских задушница, посете гробљу биле знатно масовније. Наиме, дневне новине, које су иначе редовно пратиле ове помене, нису извештавале о Духовским и Михољским задушницама. Главни носиоци ових обичаја биле су жене, уз ређе присуство деце (*Правда*, 1927; *Правда*, 1932). На гробљу су се могле уочити жене свих генерација и различитих друштвених слојева, који су се међусобно јасно разликовали по одевању. У текстовима се наводи да су становници Београда задушне помене посвећивали не само родбини, него и познаницима и пријатељима (*Правда*, 1927; *Правда*, 1930). На гробном месту се, поред разговора о покојнику, причало и о свакодневним темама (*Правда*, 1932; *Правда*, 1936).

Може се издвојити неколико константи везаних за задушне помене у међуратном Београду. На првом месту, то су свеће, цвеће и храна као редован садржај. Под утицајем европских трендова на живот у престоници, уобичајено цвеће за ову прилику постале су хризантеме, које су у западној култури традиционално везане за гробља (*Правда*, 1930; *Правда*, 1932). Храна се, бар према новинским извештајима, носила више ради дељења просјацима него ради конзумације на самом гробном месту. Доношени су погаче, печење, сир, воће, колачи и жито, а забележено је и послужење слатком уместо традиционалним култним хлебовима, које новински текстови иначе ретко спомињу (*Правда*, 1932; *Време*, 1932). Притом, ови извештаји нису забележили ни праксу размене хране на гробљу.

Просјаци су такође били константа задушних помена. У граду са сталним прираштајем становништва и растом социјалних разлика, масе сиромашних су се окупљале на капији Новог гробља и унутар њега, иако је полиција покушавала да просјачење поводом Задушница стави под контролу (*Политика*, 1927; *Време*, 1931; *Правда*, 1934).

Жене су им већ испред улаза пружале комаде хране и ситан новац, гласно изговарајући имена својих преминулих којима намењују те дарове.

Из године у годину новине су извештавале о заузетости свештеника поменима на гробљу. Они су на Задушнице имали толико обавеза да су, упркос својој бројности, веома тешко стизали да одрже помен на свим гробним местима (*Политика*, 1932; *Време*, 1932; *Правда*, 1936). У текстовима се може наћи и новинарска констатација да је тежиште свештеничког ангажовања било у делу гробља где су сахрањени чланови имућнијих породица и где би били издашније награђени. Са друге стране, на парцелама на крају гробља, у којима почивају становници предграђа, „отимало се за свештеника" (*Правда*, 1933; *Правда*, 1936). Стални раст броја становника и ширење гробља стављали су на испит праксу преузету из сеоске средине.

Константа новинских извештаја је и саобраћајна гужва у делу града који води ка Новом гробљу, а нарочито у трамвајима на тој линији. Већ тада је примећено задржавање грађана на гробљу до касног поподнева, што сведочи о каснијим доласцима (*Правда*, 1930; *Политика*, 1932; *Време*, 1934).

Нова појава у Београду, непозната традиционалном друштву, била су војничка гробља и костурнице. Поводом Задушница, забележен је долазак људи из унутрашњости ради посете овим војним меморијалима (*Правда*, 1933). Новински извештаји бележе необичну праксу која сугерише да је гробно место и даље било доминантна гравитациона тачка религијске праксе везане за мртве. Наиме, жене чији су сродници страдали у Првом светском рату, а сахрањени су на непознатом или неприступачном месту, обележавале су Задушнице пред костурницом српских ратника, али и на гробовима француских и италијанских војника (*Правда*, 1933; *Правда*, 1934).

У међуратном периоду, жене из виших социјалних слојева неговале су учешће у добротворном раду као специфичан стил живота. Оно се састојало од чланства у некој од хуманитарних организација, односно од давања новчаних прилога тим удружењима. Новински извештаји су овај хуманитарни ангажман пратили навођењем имена донатора и висине приложене суме новца (Политика, 1932; Време, 1936; Правда, 1938).

Да би се боље разумео контекст промена на пољу традиционалне религијске праксе треба имати у виду чињеницу да се у урбаној средини субота дуго била радни дан. Потпуна доминација жена на задупним поменима у градској средини и посете

гробљима ван уобичајеног доба дана делом се могу објаснити постојањем радног времена као карактеристике урбаног живота. Могућност становника града да упражњава праксу која је настала у традиционалној сеоској заједници зависила је од воље послодавца. Тако је било све до доношења Устава из 1963. године када су смањењем броја радних сати у седмици стварени услови да субота постане нерадни дан. Будући да се процес урбанизације није односио на сеоску средину околине Београда, у њој је до редукције погребне и комеморативне праксе долазило знатно спорије. Снажна друштвена контрола у сеоским заједницама условила је очување обичаја чије би неиспуњавање негативно утицало на углед породице (Исић, 2007, 401–405).

Узимајући у обзир Зечевићев опис култа мртвих, који је узет као полазиште у овом истраживању, као и новинске извештаје о овом делу религијског понашања у међуратном Београду, може се закључити да је традиционална пракса у урбаној средини била у опадању. То се односило на обавезност учешћа, учесталост посета гробљима и богатство садржаја, и то пре политичких промена које су убрзале процес секуларизације. Са друге стране, на основу доступних извора, видљиво је да је хришћански садржај ове праксе одолевао дуже него прехришћански.

3.3.6 Радикална секуларизација погребне праксе у социјализму

Индустријализација која је уследила након Другог светског рата појачала је миграције, па је уз политички генерисану атеизацију тренд растакања народне религије Срба, као јединственог система веровања и пракси, могао само да се настави. Политички дириговано секуларизација одразила се и на погребне обичаје. Док је у руралним подручјима стање остало углавном непромењено, број сахрана које су садржале православни обред смањен је у већим градовима, што укључује и Београд као највећи урбани и административни центар (Павићевић, 2021, 38). То се може објаснити великим процентом запослених у јавном сектору, пре свега у државним службама, на које је било могуће извршити одређени вид притиска. Доступни подаци из тог периода не говоре о кризи везаној за бројност свештеника у главном граду, која би могла бити разлог опадања ове праксе (Радић, 2007, 675–677). Насељавање становништва из унутрашњости, са већ описаном специфичном позицијом у односу на религијску комеморативну праксу, уз примену прописа о сахрањивању и раду гробаља, умањивало је утицај наслеђених обичаја на поменуту област.

Чланство у Савезу комуниста Југославије искључивало је сваку везу са религијом. Углавном са успехом, религија је потискивана и из приватног живота чланова Партије кроз забрану прославе верских празника, крштења деце и црквених венчања (Радић, 2007, 669). Документ којим је та област била уређена на нивоу Савеза комуниста није се односио на црквени погреб, јер би то подразумевало мешање чланова Партије у одлуке родитеља ако су по сопственој жељи сахрањивани по православном обреду. Ипак, у Београду је била организована помоћ члановима Партије у случају смрти у породици. Партијски друг би тада преузео улогу ритуалног помагача. Овим методом неформалне партијске контроле осигуравано је да сахрана буде без икаквих верских симбола (Павићевић, 2021, 38). Поред притиска на чланове СКЈ у правцу дистанцирања од религијске праксе, вођено је рачуна да се од религије на дистанци држе учитељи и професори, који су имали одговорност у процесу васпитања и образовања деце и омладине (Радић, 2007, 669).

Након Другог светског рата форме споменика су сведеније, а знатно је мање оних који су дело академских вајара (Костић, 2011, 23–27). Нестанком предратне грађанске класе и доношењем нових прописа престала је градња породичних капела. Ипак, монументалне гробнице налик капелама, које немају карактер уметничког дела, подизане су на сеоским гробљима у околини Београда на основама народне религије (Ковачевић, 1985, 81–87). У новим политичким околностима хришћанске симболе на надгробним споменицима неретко су замењивале звезде петокраке, а исто се може рећи за розаријуме и колумбаријуме, који су се појавили са озакоњењем кремације.

Иако промоција крематистичке идеје у Београду датира из 1904. године, кремација је омогућена тек Законом о сахрањивању и гробљима из 1961. На основу тог закона, на Новом гробљу је 1963. године инсталиран крематоријум и уређена капела за испраћаје. С обзиром на дух времена, ова капела, добијена адаптацијом капеле за испраћај Јевреја ашкенаског реда, уређена је без религијских мотива. Прва кремација обављена је 1964. године, а први розаријуми и колумбаријуми изграђени су у периоду између 1963. и 1966. Такође, од 1970. године у оквиру Новог гробља постоји и Врт сећања, намењен за расипање пепела на уређеној зеленој површини.

Промоција кремације била је у интересу комунистичке идеологије, која је смањење друштвене улоге религије видела као један од својих примарних задатака. У том смислу, трансформација погребних ритуала била је пожељна јер су они, за разлику од

других ритуала животног циклуса, и даље били обојени верским садржајем. Упркос томе, високи функционери Савеза комуниста Југославије су се сахрањивали. Са друге стране, кремацију су бирали људи из средње класе: интелектуалци, уметници, лекари, војна лица и инжењери (Павићевић, 2021, 39). Удео кремираних у Београду није био велики и износио је 4,1% током 1975. године.

4. Однос савремених православних верника према смрти у равни религијског мишљења

4.1 Однос савремених православних верника према појединим догматским садржајима православног хришћанства

4.1.1 Где иде душа након смрти тела?

Значајна већина од две трећине верника са којима смо разговарали верује у постојање душе која након смрти наставља да постоји независно од умрлог, или неког другог тела. Међутим, њихово мишљење на ову тему није ни приближно исто нити једнако детаљно образложено.

Различити одговори на питање о томе шта се дешава са душом након смрти тела могу се разврстати у четири групе. Најбројнија је група одговора који садрже веровање у нешто што се може означити као „други свет“, будући да значајан број верника користи исти израз. У ову групу сврстана је скоро половина укупног узорка, односно двадесет девет саговорника. Затим следе две мање групе[72] верника са врло блиским веровањем: оних који верују у то да се душе умрлих налазе на овом свету у близини живих и других који сматрају могућим да су душе мртвих истовремено и на неком другом свету али по потреби и у непосредној близини живих. Последња врло мала група одговора своди се на веровање у постојање више паралелних светова који истовремено независно један од другог постоје у истом простору али да живи то не могу регистровати.

Саговорници у највећем броју немају јасно изграђену представу о томе како други свет изгледа и на који начин на њему функционише живот душа након смрти тела, па су и њихови искази већином кратки и сиромашни детаљима. Иако се декларишу као верници, не инсистирају да је тај свет онакав као га православна црква описује али је то, у принципу, неко боље, мирније и праведније место где је живот лепши и срећнији. То је неко удаљено место, временски и просторно неограничено, које је за неке саговорнике на небу, за друге садржи природу налик овоземаљској као што су шуме, планине, реке док је за треће, у немогућности да се другачије изразе, то космос. На питање о томе како замишља други свет, једна саговорница са средњошколским

[72] У даљем току излагања малом или мањом групом ћемо означавати ону од четворо или петоро верника, а врло малом ону од двоје или троје верника.

образовањем (45) одговорила је: „Па као из књига, класично. Рај. Светло, бело, прозрачно... Мислим да има нечег бољег, лепшег, да је светло... Да је то неки бољи свет у смислу да смо сви тамо у неком бољем издању и да ћемо сви да се сретнемо."

Душе умрлих за неке од саговорника бораве у нашем свету у непосредној близини живих, што не искључује постојање другог света. Оне, према њиховом веровању, могу да виде живе али не и обратно. Будући да виде живе и знају шта они раде могу да им помогну у неким захтевним ситуацијама. За неке саговорнике они су, како се једна саговорница изразила, анђели чувари којима је практично основни задатак брига о живима. То су према веровању саговорника преци, најближи чланови породице, пре свега родитељи, баба, деда... Они свој израз бриге или помоћ живима могу упутити и кроз снове. „Мислим да то није само оно да душа оде у тај други свет и да се заврши на томе, него је опет свуда око нас. Верујем да су душе наших покојника ту негде да нам пруже подршку у неком тренутку", покушала је да објасни своје веровање једна саговорница са високим образовањем (27). За део саговорника је могуће да душе умрлих обитавају у неком другом свету, али да по потреби буду и у непосредној близини оних који су им били блиски током живота. Саговорница са средњим образовањем (22) верује у следеће: „Након што тело умре, наша душа наставља даље само у некој другој форми. Она излази из нас и прелази у други свет... али мислим да су оне ту око нас, да су са нама... Не знам како бих то објаснила." Ове две групе са врло сличним веровањима чине укупно девет верника.

Верници нису понудили објашњење на који начин се дешава то привремено премештање душа, односно да ли душе истовремено могу да буду „и овде и тамо", јер како је већ наведено, већина оних са којима смо разговарали не размишља о овој теми често па нема одговоре на све дилеме. Овакво веровање није у складу са учењем Цркве јер она учи да су анђели савршенији од људи (Кол 1:16; 2 Пт 2:11) а ни њима није могуће бити на два места истовремено јер на земљу силазе са неба (Јн 1:51; Мт 28:2; Лк 2:15).

Последњу, најмалобројнију групу чине два верника који верују да душе покојника бораве у неком свету који за живе није приметан, али се налази у истом простору и у истом времену у коме бораве живи. Саговорник са високим образовањем (53) објаснио је своје веровање: „То је и даље овај простор у коме обитавамо и ми, само на један другачији начин. То је паралелан свет у односу на постојећи физички свет. То није

други простор него више мисаони свет.”

Важно је поменути да су многи међу нашим саговорницима, без обзира на то у коју од наведених група их можемо сврстати, навели да прелазак у неки други вид постојања подразумева значајан период од четрдесет дана. О томе зашто је тај период значајан и шта се тачно за то време са душом покојника дешава наши саговорници немају изграђено јединствено веровање осим оног да се статус душе након тог периода може сматрати решеним. Верница са средњим образовањем (54) испричала је своје искуство које јој је учврстило веровање у важност овог периода: „Била сам на Малти. Чујем се са пријатељицом и она ми каже да је мој бивши дечко, са којим нисам десет година у контакту, умро. И гледајте – поподневна дремка, нити је сан нити јава. Ја сам лепо осетила пољубац. И изговарам његово име и будим се. Значи, неко ко је мене волео, кога сам ја волела... И ја после питам када је умро. До четрдесет дана! Значи да се његова душа опростила.“

Не може се рећи да сви наши саговорници имају чврст и јасан став о овој теми, с обзиром на то да се у многим одговорима примећују несигурност и двоумљење. Многи од њих, како сами наводе, нису много размишљали о томе. Они често нису у могућности да опишу сопствено веровање, било због недостатка јасне представе, било због мањка речи којима би то исказали на најбољи начин. Тако један верник са средњим образовањем (52), који још нема изграђен став о томе на који начин и где бораве душе преминулих, каже: „Ја верујем у то зато што ми је отац преминуо.“ Међу одговорима се, иако не толико често, издваја типизиран одговор: „Волела бих да постоји...“

Ниједно од описаних веровања није искључива карактеристика било које од старосних, полних или образовних група верника.

4.1.2 Веровање да начин живота утиче на судбину душе након смрти тела

Међу становницима Београда, који се декларишу као православни верници, већина сматра да људска душа након телесне смрти сноси последице његовог понашања током живота. У укупном узорку то је нешто више од половине. Међутим, не гледају сви на исти начин на процењивање човекових животних заслуга. Покушај класификације одговора на питања о посмртној судбини душе суочава се са проблемом неконзистентности, недореченост наших саговорника и у крајњем са недостатком јасне представе о теми овог дела истраживања која је везана за нејасну представу о

другом свету. Стога ни груписање добијених одговора није једноставно. Свакако да утицај на ова питања има то на који начин саговорници верују у постојање душе која надживљава смрт тела.

Већина оних који верују да душа након телесне смрти наставља да постоји верује у постојање света у коме се душе умрлих концентришу али тек након што се њихове земаљске заслуге оцене, што по веровању већине чини Бог. Ову групу чини нешто више од трећине укупног броја саговорника. „Па сигурно се посматрају наши односи, посматрају се наши поступци, не само шта радимо него какве су наше мисли, због чега радимо то нешто што радимо. Па онда на основу тога одређује. На основу понашања током живота. Тако је, наравно. Од почетка до краја. Морамо да контролишемо наше поступке“, изнела је своје виђење саговорница са високим образовањем (27). За многе међу њима употреба речи Бог је начин да се опише нешто што има одлучујућу функцију у одређивању судбине душе умрлог а о чему они не знају много. Дословно појединачни одговори су да је за то задужен Исус Христ, односно Свети Петар, а неколико саговорника је упоредо са употребом речи бог користило и израз „нека сила“. Врло мала група међу њима, три верника, је суђење које се одвија након одвајања душе од мртвог тела означила као чистилиште.

Мања група, четири верника, мисли да Бог има одлучујућу улогу у томе каква ће судбина душе бити након смрти, али да за то није потребан никакав посебни суд већ да Бог током живота мери људске поступке, размишљање и емоције. Један високообразовани верник (43) је то описао речима: „Пресуда је у сваком делу дана који живимо, тако да нам је, када испустимо последњи дах, већ све пресуђено.“

За разлику од њих, једнако бројна група верује да се све добро или лоше људско понашање на неки начин наплаћује током живота. Једна високообразована саговорница (31), која не верује у постојање раја и пакла као оностраних ентитета, изразила се на следећи начин: „Кроз живот свако добије по заслузи свој рај или пакао.“

У групи оних, који верују да начин живота има утицај на статус душе након смрти, не прихватају сви јасну поделу оностраног на рај и пакао. Неки међу њима не умеју да опишу ове појмове, односно немају јасну представу како би они могли да изгледају. Задовољавају се покушајем објашњења шта ови ентитети нису, тако што се ограђују од представа из уметности као што су Дантеова „Божанствена комедија“ или представе мука у паклу у виду казана која се може видети на фрескама. Део их, једнако као и реч

бог, користи ове термине само да би описао разлике које постоје међу душама мртвих, зависно од тога какав статус имају након смрти. „Ја мислим да је све једно исто место, а да га ми лично доживљавамо другачије у зависности од наших поступака овде“, речи су једног верника са средњим образовањем (21).

За разлику од верника који, уз све међусобне разлике, верују у раздвајање душа након смрти на основу добрих или лоших дела учињених током живота, у постојање света који није земаљски верују и они који мисле да већина људи током живота може да заслужи, односно добије опрост за оно негативно што су чинили, тако да значајних разлика по питању статуса душе на другом свету нема. Ако се то ипак не деси имају прилику за покајање на другом свету. Једна верница са средњим образовањем (22) изнела је следеће тумачење: „Могуће је да се свака особа покаје! Ја сам можда погрешила данас, а јуче сам била добра. Мислим да не постоји то да се разврстава какав је ко био у животу.“ Уз овакав поглед на процену људских поступака не иде веровање у постојање раја и пакла као засебних оностраних ентитета. Овакво веровање смо препознали код четири верника и оно је карактеристично за саговорнике из прве старосне групе.

Од релативно велике групе верника који су склони да прихвате постојање неког облика сеобе душе, коју означавају као реинкарнацију, само код двоје смо препознали став о значају понашања током живота за судбину душе након смрти. Душа се, према њиховом веровању, кроз низ живота стално надограђује, сазрева, а од понашања током живота зависи хоће ли дуже или краће лутати пре усељења у друго тело. Једна високообразована саговорница (44) је утицај дела током живота на неки будући живот овако описала: „Зао и даље остаје зао у следећој реинкарнацији, само јачи. У то верујем!“

У целини посматрано, постојање нечега што би могло да се означи као рај међу верницима има већу подршку него постојање пакла. За вернике пакао је само место које је мање добро од раја или чак део истог оностраног света у који се сабирају они који тек треба да се искупе за грешке чињене током живота. Разлика је само у доживљају који душе мртвих имају у односу на исто место на ком се налазе. За оне који су ближи догматском веровању, то није место које је могуће физички одредити већ стање духа, одсуство Бога које не осећају они који нису грешни. Међу верницима не постоји опис пакла као ни јасније асоцијације на то како би он могао да изгледа. Колико год су

верници рај описали као лепше место, место које је светло, мирно, у коме су сви у бољем издању и слично, толико за пакао нема описа који би асоцирао на таму, немир, бол или муку. Неки верници су склони да пакао виде као место одређено само за оне који су починили најтеже грехове током живота.

Приметно је да код верника постоји наглашена жеља за правдом, односно за неком врстом казне за неправде почињене током живота. Код оних, који нису сигурни у постојање неког облика суђења за грешке почињене током живота, честа је формулација „волела бих“, „надам се“ или „мора да постоји“. Човек, по њиховом мишљењу, мора да се влада по неким општеприхваћеним правилима, да контролише своје поступке, ретки кажу и мисли, да се опходи према другима онако како би волео да се други опходе према њему, Саставни део те жеље за правдом је изражена жеља за раздвајањем праведних од оних који то нису. Управо ова подела изражена је појмовима раја и пакла. Једна верница са високим образовањем (58) своју потребу је описала речима: „Дефинитивно мислим да негде у универзуму постоји да се добро добрим враћа, а лоше лошим... Имам правило ’не ради другима оно што не би желео да они теби раде’ и да у случају да радиш, то дође на неку наплату... Верујем, надам се, дефинитивно бих волела да свако одговара за своје поступке.” Током истраживања смо приметили да су млађи саговорници склонији ослањању на појмове теолошке природе. За већину њих термини раја и пакла нису само конвенционална ознака за оностране ентитете које не умеју да објасне. Такође, склони су употреби појмова покајање и опраштање, које нисмо чули у разговору са старијим саговорницима па чак ни од оних који верују на догматски начин. Говорећи о потреби да се након смрти адекватно вреднује понашање током живота, неки од њих су употребили и реч карма, коју нисмо имали прилику да чујемо ни од једног од саговорника чији се поглед на постојање живота душе након смрти тела, мање или више, подудара са веровањем у сеобу душе, односно реинкарнацију.

Анализирајући одговоре верника на питања која су се односила на евентуално постојање суђења души након смрти, постојању раја и пакла може се закључити да међу верницима па чак и неким од оних који верују на догматски начин не постоји у сваком тренутку јасно успостављена разлика између страшног суда и посебног суда, односно између раја са једне и царства Божјег са друге стране. Само од једног саговорника током истраживања смо чули јасно позивање на православно предање о митарствима, као начину на који се одвија процењивање грехова и заслуга душе током

земаљског живота. Међу онима који верују у утицај овоземаљског понашања на судбину душе након смрти, али нису склони да прихвате крајње поједностављену поделу оностраног на рај и пакао, доминирају образованији верници. За разлику од већински заступљеног веровања у значај дела учињених током живота, мањи део саговорника сматра да не постоји ништа што би имало значај за одређивање судбине душе након телесне смрти. У ову групу не спадају само они који не верују у постојање душе или је замењују појмовима самосвест, интелигенција и слично већ и малобројни верници који сматрају да душа постоји али да са смрћу тела и она умире. За њих рај, пакао и суд на коме се након смрти суди душама једноставно не постоје. У ову групу спада шестина од укупног броја интервјуисаних верника. Једнако бројну скупину чине верници који су у недостатку јасније представе о овом питању свој одговор ограничили на формулу „има нешто“ или просто рекли да не знају.

4.1.3 Веровање у могућност комуникације и узајамне помоћи између живих и мртвих

Нешто више од половине, тридесет један верник, верује да је могућа нека врста комуникације између света живих и света мртвих. Унутар те хетерогене скупине издваја се као убедљиво најбројнија група верника који сматрају да је молитва средство путем којег се може остварити веза између два света. Контакт се по њиховом веровању своди на пружање одређене врсте помоћи. Међу онима који верују у снагу молитве већина верује да живи могу молитвом помоћи мртвима. Верници углавном немају јасно заокружено веровање у чему се та помоћ састоји и немају сви једнако чврсто уверење у снагу молитве. Један високообразовани верник (43), своје мишљење описао је следећим речима: „Кад се ми молимо за душе преминулих мислим да то Бог чује... да ли је реално да Бог не осети... и каже: ‘Овај јесте грешио, али је ипак радио добра дела, чим има сто особа које упале свећу за ту душу’.“ Други, верник са средњошколским образовањем (65), у разговору нам је рекао: “Они су тамо и они нама баш ништа не могу да помогну. Ми њима можда молитвом мало. Тако каже свештеник.“

За разлику од последњег примера, неки верници су мишљења да је могућа обострана помоћ путем молитве. У ову групу смо сврстали десетину од укупног броја саговорника. Има, међутим, и оних који ту могућност приписују само душама мртвих. Једна верница са средњошколским образовањем (22), која, како се изразила, никад није размишљала о могућности да живи помажу душама мртвих, у разговору нам је рекла:

„Мислим да људи који су били добри и који су отишли у рај, то јест њихове душе, они могу да посматрају и да помогну својим ближњима на земљи. А да управо ови који то нису били немају ту могућност.“ Старија саговорница (55), говорећи о односу према мртвима, рекла је: „Пошто су мени родитељи млади умрли, ја сам увек размишљала тако да кад ми је нешто тешко, позовем се на родитеље који су ту за мене.“ Оно у чему су верници из ове групе јединствени јесте то да су молитве, у чију снагу верују, упућене Богу. Две групе верника који верују у неку од могућности једносмерне комуникације између света живих и света мртвих су подједнако бројне и укупно обухватају трећину интервјуисаних саговорника.

Међу верницима има и оних који своје веровање у могућност остваривања комуникације између света живих и света мртвих заснивају на сведочанствима из прошлости, која су им пренели најближи чланови породице. Једно такво сведочанство, забележено у разговору са високообразованом верницом (39), гласи: “Давно, мој деда је причао... пошто је његова сестра млада умрла... прочуло се да негде један човек прича са мртвима и њега је мајка послала да види шта се дешава са његовом сестром и како живи тамо на том другом свету... Он му је рекао да његова сестра иде тамо рашчупана, да нису спаковали чешаљ и огледало, да узима од других, позајмљује ствари да буде лепа и срећена, да ће комшија да умре ускоро у селу и да по њему пошаље чешаљ и огледало како она не би узимала од других... И стварно, комшија је после дан–два умро и они су спаковали чешаљ и огледало да би он њој дао.“ Унутар ове групе су и саговорници који верују да мртви виде шта раде живи и да неадекватно понашање живих изазива тугу код њихових покојника, те да би требало избегавати такве поступке јер постоји „нека сила“ која на то може лоше реаговати. Лоше поступање се углавном своди на неиспуњавање нечијих предсмртних жеља, неизвршавање обавеза према умрлима које намеће традиција, запуштање или распродају имања и слично. Чули смо, током истаживања, и уверење једне високообразоване вернице (44) да могућност остваривања контакта између света живих и душа умрлих представља привилегију само малог броја нарочитих људи а да су то углавном монаси. За вернике које смо сврстали у ову групу је карактеристично да комуникација између два света у коју верују није нужно везана за молитву Богу, односно молбу за помоћ мртвима. Врло мала група међу нашим саговорницима доживљава сан, у коме се појављују ликови умрлих чланова породице, као врсту комуникације између живих и мртвих путем које се може пренети порука коју мртви желе да нам саопште. Њихови ставови нису чврсти нити су

поткрепљени примерима. Ова веровања можемо означити као преживеле остатке народне религије Срба.

Малу групу, четворо саговорника, чине верници који су уверени да душе преминулих пружају помоћ живима у тешким ситуацијама, односно пресудним тренуцима. Ово нарочито има снагу ако се живи обрате мртвима, под чиме наши саговорници не подразумевају молитву упућену Богу већ молбу директно упућену мртвима. Верник са средњошколским образовањем (20) свој однос према душама предака, за које чврсто верује да живе након физичке смрти, овако је описао: „Мислим да нас чувају, да сигурно имају неки утицај. Ако већ настављају да живе, једноставно мислим да им је то главни, ако не и једини задатак – да нас чувају." Овакви ставови се поткрепљују примерима који су за наше саговорнике довољан доказ исправности њихових веровања. „Ја сам изгубио свест и почео сам да падам. Падао сам директно десним делом лобање ка радијатору. Мене је нешто... нека рука зауставила. Ја сам пао на тло и ту остао да лежим. Да ме та рука није зауставила, ја бих вероватно погинуо. Разбио бих главу. Сигуран сам да је то то. Знам која је то душа. Тачно знам. И то није први пут. И раније ме је та душа спасавала", речи су верника са средњошколским образовањем (64). Душе покојника који, по веровању наших саговорника, на неки начин чувају живе су према веровању душе родитеља, најближих сродника или уопште преци. Високообразовани традиционални верник је ову сталну везу, засновану на узајамној помоћи између живих и мртвих чланова породице, укључујући и далеке претке, у коју чврсто верује, назвао синергија. Очекивано, онима који овакву улогу приписују мртвима није страна молитва за душе преминулих сродника, путем којих они за њих изражавају бригу, иако сама помоћ није нужно везана за молитву. Иако у овим веровањима могу да се препознају остаци култа покојника и култа предака, већина међу саговорницима, који на овај начин верују, не практикује редовно ни молитве ни помене посвећене мртвима приређене на традиционалан начин, а посебно не приношењем дарова у храни и пићу.

У врло малу групу од два верника могу се сврстати они који осећају духовну промену након посете гробљу или цркви, уз паљење свећа за умрле. Немају очекивања од молитве упућене Богу или мртвима, али осећају постојање силе која им указује да је нека врста контакта могућа. Тај осећај који их у тим тренуцима обузима склони су да припишу утицају мртвих.

Међу онима који верују у значај молитве доминирају млађи саговорници и верници

који верују на догматски начин. Укупно посматрано, знатно више верника изражава веровање и потребу за помоћи у корист живих него што је то случај са пружањем помоћи душама мртвих. Групом верника који верују у могућност утицаја мртвих на живот живих доминирају жене без високог образовања. Само код оних који верују на догматски начин, веровања у могућност помоћи између живих и мртвих праћена су религијском праксом. Иако се у разговору нисмо ограничавали на односе према преминулим сродницима, наши саговорници нису исказали било какво веровање да однос помоћи између живих и мртвих излази ван граница крвног сродства у правцу неких знаменитих појединаца, умрлих пријатеља или познаника. Током истраживања религијског мишљења нисмо препознали било какав садржај који би могао да се подведе под спиритизам у форми у којој се на истраживаном простору појављивао у XIX и XX веку (Радић, 2009, 139–170; Јовић и Јовановић, 2020, 121–136).

Скоро половина наших саговорника не верује да је било каква комуникација између живих и мртвих могућа без обзира на то да ли се ради о молитвама живих које треба да помогну поправљању статуса мртвих на другом свету, помоћи коју душе умрлих могу да измоле за живе код неке више силе, сновима путем којих се преносе поруке из сфере оностраног или неким другим ситуацијама из живота који евентуално потврђују могућност комуникације између живих и мртвих. Међу онима који деле ово уверење су верници из свих полних, старосних и образовних група. Њихови одговори су кратки и јасни. Они се не труде да објасне или докажу оно за шта сматрају да представља неоспорну чињеницу.

4.1.4 Низак ниво веровања у васкрсење

Претходна истраживања су указала на низак ниво поверења у хришћанско веровање у васкрсење. Резултати овог истраживања говоре да међу нашим саговорницима у васкрсење верује приближно сваки четврти саговорник. Међутим, унутар ове групе они који у васкрсење верују онако како то учи Српска православна црква чине мањину. Поред четири верника који се труде да дословно следе хришћанско учење, десетина укупног узорка верује у неки вид васкрсења. Кроз разговоре, које смо током истраживања обавили са верницима, видљиво је да многи у идеји загробног живота налазе утеху и наду у односу на извесност сопствене смрти али пре свега за смрт ближњих. Врло мали број њих, међутим, у трагању за надом стиже до идеје васкрсења. Један високообразовани саговорник (43), који је међу малобројним који се доследно

придржава догме православне цркве, свој поглед на васкрсење овако је изразио: “За мене је живот радост коју осећам и делим са људима које волим. Ја ћу њих изгубити као што ће мене изгубити моја ћерка, а ја некако верујем да у том неком поретку ћемо да живимо вечни живот, и да се не завршава ту. И мислим да је за човека много лакше да неправду и болест поднесе на овом свету, јер зна да је то искушење на које га Бог једноставно ставља.“

То, међутим, нису само они који верују на догматски начин. У исту групу спадају и они који истовремено верују и у васкрсење и у неки облик реинкарнације. Једна саговорница са средњим образовањем (54), током разговора о васкрсењу, рекла је: „Верујем. И то ми је много помогло. Изгубила сам маму пре пет година.“

Најзад, део верника дозвољава васкрсење као могућност али из њиховог одговора се не може препознати увереност у нешто такво. „Не знам шта да ти кажем. Као православац верујем. Идеш у цркву, учиш, читаш Свето писмо... па ако сам искрен хришћанин, рећи ћу: ‘Верујем’, али ту има извесне скепсе, не знам како да кажем...“, објаснио је високообразовани верник (54) своју позицију у односу на идеју васкрсења. У истој групи су и верници који, како су се сами изразили, верују делимично. Један верник са средњим образовањем (23) то је описао на следећи начин: “Да. Јесам делимично, нисам читао, али сматрам да ће бити то. Можда не баш како иначе Библија проповеда, али сматрам да ће бити.“ То су верници који верују у потребу да се добра и лоша дела правилно цене и узму у обзир након смрти, али не верују у посебни суд, рај и пакао, онако како то проповеда Српска православна црква.

Садржај идеје васкрсења, који се односи на васкрсење тела, што је део догме, за већину наших саговорника је нешто магловито и током разговора које смо водили могло се приметити велико изненађење код многих међу њима када би им било постављено такво питање. Такође, део саговорника који се уопште не могу сврстати међу оне који у васкрсење верују је рекао да верује у Васкрсење Исуса Христа, али им је идеја свеопштег васкрсења тела непозната као могућност. Они васкрсење ограничавају на догађај Васкрсења Исуса Христа. Приметно је да млађи саговорници, без обзира на то да ли верују у васкрсење или не, више знају о том догматском садржају и за њих то питање не представља изненађење. Ова чињеница исходиште може имати у похађању часова веронауке током школовања у основној или средњој школи.

Образованији међу саговорницима, који не верују у постојање душе која на овај или

онај начин преживљава смрт тела, па тиме не верују ни у идеју васкрсења, већином су склони да у разговору понуде своје гледиште на друштвену функцију идеје о васкрсењу и страшном суду, које је у основи етичко. За једну високообразовану верницу (39) тема васкрсења је добар повод за корекцију сопственог понашања: "Кад одем у цркву или кад се негде нађем кад молитве почну, када свештеник прича о том васкрсењу ја размишљам, гледам да што мање неком наудим у животу. Јер свако је на неки начин грешан, нема човека који је безгрешан и онда идем ка томе да будем што чистија!". Они мање образовани најчешће се од теме васкрсења ограђују једноставним исказима да о томе недовољно знају или не знају ништа.

Међу онима који на неки од описаних начина верују у васкрсење доминирају саговорници са средњом стручном спремом који иначе чине половину узорка. Међутим, међу саговорницима који идеју васкрсења прихватају на догматски начин, три од четири верника су са високим образовањем. Могуће објашњење ове чињенице је већа склоност образованих конзистентном мишљењу. На основу изнетог можемо закључити да, кад је у питању однос верника према смрти, за велику већину васкрсење није то што пружа наду и утеху, односно није функционално за значајан део популације нити је то тема о којој већина активно размишља. Већини је тај концепт непознат или недовољно јасан.

4.1.5 Веровање у сеобу душе

Разговарајући са испитаницима на тему појединих догматских садржаја православног хришћанства наишли смо, очекивано, с обзиром на резултате неких претходних истраживања код нас и у свету на концепт сеобе душе (Благојевић 2010, 325).[73] Склоност да се овај концепт прихвати као могућ или вероватан присутна је у различитом степену код четвртине саговорника.

Имајући у виду разноликост веровања у сеобу душе са којом смо се сусрели током истраживања детаљнију класификацију смо покушали да заснујемо на позицији коју верници, који прихватају овај концепт, заузимају у односу на догматске садржаје православног хришћанства а пре свега на идеју васкрсења.

Међу верницима не постоји јединствена представа о сеоби душе. За неке душа одмах

[73] Значајно присуство ових веровања примећено је пре више од пола века у САД и земљама Западне Европе где, према тадашњим подацима, у реинкарнацију верује од десетине до четвртине становништва (Тома, 1980, II, 136).

прелази у друго тело, за друге лута дуже или краће, зависно од тога какав је живот човек водио, за треће тај период је четрдесет дана. За неке од испитаника душа се усавршава пролазећи кроз различите животе. Међу овим одговорима се не може издвојити неки који је значајније заступљен од других. Иако већина ограничава сеобу душе на прелазак у тело другог човека, присутно је веровање да то може бити и животиња, биљка, инсект, па чак и одлазак на другу планету. За већину саговорника начин на који је човек водио претходни живот има значаја за статус душе у наредном животу који се одвија у другом телу. Код дела оних који верују у реинкарнацију присутно је веровање да душама мртвих живи могу помоћи молитвом при чему се не мисли на молитву упућену њима већ Богу.

Најбројнију групу, шест верника, у овој класификацији чине они који одбацују идеју васкрсења и већину других догматских садржаја православног хришћанства који се тичу смрти иако се декларишу као православни хришћани истовремено се у већој мери придржавајући религијске праксе претежно на конформистичком нивоу. За неке саговорнике реинкарнација, односно сеоба душе у друго тело, значи исто што и васкрсење, што ће рећи да свака сеоба душе представља једно човеково васкрсење. Један високообразовани саговорник (64), на питање о васкрсењу одговорио је: „Ако је реинкарнација васкрсење, онда верујем!“ Васкрсење тела као могућност је нешто о чему нису размишљали. Неки од саговорника из ове групе у мањој мери дозвољавају могућност да се може остварити неки облик утицаја живих на душе мртвих или обратно.

Другу, врло малу групу од свега двоје саговорника, који верују у могућност преласка душе из једног тела у друго, чине они верници којима је та идеја примарна, а у догматски садржај православног хришћанства верују делимично и не дају чврсту и недвосмислену подршку оним елементима у односу на које се позитивно изјашњавају. Према идеји васкрсења су углавном скептични, пре свега зато што са њом нису довољно упознати или, како кажу, нису о томе много размишљали. Један саговорник са средњошколским образовањем (58) своје веровање у васкрсење описује на следећи начин: „Верујем у један део, не верујем да моја душа може комплетно да васкрсне као личност. Можда ће се појавити у некоме један део мене, али као ја не. Не верујем да ћу се појавити скроз и у облику мишљења.“ Овај пример илуструје однос великог броја саговорника из укупног узорка према идеји васкрсења коју суштински не разумеју.

Дупло бројнију групу од претходне чине они који уз остале догматске садржаје православног хришћанства, не сви једнако чврсто и не сви на исти начин, верују у васкрсење, али који истовремено прихватају и идеју сеобе душе. Једна верница са средњошколским образовањем (55), која верује у суђење душама од стране, како се изразила, „Свевишњег, неке силе“, и у постојање раја и пакла, на питање о томе како успева да уклопи хришћанско веровање са веровањем у сеобу душе рекла је: „Па успевам. Стално сам у тражењу тих одговора, али успевам.“

Већина саговорника који прихватају сеобу душе види као могућ прелазак душе из човека у неко друго живо биће, без обзира на то да ли је у питању животиња, биљка или, за неке, чак и инсект. Тако је једна саговорница са основним образовањем (57) одговорила: „Ја имам једну животињу поред мене, куче мало. Вероватно је душа нечија.“

Међу верницима постоји и врло мала група, троје верника, који сеобу душе прихватају као могућу, односно не одбацују је, иако сами имају нека друга веровања. У мањој мери су упознати са овим концептом, пре свега кроз медије и филм. Код њих постоји јасна свест да сеоба душе није део религијског оквира коме они традиционално припадају али је упркос томе доживљавају као могућу и имају разумевање за оне који је прихватају. Међу онима који се могу сврстати у ову групу верника разнолик је однос према појединим догматским садржајима православног хришћанства, али им је заједничко то да су резервисани према могућности васкрсења.

У прилог запажању да овакви ставови нису резултат неселективног давања позитивних одговора на сва питања говоре прилично садржајни примери који, по њиховом мишљењу, веровање чине веродостојним. То су претежно снови и догађаји који се могу подвести под феномен “дежа ви” (deja vù) [74], али има и примера који поткрепљују веровање у прелазак људске душе у тело животиње. Један саговорник са средњошколским образовањем (64), говорећи о смрти особе из најближег окружења, рекао је: “И одједанпут је та мачка ушла кроз прозор и села на место на ком је увек седела моја покојна ташта. Никада се то није догодило пре тога а тад се десило. И ја мислим да је то то. Да је практично то она. Да је дошла да се поздрави са нама и да је

[74] Дежа ви (фр. *déjà vu* - већ виђено), појава да се непознате информације доживљавају као већ познате, облик је парамнезије, спектра квалитативних поремећаја памћења, који под одређеним околностима може бити препознат и код здравих особа (Марић, 2001, 27).

села на своје место.“ Неки од њих верују у могућност да душе мртвих помажу живима, да су све време присутне у њиховом животу било кроз неке паралелне светове који се преплићу са светом који познајемо или тако што су непосредно око живих иако их они не виде. Без обзира на то што, у сопственој интерпретацији, прихватају основне појмове православног учења, поређење њихових одговора, датих на тему сеобе душе, са онима који се односе на православну хришћанску догму, наводи на закључак да је у њиховом погледу на проблем смрти идеја сеобе душе равноправна садржајима догме и да међусобну супротстављеност различитих учења не препознају као проблем.

4.2 Једна могућа типологија савремених православних верника

На основу изложених резултата истраживања односа према смрти у равни религијског мишљења међу становницима Београда, који традиционално припадају Српској православној цркви, и њиховог односа према појединим садржајима религијске праксе, вернике смо сврстали у четири типа:

- они који верују на догматски начин,
- традиционални верници,
- синкретички верници,
- декларативни верници.

Приликом креирања наведене типологије пошли смо од оне коју је понудила Лидија Радуловић, будући да је предмет делимично подударан са предметом овог истраживања (Радуловић, 2012, 146–175). Специфичност предмета овог истраживања и добијени резултати су условили разлике. Ради комплетности приказа типологије, употребили смо и резултате истраживања религијске праксе чије детаљније излагање следи.

4.2.1 Они који верују на догматски начин

Група верника која, по сопственом уверењу, генерално па и у делу који се односи на тумачење смрти, следи учење Српске православне цркве, најмалобројнија је међу верницима и у узорку је чини сваки петнаести верник. Они који се могу сврстати у ову групу се радо одазивају на позив за разговор на теме које имају додирних тачака са вером. У разговору воле да нагласе да су верници, да поштују и следе учење Цркве и већином читају верску литературу. Један верник је током интервјуа искористио прилику да каже да не крене на посао а да пре изласка из куће не прочита један или два псалма.

Током интервјуа смо утврдили да у великој мери познају учење Српске православне цркве у делу који се односи на смрт али и шире. Неки од њих, у немогућности да се адекватно изразе, у жељи да не интерпретирају погрешно учење Цркве, приликом разговора су инсистирали на томе да верују онако како Црква учи и прописује. Оно у шта верују има значај за њихов свакодневни живот и томе приступају са доста емоција. Међу њима је приметна намера да сопствене погледе коригују уколико сами или у комуникацији са другима примете да неке садржаје православног учења не познају довољно или не разумеју на прави начин. Спремност на корекцију се односи пре свега на поједине садржаје религијског мишљења који се тичу учења Цркве о судбини душе након смрти. Њихово тумачење хришћанских симбола присутних у религијској пракси углавном је блиско црквеном тумачењу. Управо због недовољног разумевања појединих догматских садржаја православног хришћанства, али и спремности на корекцију сопственог мишљења у правцу догме, означили смо их као оне који верују на догматски начин а не као догматске вернике.

За саговорнике из ове групе постојање душе је неспорно, као и то да она након човекове телесне смрти наставља да постоји. Док једни образлажу свој став позивајући се на ауторитет Српске православне цркве и различиту верску литературу са чијим садржајем су упознати, други га виде као једини логичан јер не налазе смисао у животу који би се завршавао овоземаљским постојањем. У комуникацији на тему живота након смрти неки од саговорника из ове групе се критички односе према синтагми „други свет“, оцењујући је као сувише народну и неодговарајућу за оно што Српска православна црква учи о животу душа након телесне смрти. Такође, они који верују на догматски начин врло јасно истичу да им је неприхватљив сваки концепт сеобе душе, односно реинкарнације, будући да је то термин којим се у нашој популацији овај концепт именује.

Међу њима је неподељено мишљење да начин живота има утицај на то какав ће статус душа умрлог имати након смрти и на страшном суду. „Живот је борба против самог себе, против света и против злих сила“, како се изразио један високообразовани верник који верује на догматски начин (44). Овоземаљски живот је само припрема за вечни живот а кроз рад и однос са људима се, како се један саговорник изразио, „купује“ живот који долази после смрти. Тај свет је место равнотеже, духовног мира, лепше место где су сви срећни. Од верника из ове групе могли смо чути да своје поступке према другим људима усмеравају пре свега имајући у виду судбину сопствене душе

након смрти. Саговорник са високим образовањем (43), рекао је: “Ако се узме десет Божјих заповести, то је неко морално начело како човек треба да се влада. Али опет, човек који се покаје за сва дела може да прими Божју милост. И онај разбојник који је пљачкао, кад је Исус разапет на Голготи, покајао се... Исус га је ослободио греха. Значи, мислим да је основ покајање.“ Понашање током живота мора да буде такво да се на основу њега заслужи Божја милост, како би, између осталог, дошло до сусрета са раније преминулим драгим људима. Ово је мотив који се понавља у исказима верника. То је прилика да им се каже нешто што је остало неисказано, да се заврше започети разговори и искажу неисказане емоције.

Разлике у ставовима које смо приметили међу верницима које смо сврстали у ову групу претежно се односе на детаље везане за тумачење посебног, односно привременог суда, познавање православног предања о митарствима и покушаје да опишу сопствено виђење раја и пакла. Верници који читају верску литературу праве разлику између црквеног тумачења раја и пакла и везивања тих појмова за нека замишљена физичка места. Оно око чега не постоје разлике у религијском мишљењу међу верницима из ове групе јесте чврсто веровање у васкрсење, по чему се они и разликују од традиционалних и синкретичких верника чије је веровање, ако га уопште има, колебљиво, а разумевање упитно. Догматски садржаји православног хришћанства који су послужили за разликовање оних који верују на догматски начин од традиционалних и синкретичких верника, поред васкрсења као примарног, јесу и веровање у Страшни суд, рај и пакао.

Иако за ове вернике нема сумње у постојање живота након телесне смрти и значаја понашања током живота за статус душе у новом, другом, посмртном животу, иако чврсто стоје на становишту да ће се овоземаљски живот завршити суђењем и према заслугама, рајем или паклом, приметно је да извесно несналажење изазива оно што следи након смрти а пре страшног суда и васкрсења. Појам привременог суда, који се односи на појединца, сасвим јасно је познат само једном саговорнику. Разлог за ово неразумевање препознали смо у читању литературе која ову област не обрађује, али и у комуникацији са свештенством на недогматске теме. Од верника који читају верску литературу сазнали смо да читају псалтир, молитвенике и различита издања која садрже проповеди. И контакт са свештенством и читање верске литературе су усмерени на животне изазове а не на тему смрти.

Саговорници из ове групе имају изграђен однос са свештенством а добро познају садржаје религијске праксе Српске православне цркве и, бар према њиховим речима, редовно их практикују. Они који верују на догматски начин верују у снагу молитве кад је у питању статус душа умрлих. У овој групи верника, као и у осталим, присутно је уверење да нека лична искуства потврђују постојање везе између живих и душа умрлих. Треба нагласити да ова веза никако није спиритистичке природе и да се од таког веровања јасно ограђују једнако као и од магијских садржаја карактеристичних за народну религију Срба. Религијска пракса је код оних који верују на догматски начин усаглашена са религијским мишљењем и на њему заснована. Поштовању православне религијске праксе не приступају ритуалистички. Елементима религијске праксе, који имају корен у народној религији Срба, не придају нарочит значај, али се не може препознати јединствен образац кад је у питању евентуално одбацивање или осуда те праксе. У овој малобројној групи нема саговорника са основним образовањем и оних из прве старосне групе.

4.2.2 Традиционални верници

У широком распону између оних који верују на догматски начин и често, односно редовно, упражњавају радње традиционалне и инхерентне религијске праксе, и оних који не верују, али у мери сопствених духовних потреба упражњавају поједине садржаје религијске праксе, налази се скупина оних које смо назвали традиционалним верницима. Она обухвата знатно више од половине верника са којима смо разговарали током истраживања. Религијско мишљење и однос према религијској пракси традиционалних верника нису уједначени. Упркос међусобним разликама, ове вернике одликује неколико важних заједничких карактеристика због којих смо их сврстали у један тип верника. То су, у домену религијског мишљења, веровање у постојање душе и њен живот након телесне смрти, одбацивање могућности сеобе душе, односно реинкарнације, и поједностављено и селективно прихватање догматског садржаја православног хришћанства.

Остале карактеристике које смо препознали међу верницима су присутне у већој или мањој мери код већине традиционалних верника. У области религијског мишљења најзаступљенији су неприхватање или неразумевање концепта васкрсења са посебним нагласком на васкрсење тела. Код неких традиционалних верника веровање у васкрсење је сведено на веровање у догађај Васкрсења Исуса Христа. Укупно

посматрано, идеја васкрсења већини традиционалних верника је нејасна и представља неизвестан далеки догађај у који се не полажу наде.

Међу традиционалним верницима постоји и несналажење по питању суђења душама умрлих за дела почињена током живота у контексту посебног суда, страшног суда, раја и пакла. Док једни међу традиционалним верницима негирају постојање оба оностранa ентитета, други тврде да се заслуге за дела учињена током живота наплаћују пре смрти, а трећи, не разумевајући идеју страшног суда и васкрсења, не праве разлику између раја и царства Божјег. Последично у исказима традиционалних верника, идеје раја и пакла су најчешће далеко од онога што проповеда Српска православна црква. „Ја мислим да је то све једно исто место, а да ми лично доживљавамо другачије у зависности од наших поступака овде. На пример, уколико ми верујемо, мислим да ми Божју љубав прихватамо, а уколико нисмо били верујући, када ми не осетимо Божју љубав, осећамо неку кривицу на тај начин“, објаснио је своје веровање саговорник са средњим образовањем (21).

Иако религијско знање директно није било предмет овог истраживања, јасно се препознаје да је оно код традиционалних верника на ниском нивоу и да је слаба заинтересованост за читање верске литературе а нарочито за ону која третира догматска питања. Присутно је и мешање садржаја догме са садржајима усвојеним путем књижевности или производа масовне културе. Унутар групе традиционалних верника издваја се група млађих, пре свега оних из прве старосне групе, који боље познају православно учење и боље владају појмовима чак и када не верују у њихов садржај. Њихова одлика је ретко учествовање у религијској пракси у делу који се односи на смрт и мртве, између осталог, и зато што у породици, с обзиром на узраст, нису носиоци активности везаних за обреде годишњег циклуса, годишњице и задушне помене.

Начелно, религијска пракса традиционалних верника која се односи на смрт и мртве је селективна и необавезна по учесталости и поштовању црквеног календара, индивидуализована по питању мотива а у извесној мери слободна и поједностављена по питању форме, будући да иза праксе најчешће не стоји религијско мишљење. Слабо су упознати са значењем које ритуалима приписује Српска православна црква. Будући да су мотиви праксе претежно профани, долази до редукције садржаја без бојазни да би то могло имати последице. Традиционални верници усклађују поступање са

сопственим духовним потребама и прилагођавају се свакодневним животним обавезама. Однос према обредима годишњег циклуса међу традиционалним верницима је битно другачији. Они се строго поштују, о њиховој динамици се води рачуна док се, услед слабе везе између веровања и праксе, садржај не поштује доследно. Другачији однос према обредима годишњег циклуса може се повезати блискошћу са преминулим и кратком временском дистанцом у односу на његову смрт. Шесторо од десеторо наших саговорника смо сврстали међу традиционалне вернике. Међу традиционалним верницима су заступљени верници свих полних, старосних и образовних кетегорија. Религијско мишљење и религијска пракса традиционалних верника одговарају дефиницији народног православља (Бандић, 2010, 21).

4.2.3 Синкретички верници

Оно што је заједничко свим саговорницима који на различите начине прихватају идеју сеобе душе је да не владају ни основним појмовима који се могу препознати у неком од учења пореклом из Азије нити се ослањају на античка учења која садрже идеју сеобе душе[75]. Термин који у разговору прихватају као одговарајући за њихово религијско мишљење везано за постојање душе након смрти тела је реинкарнација.[76] Из садржаја

[75] Према орфичком учењу душа је затворена у тело ради окајавања кривице и плаћа за грех животом на земљи који представља смрт душе. Живот у телу је супротан њеном природном одређењу. Душа која долази из божанског елемента и тежи натраг ка Богу треба да се ослободи самог живота и очисти од свега земаљског. Кад човек умре, бесмртну душу у подземље води Хермес, где она чека суђење. Грешника чека казна и чишћење у најдубљем Тартару. Посвећени и очишћени бораве у царству душа заједно са боговима али само до поновног рађања. Из те дубине душа се враћа назад на светлост где ће јој у будућем животу бити плаћено за дела у ранијем. Оно што је човек учинио другима мораће сам да пропати. Потпуно очишћена душа ослобођена је поновног рођења. Избећи ће поновну смрт и живети са Богом пошто је и сама божанска (Роде, 1991, 264–270).

[76]Идеја реинкарнације у историји индијске цивилизације јавља се у више развојних фаза. У текстовима званим Брахмане, јавља се мисао о структури људског устројства и њеном уклапању у општи светски поредак кроз посредовање жртвеним ритуалом. Са ритуалне радње, којој је циљ спасање, фокус се временом премешта на само спасење. Ова превласт есхатолошког над ритуалним праћена је свешћу да континуитет између земаљског и небеског живота не следи сам по себи него се ради о тешком и опасном процесу. Нагласак је на припремама за будући живот. Онај који приноси жртву може постићи да постане истоветан са космичком целином. Не ради се више о нади у басконачно продужење живота или оживљавање на небу. Циљ је да се на овом свету створе услови за укључење у време и да се саживи са његовим ритмовима. У Упанишадама влада мишљење да је човек бесмртан онолико колико успева да се постави као елемент који коегзистира са космичким тоталитетом. У фокус долази карма, мисао о поновном рађању. Онај ко је поистовећен са присутношћу атмана у себи (оно постојано у личности, вечни извор живота и свести за себе, за себи сличне и за читав свет) не тежи даљем постојању. Он ће смрћу постићи ослобођење (нирвана). Они који нису достигли ово знање, нужно се реинкарнирају тј. враћају на земљу. То враћање, вечни ток рађања, самсара, барем на нивоу верске елите, није нешто пожељно већ је нешто чијем се укидању тежи. Самсара је репетитивна концепција живота унутар кастинског система. Људи већином делују ношени жељама које су земаљске природе и тичу се ваљских добара. То је маса оних који остају глуви на зов верских вредности. У овом учењу није потребно непосредно постојање надземаљског суда или судије већ људи сами себи пресуђују прелазећи кроз исти низ радњи, реакција, успеха или неуспеха. Онај који је одвраћен од оваквог погледа на свет и живот тежи

интервјуа је међутим јасно да немају теоријска знања о реинкарнацији као концепту присутном у религијама Истока. Појмови из језика других народа који су део учења о реинкарнацији међу верницима са којима смо разговарали нису у употреби. Чак и појам карме, који смо имали прилику да чујемо током истраживања, није искористио нико од саговорника који прихватају концепт сеобе душе већ га је употребио врло мали број млађих традиционалних верника у контексту животних заслуга које могу имати значај за судбину душе на другом свету.

Верници којима је блиска идеја пресељења душе из мртвог тела у неко друго тело не могу лако да опишу сопствено веровање. Сама идеја сеобе душе је код саговорника недовољно развијена из више разлога. Значајан део саговорника тврди да о овој теми не размишља често. Они од којих смо могли добити одговор на питање о пореклу овог веровања као извор информација о могућности сеобе душе навели су филмове, телевизијске емисије, ређе читање садржаја популарне културе док део тврди да је то плод личног животног искуства. Нико од саговорника се није позвао на неки од озбиљних извора. Ако се у Светом писму и могу препознати елементи учења о сеоби душе, то није извор путем ког су се наши саговорници упознали са садржајем овог веровања.[77] Такође, нико као извор сазнања о могућности сеобе душе није навео часописе који обрађују теме паранормалног и алтернативних религија нити се позвао на контакт са људима који промовишу технике као што је регресија у прошле животе (Радуловић 2007, 203–206).

Ако бисмо издвојили неке заједничке елементе религијског мишљења оних верника који прихватају концепт сеобе душе то би били неконзистентност мишљења[78],

другачијој судбини која га износи ван устаљеног ланца постојања (Hulin, 1989, 315–356).

[77] У Светом писму могу се разликовати четири могућа решења загробне судбине човека: потпуна смртност душе - среће се у псалмима и Књизи проповедниковој; сеоба душе у случају реинкарнације ранијих пророка - среће се у јеванђељима; различите форме бесмртности душе одвојене од тела – провлачи се кроз цели Стари завет, јеванђеља и кроз неке псалме; васкрсење душе и тела - новозаветно учење. У хришћанској свести средњег века важну улогу имала је трећа опција која је била потпора веровања у бесмртност душе. Последње две могућности у хришћанству стоје упоредо. Иако су супротстављене, просечан хришћанин на разлике не обраћа пажњу, јер васкрсење доживљава се неверицом, у најбољем случају као далеку, бојажљиву наду. Учење о бесмртности душе у неком другом свету вернику делује много прихватљивије (Вишеславцев, 2005, 119–120). У Старом завету душа се спомиње 754 пута, а дух 380, а нигде уз одредницу бесмртности. У Новом завету душа се спомиње 105 пута, а дух 385, при чему са атрибутом бесмртности два пута у контексту Бога (Јеротић, 2005, 80–81).

[78] Потпринципи неконзистентности су нелогичност, противречност, несистематичност, непотпуност (Симић, 2005, 55–76). Неки се могу препознати и код традиционалних верника у облику селективног прихватања појединих садржаја православног учења који ако се не признају у целини нису одрживи, али су нарочито видљиви у религијском мишљењу синкретичких верника пре свега кроз несхватање противречности хришћанског учења и концепта сеобе душе.

преовлађујуће неповерење у идеју васкрсења и присуство трагова анимизма. Уз препознате трагове анимизма не може се везати религијска пракса карактеристична за народну религију Срба која треба да обезбеди симболичку размену између света живих и душа мртвих. Анализом резултата истраживања нисмо успели да утврдимо постојање везе између веровања у сеобу душе, са једне, и неког садржаја карактеристичног за народну религију Срба, са друге стране.

Верници из ове групе се не упуштају у размишљање о питањима која се тичу континуитета свести, личности, евентуалном крају низа сеоба која су од суштинског значаја за концепт сеобе душе. Стиче се утисак да је међу верницима овај концепт разрађен до оног нивоа који им нуди наду у бесмртност без залажења у детаље који могу угрозити решење које сматрају задовољавајућим. Исказ једне високообразоване вернице (58) описује овај приступ: "Не бих волела да постоји то васкрсење или... не знам... Пре бих рекла да прелази из једног облика у други... Више верујем да постоји та реинкарнација него васкрсење. Из живог бића у живо биће."

Истраживањем је утврђено да прихватање концепта сеобе душе нема директан утицај на однос саговорника према ритуалној пракси карактеристичној за истраживани простор нити условљава појаву нове ритуалне праксе до сада непознате на овом простору која би била у смисленој вези са учењем о сеоби душе. Не може се рећи чак ни да прихватање концепта сеобе душе пресудно утиче на пасивизирање верника кад је у питању традиционална или црквена религијска пракса везана за смрт и мртве.

Тип верника који верују у сеобу душе, с обзиром на наведене особености тог веровања и однос према религијској пракси, означили смо као синкретичке вернике. Овај тип обухвата петину укупног броја интервјуисаних верника. Не може се издвојити ниједна категорија саговорника која је значајно више заступљена од друге унутар овог типа верника, осим што је приметно да међу њима нема оних из прве старосне групе.

У синкретичке вернике нисмо сврстали врло малу групу верника која реинкарнацију види само као могућност али јој као идеји не указује поверење. Иако нису искључиви према концепту сеобе душе, сврстали смо их у традиционалне вернике. Узимајући у обзир чињеницу да синкретички верници своје веровање у сеобу душе не везују за неку другу религију или културу, а да њихово религијско мишљење не утиче на религијску праксу која се не разликује од религијске праксе традиционалних верника, овај тип верника се може везати за појам народно православље.

4.2.4 Декларативни верници

Од групе догматских верника двоструко је бројнија група оних који, иако се декларишу као верници, не верују у могућност постојања било каквог нематеријалног субјекта који након телесне смрти човека наставља да постоји. Оне који деле ово становиште назвали смо деклративним верницима. Будући да, како истичу, не размишљају често о овој теми, они већином не могу на лак начин да искажу своје мишљење. Део декларативних верника не осећа потребу да свој став образлаже. За разлику од њих, група образованијих саговорника склона је да објасни значај онога у шта иначе не верује, али и да се у појединим питањима огради тврдњом да се о овим стварима ништа не може поуздано сазнати. Неки међу декларативним верницима на питање о постојању душе одговарају доказивањем да познају црквена и народна веровања, да су одрасли у амбијенту у коме су та веровања била прихваћена али да након година животног искуства не знају да ли је постојање душе уопште могуће.

Иако у свакодневној конверзацији у различитим контекстима користе термин душа, већина није била спремна да га некритички користи током интервјуа, опредељујући се за изразе као што су „самосвест“, „свест“, „интелигенција“, „нешто што човека чини посебним“ и слично. За неке од њих то је нешто што, на начин који не умеју да објасне, превазилази човекову телесност, али након телесне смрти ни на који начин не наставља да постоји независно од тела. Разлог за овакав став је, пре свега, немогућност да се објасни и докаже постојање нечега таквог, мада “гранична искуства“, како се изразио један високообразовани старији саговорник, сугеришу да нешто што превазилази телесност можда постоји али свакако не тако што надживљава тело. „Мислим да постоји људски ум. И постоји нешто што бисмо могли назвати самосвешћу. Да ли та његова свест, после краја његовог земаљског живота, негде одлази или се једноставно гаси као што се гаси компјутер, то не бих искрено знао да кажем… Некад ми неки рацио говори да те неке ствари можда и не постоје, да је то све неки људски конструкт где би се човек ослободио неког страха, али с неке друге стране, ипак некад заиста човек размишља у том погледу, хајде да кажемо религиозно и филозофски, да можда нешто ипак тамо постоји. Вера тражи од људи да безусловно верују. Значи, хришћанин треба безусловно да верује у постојање душе, и у живот после смрти, и у вечни живот. Али ја некако, као човек који се бави науком и који нешто анализира рационално, понекад можда у то и посумњам, али ако Бога има, на њему је да ме неким примерима увери да тога заиста има,“ изнео је сопствено гледиште саговорник са високим

образовањем (28).

Мишљења других образованијих саговорника, које смо сврстали у овај тип верника, могу се бар делимично препознати у његовом. Образованији међу декларативним верницима постојање душе која надживљава тело и опстаје у некој новој реалности препознају као конструкт чија је функција сузбијање страха и неизвесности код људи али и као један инструктивни етички садржај с обзиром на замишљено суђење кроз које душе пролазе након смрти. Прихватају као реалност постојање овог конструкта и упркос сопственом неверовању нису спремни да га означе као бесмислицу, празноверје или нешто непотребно, будући да су свесни функције коју тај садржај остварује на вернике. Један високообразовани саговорник (42) о идеји суђења душама умрлих је рекао: „Мислим да је само суђење једна метафора која треба да покаже да човек кроз живот треба да има меру, треба да има норму, треба да има границу...“ Неки од оних који поричу постојање душе наглашавају да би волели да она постоји а из разговора смо закључили да је та жеља заправо потреба мотивисана губитком драгих особа.

Чињеница да не прихватају постојање душе одлучујуће утиче на деклративне вернике да не верују у друге догматске садржаје православног хришћанства или народне религије, који су тесно везани за појам душе. Не верују у суђење душама након смрти, рај, пакао и могућност васкрсења. Ретким деклративним верницима, који су упознати са библијским текстом, концепт васкрсења је, како су сами рекли, нејасан. Одговарајући на питања везана за евентуално суђење души након смрти, постојање раја и пакла, неки од саговорника су дали одговоре чији је заједнички именилац постојање жеље за правдом која узима у обзир поступање сваког човека током живота. Високообразована саговорница (34) описала је своју потребу: „Волела бих да постоји селекција, али да је селекција стварно праведна. Пошто током живота се углавном срећемо са неправедном селекцијом.“

Изостанак веровања у постојање душе и у друге догматске садржаје православног хришћанства за декларативне вернике не значи потпуно одустајање од садржаја религијске праксе. Практиковање неких ритуалних радњи није само део конформистичког понашања већ за неке од њих има психолошку функцију. Кад су у питању саговорници које смо сврстали у овај тип верника може се говорити о припадању без веровања. Имајући у виду критеријуме које смо узели у обзир приликом формирања узорка може се рећи да је ова група верника хетерогена иако преовлађују

људи високог образовања а изостају верници из прве старосне групе.

4.3. Утицај животног искуства на религијско мишљење и религијску праксу

Разговарајући са становницима Београда, на темељу њиховог односа према смрти, покушали смо да утврдимо шта је извор њиховог актуелног односа према смрти унутар граница религијског мишљења и религијске праксе. Садржај интервјуа намеће закључак да је доминантан извор веровања у постојање неког облика живота након смрти лично искуство које није резултат контакта са свештенством или читања верске литературе.

Међу садржајима личног искуства, који се не могу свести на утицај средине одрастања, срећу се они које су сами саговорници означили као дежа ви (déjà vù) феномене, потреба за надом и утехом након смрти блиских особа и примери неочекиваног излечења за која су заслуге приписане оностраном. Један високообразовани саговорник, кога смо сврстали међу оне који верују на догматски начин (43), пренео нам је своје искуство: „Памтим тај тренутак, кренуо сам да се молим Светој Петки, пошто ми је мајка умирала пред очима. И рекао сам – само да остане жива ја ћу постити сваки петак. Моја мајка је чудом преживела и ја сам те 2006. године почео да постим сваког петка. Ја сам осећао неку захвалност... и то ме је некако определило.“

Са друге стране, неки верници су нам понудили примере из личног искуства или искуства својих најближих, који су одлучујуће утицали на њихово религијско мишљење. Сведочанства које смо имали прилику да забележимо претежно се своде на извесна временска поклапања дешавања везаних за смрт ближих чланова породице и необјашњивих појава у домаћинству што одговара квалитативним поремећајима памћења (Марић, 2001, 26–27). Преломни тренутак да поверује да „нечега ипак има“ једна високообразована синкретичка верница (58) везује за тренутак смрти оца: „Ноћ пре него што је мој отац умро, ја сам се ноћу пробудила тачно у пола четири и ја сам имала такав утисак да има некога у соби... И онда кад сам добила отпусну листу писало је то време кад сам се ја пробудила. Ја сам убеђена од тада, јер нисам неки верник, слагала бих кад би рекла да јесам... и дотле нисам веровала у многе те ствари, али од тада сам убеђена да постоји.“ Искуство се може доживети и као потврда да сигурно постоји нешто у што се претходно само веровало без доказа. Традиционални верник са високим образовањем (43) потврду сопственог веровања да душе настављају живот

након смрти тела добио је кроз лично и породично искуство: „По смрти моје мајке... одлазим да решим неке кућевне ствари... У предвечерје седнем, завалим се у фотељу, гледам телевизор, ћале је поред мене... Пада ми глава, хоћу да дремнем када осетим мажење преко косе. Физички додир. Причам о првих неких можда 40 дана, можда месец, два, три после смрти мајке која је умрла у тој просторији, у том делу куће. Ја се онако тргнем, пробудим... Таква дешавања се понављају пет-шест дана заредом. Ако легнем да спавам у суседној просторији, мажење по ногама осетим... После пет-шест дана ја кажем: 'Ћале, слушај, таква и таква ствар, да не испадне да ја нешто одлепљујем, то и то ми се дешава'. Каже: 'Мени се то дешава од почетка, него ја теби не говорим, жива истина, направићете ме блесавим, лудим'... И то је трајало још дан-два... и одтад је нестало. Моја је претпоставка да дух преминуле мајке није више желео да ме узнемирава.“

Међу млађим саговорницима приметан је утицај наставе веронауке[79] на формирање односа према смрти, што се може закључити на основу доброг познавања карактеристичне терминологије чак и међу онима који не верују у већину догматских садржаја православног хришћанства. Према тврдњи значајног дела млађих саговорника, важан фактор у прихватању вере у њиховом случају била је породица. У питању су родитељи, чије одрастање се у великој мери подудара са периодом друштвених промена које су садржале и тренд десекуларизације, али није мали број млађих саговорника који наводи утицај бабе и деде, који су и током периода доминације атеистичког дискурса поштовали религијску праксу. Мали је број оних који признају да је до значајнијих промена у погледу веровања, па и оних која се односе на смрт и мртве, дошло тек након друштвених промена којима је почео процес десекуларизације. Чињеница да процес десекуларизације у Србији почео пре тридесет пет или четрдесет година[80] условила је да се само верници из треће старосне групе довољно добро сећају периода доминације атеистичког дискурса. Утицај Српске православне цркве на формирање религијског мишљења приметан је код верника које смо сврстали у групу оних који верују на догматски начин. Он се огледа, пре свега, кроз непосредну комуникацију верника са свештенством коју прати индивидуална

[79] Пун назив предмета је Верска настава – православни катихизис („Службени гласник РС“, бр. 9/2005). Предмет је изборни а може се похађати током свих разреда основне и средње школе. Недељни фонд је један час.

[80] Један од датума који се може сматрати за симболични почетак процеса десекуларизације је наставак радова на изградњи Храма Светог Саве из 1985. године, након што је републичка власт дала дозволу претходне године.

надоградња, кроз читање верске литературе и редовна религијска пракса.

Значајан број старијих саговорника добро познаје народна веровања везана за смрт и обичајну праксу, што је наслеђе одрастања у патријархалној сеоској породици али данас према сопственој оцени верују знатно мање него раније, чему је допринело животно сазревање и измењене животне околности. Ради се претежно о старијим женама. Једна традиционална верница са средњошколским образовањем (63) је свој отклон од традиционалних веровања, са којима је одрасла, изразила речима: ”Мој покојни свекар је причао – срео га вампир. Како да га не сретне кад се напио човек?!“

Као исходиште веровања у реинкарнацију, без обзира на све разлике које се могу регистровати од једног до другог саговорника, они су најчешће наводили феномен означен као дежа ви (déjà vù). Лично искуство једног високообразованог синкретичког верника (65) показује колико дијапазон разлога може бити широк и значајно превазићи наведени феномен. “Али зашто верујем?... Можда би тај одговор пре дванаест година био другачији. Јер усвојио сам дете које данас има деветнаест година. Родила се и имала нефункционалну породицу. Необразоване људе. После треће године отишла је у хранитељску породицу, где је опет била међу просечним људима. Хранитељка је била без школе, хранитељ је био занатлија. Хоћу да кажем, никаква могућност није постојала да то дете буде такво какво је сад. Она зна оно што нико није могао да је научи. Нико је није научио од тих људи са којима је живела. Нико није могао од свих тих људи са којима је живела у комшилуку, у селу да је научи да тако отмено седи за столом. Да она мене учи како треба да се понаша на слави, како треба да се гледа у људе... Значи, уверен сам да реинкарнација постоји и да је она нечија реинкарнација.“

Међу декларативним верницима, који не верују да након смрти тела душа наставља да живи у било ком облику, нисмо идентификовали примере трауматичних личних или породичних искустава, као што су смрт или тежа болест у породици, који су утицали на то да се код саговорника јави сумња у претходно присутне садржаје религијског мишљења мада претходна истраживања указују и на ту могућност (Душанић, 2011, 56–57). Они образованији, који чине доминантну већину у овој групи верника, склони су да изражавају сумњу понекад наводећи да се оно што су садржаји догматског језгра православног хришћанства не може доказати али ни оповргнути. Један високообразовани декларативни верник (28) је свој став изразио речима: “Срео сам много људи, не нарочито образованих, који тако тврде: ‘Има нешто, ја мислим да ово

иде тамо, да ово иде овамо.', али ја се никад нисам усудио да размишљам у тим категоријама па да ја мислим да нема страшног суда и нема овога или онога..." Као део личне културе поштовања туђег мишљења, схватили смо њихово избегавање да садржај вере оцене као нешто немогуће или бесмислено. Други високообразовани декларативни верник (55) такав однос према идеји васкрсења и страшног суда је изразио речима: „Немам никаква искуства која би ишла у правцу поткрепљења."

Упркос различитим појединачним примерима које смо навели, са изузетком утицаја веронауке на један део младих, нисмо уочили друге факторе за које се може рећи да остварују значајнији утицај на неку од старосних, образовних или полних категорија међу саговорницима или одлучујуће утичу на појаву неких садржаја религијског мишљења и религијске праксе.

5. Однос савремених православних верника према смрти у равни религијске праксе

5.1 Претпогребне радње

5.1.1 Сепарациони поступци који претходе смрти

За већину верника са којима смо разговарали известан значај имају поступци који се везују за последње тренутке живота као што су исповест, разговор, опрост, помирење и последња причест. Тај утицај се, према мишљењу верника, може испољити кроз допринос разрешењу посмртне судбине душе покојника, олакшање његових последњих тренутака, разрешење неких међусобних спорова између умирућег и других људи или умирујући утицај на живе којих се смрт појединца директно тиче. Мишљења, које верници имају на ову тему, могу се сврстати у три групе. Сваки шести верник заступа мишљење да су ове радње важне за душу умирућег, односно њен статус након смрти. Врло мала је група, три верника, која сматра да је значај ових радњи и поступака пре свега оријентисан на живе, односно најближе окружење умирућег. Највећу групу која достиже скоро половину укупног броја интервјуисаних верника, чине они који сматрају да ове радње имају значај за умирућег у смислу олакшавања његових последњих тренутака. Док прву групу чине они који верују на догматски начин и традиционални верници а другу декларативни, трећу групу доминантно чине традиционални и синкретички верници.

Верници који придају значај исповести и последњем причешћу сматрају да, упркос њиховом неспорном значају, ипак на статус душе, након смрти човека, одлучујуће утичу дела учињена током живота. Иако су за оне који верују на догматски начин ове радње пожељне, они сматрају да нису обавезне нити на било који начин елиминаторно утичу на загробни живот. Високообразовани саговорник који верује на догматски начин (44) је пренео искуство из најближег окружења: „Велики значај. Мени је мајка умирала и исповест је дошла до суштине. Ту је крај, нема више. Долазимо до суштине. Значи губи смисао све остало. Долазимо до једине суштине да идеш у гроб. То је једина нада.“ Необавезујући карактер причести и исповести се, према њиховом мишљењу, доказује тиме да многи умиру немајући прилику за један такав чин што не мора нужно имати негативне последице. Они који на овај начин посматрају последње религијске радње које врши умирући чине мању групу верника и доминантно спадају у групу оних који верују на догматски начин. Група традиционалних верника, њих шест, има

приближан став али са много сиромашнијом аргументацијом, будући да сами не практикују причест и исповест и не приписују им нарочит значај за живе. За њих, кроз ове радње душа налази свој мир, односно омогућава јој се да лакше оде на онај свет.

Међу верницима које смо у типологији означили као традиционалне и синкретичке не постоје јединствено веровање у значај комуникацијских поступака који могу олакшати умирање али ни битне разлике на основу којих би се могла извршити нека детаљнија класификација. Значај ових радњи се за већину огледа у некој врсти олакшања до кога човек долази ослобађајући се терета учињеног или пропуштеног, реченог или прећутаног током живота, будући да је, како су многи наши саговорници истакли, сваки човек грешан. За део саговорника, који бројношћу знатно превазилази групу догматских верника, исповест има значај за психичко смирење у последњој фази живота али за многе од њих и за статус душе након смрти, с обзиром на суђење кроз које она, према њиховом веровању, пролази. За ове вернике исповест је смислена само ако је искрена и заправо има функцију искреног покајања. Иако за искрено покајање, по њиховом мишљењу, никад није касно, сматрају да је оно искреније и смисленије уколико је благовремено. У супротном може имати карактер калкулације. За њих је суочавање са извесношћу скоре смрти заправо суочавање са суштином човековог постојања када све пролазне ствари губе сваки смисао и немају никакву тежину. Умирући човек се кроз исповест сусреће са самим собом. Имали смо прилику да чујемо сведочанства о томе какав значај за поједине вернике који се приближавају тренутку смрти има исповест као део припреме за умирање. Традиционални верник са високим образовањем (53) изнео је свој став: „Имам утисак да је то тренутак кад се човек мири сам са собом“, вођен истоветним ставом блиске познанице у терминалној фази болести. Иако традиционални и синкретички верници прихватају значај ових предсмртних радњи за судбину душе након смрти он је са њихове тачке гледишта секундаран.

За неке вернике исповест има и функцију сузбијања страха од непознатог и страха од смрти за који кажу да је нешто што се не може пренебрегнути као фактор који уноси немир у живот човека, посебно у његовој последњој фази. Тако нам је један од саговорника, који иначе више верује у реинкарнацију него у елементе догматског језгра православног хришћанства, рекао да би се, што се њега тиче, свакако причестио и исповедио за случај да ипак „има нешто“ од онога у шта иначе не верује. Један синкретички верник са средњошколским образовањем (52) овако је описао значај

исповести: „Нико није без страха. Мислим да је то неко олакшање, да се једноставно ослободи страха. Да пређе. Он наставља даље. То је само прелаз, али је лакше кад се некако ослободи страха.“

Исповедање или разговор са неким ко је умирућем човеку нарочито важан, а то не мора нужно бити свештеник, има значај и у том смислу што може значити опраштање које је важно и умирућем и онима који након његове смрти настављају да живе. Оно омогућава живима да кроз кризу изазвану смрћу блиске особе лакше прођу. Саговорница са средњим образовањем, која верује на догматски начин (55), пренела је лично искуство: „Ја сам опростила оцу. Ја њему, он мени. Обострано праштање је било. Међутим, ја сам њега после тога, свако вече сањала. Сањала исти сан, страшан сан који је мене убијао. Није било прошло четрдесет дана. Отишла сам у цркву и исповедила се... И онда ми је поп рекао да ја нисам опростила истински. Да се пред иконом, истински исповедим, и да му истински опростим. Њему душа није нашла мир док ја нисам истински клекла пред икону. Више га нисам сањала а има томе већ двадесет година.“

Међу нашим саговорницима неки су истакли велики значај исповести, последње причести и крштења некрштених за чланове породице онога који умире. Чинећи све да обезбеде његов мир, они заправо код себе стварају осећај мира, јер су за умирућег урадили све што су могли, нису му ни на који начин остали дужни, а његово умирање су свели у друштвено прихваљив оквир. Традиционална верница са средњошколским образовањем (47) описала је понашање својих најближих у сусрету са смрћу члана породице: „На самрти моја свекрва није била крштена. Мени је моја мама наваљивала, молим те да је крстите... и крстили су је... После тога, можда је прошло петнаест дана, она је умрла. Тако да смо ми скинули са себе неки терет и мислимо да јој је лакше. Желели смо да јој помогнемо на неки начин.“

Склоност да прихвате обавезу испуњавања последњих жеља умирућима показали су и они саговорници који иначе не верују у постојање душе или у било шта што се тиче загробног живота. За оне који не верују у постојање душе која након смрти наставља да живи, поступци везани за умирање који имају религијски карактер, као што су последња причест и исповест имају значај само ако је умирући верник а за њих само у мери у којој испуњавају људску обавезу према њему. У крајњем, за њих је то један облик комуникације који на умирућег не може имати друге ефекте осим позитивних.

Приметно је да се на појмове исповести, опроста и покајања претежно ослањају млађи међу верницима, без обзира на пол и образовање, а да је међу старијима присутнија слика исповедања као разговора који нема религијски карактер у смислу утицаја на посмртну судбину душе, већ карактер личног растерећења у којем нагласак не мора нужно бити на интерперсоналним односима. Међу верницима много већи значај имају радње које су комуникацијског карактера каква је исповест, разговор, опрост или помирење у односу на оне које имају ритуално–магијски карактер какво је последње причешће. Чак ни они који верују на догматски начин нису склони да овим радњама припишу пресудан значај за судбину душе након смрти тела. Укупно посматрано, савремени верници када су у питању ове радње, које се могу означити као први кораци на путу сепарације (Синани, 2010, 109) већи значај придају чињеници раздвајања међу људима које смрт узрокује него питањима посмртне судбине душа умируђих.

5.1.2 Ритуална пракса у периоду између смрти и погреба

Када смрт, изненадна или не, наступи, најближи сродници покојника су ти који преузимају на себе одлуке и одговорност за све радње које ће бити спроведене, поштујући у највећој мери његове током живота изражене жеље, ако их је било, а које се тичу претпогребних припрема, погреба и помена који након тога следе.

Одговорни за спровођења ових радњи јесу најближи сродници, али највећи део реализације преузимају на себе ритуални помагачи (Прошић Дворнић, 1982, 48–49), који могу бити даљи сродници преминулог. У Београду, међутим, већина послова који се могу сврстати у претпогребне радње данас је професионализована. Тело се након констатовања смрти преузима и до сахране није смештено у кући, односно стану у коме је покојник живео. Одстрањивање мртвог тела из стамбеног простора је још драстичније ако смрт није у њему наступила. Предузећа специјализована за погребне послове на себе преузимају посао заказивања термина сахране односно испаћаја за кремацију. Сандук, крст и друга погребна опрема се купују, послове припреме тела за сахрану обављају лица запослена у погребним предузећима која су за то плаћена. Професионализација и комерцијализација погребних послова, као што је већ наведено, одраз су начина живота у урбаној средини. Сви деликатни послови који су некад представљали табу везан за тело покојника а данас представљају непријатност, прешли су у надлежност плаћених професионалаца, чиме породице, бар што се тиче ових послова, бивају ослобођене неписане обавезе реципрочне солидарности. Различите

забране и магијске радње везане за тело покојника, број учесника појединих радњи, њихов пол, брачни или друштвени статус, употребљена средства и слично више не морају бити тема размишљања чланова породице преминулог. Са прихватањем професионализације, која значи да припремне радње на себе преузимају непозната плаћена лица, нестале су бројне дилеме и бриге везане за некадашње магијске радње.

Тело покојника је у периоду од тренутка смрти до погреба углавном ван куће и свакако ван домашаја свих осим људи из најужег породичног круга и професионалаца који се баве припремним претпогребним радњама. Често умирање у болници, брзо уклањање из стамбеног простора, изостанак бдења над телом, изостанак чувања тела у капели уз затворен ковчег на погребу у значајној мери су удаљили леш као видљиву димензију смрти из стамбеног простора и свакодневице становника великог града.

Друштвена солидарност у периоду између смрти и погреба се данас огледа у томе што породица током тог емотивно врло тешког периода није препуштена сама себи. Бдење које је некад у кући било организовано око тела покојника данас је сведено на боравак дела родбине и пријатеља у кући са члановима породице. Може се рећи да је оно што је некада било једна од латентних функција данас једина функција овог обичаја.[81] Током разговора са становницима Београда, нико од саговорника није изнео примедбе на актуелни концепт припреме за погреб у делу који се односи на професионализацију већег дела претпогребних радњи. Они то сматрају не само одразом практичности, него и нечим чему у условима градског живота не постоји алтернатива. Негативни коментари ограничени су на финансијску димензију пружања ових услуга.

Без обзира на то да ли се ради о пословима које на себе преузимају професионална погребна предузећа или су у питању обавезе које за себе задржава неко из шире породице, постоји неки однос који људи успостављају према тим радњама. Истраживање је показало да се не може јасно препознати никаква условљеност између утврђеног религијског мишљења код појединих група верника наведених у претходно понуђеној класификацији и њиховог односа према појединим претпогребним радњама.

У истраживању односа према претпогребним радњама фокусирали смо се на садржаје

[81] Део радњи које се организују непосредно пре погреба, углавном везаних за организацију послужења је и данас ослоњен на ритуалне помагаче. Исто важи за послужење непосредно након укопа. То нису ни на који начин табуисане радње које захтевају посебан избор ангажованих лица, искуство у пословима и слично.

у којима се може препознати доминација симболичких садржаја у односу на рационалне, односно оне који садрже нешто што није искључиво практичног карактера. Од садржаја који имају упориште у народној религији Срба или православном канону, а обављају се у кући преминулог, једини садржај који се у знатној мери одржао је паљење свеће. Једна традиционална верница са средњошколским образовањем (51) пренела је своје искуство везано за тренутак смрти мајке: „У том тренутку некако сам била прибрана. Нисам нашла свећу, али сам упалила кандило. Ето, то је нешто што сам ја могла тад. Ја верујем да је то било добро јер кажу да човек кад му одлази душа, тако кажу бар, да не буде у тами него да има неку светлост.“ Важно је напоменути да за оне који верују на догматски начин свећа не представља исто што и за остале вернике. Они не раздвајају њено значење од молитве коју сматрају јединим што у случају смрти има смисла предузети док су традиционални верници ближи тумачењу наслеђеном из народне религије Срба да свећа осветљава пут душе на други свет. Изузетно ретко се практикује обичај остављања упаљеног светла, хране и пића током првих неколико дана након смрти у просторији у којој је покојник преминуо као резултат веровања да душа обилази своју кућу пре него нађе мир на другом свету. Иако су неки од старијих верника упознати са обичајем покривања огледала у кући, током истраживања нисмо добили потврду да се овај обичај практикује данас. Укупно узевши, поштовање обичаја карактеристичних за народну религију Срба који су везани за стамбени простор је врло ретко.

У разговору који смо обавили са особом запосленом у Радној јединици „Капела“ ЈКП „Погребне услуге“ Београд, која има дводеценијско искуство на различитим пословима из ове области, сазнали смо да се неке ритуалне радње које су део традиције појављују упркос професионализацији ових послова, али да се временом број таквих захтева знатно смањио. Захтева за провођење ритуалних радњи везаних за тело покојника нема, по мишљењу нашег саговорника, пре свега зато што корисници услуга верују или знају да ће их стручна лица одбити, уколико их процене као акте непоштовања тела. Као пример симболичких радњи, које још увек опстају, наведени су повремени захтеви чланова породице да радници предузећа приликом изношења тела из куће врше симболично вишеструко повлачење ковчега уназад, што се некада практиковало приликом поласка из куће у правцу гробља, а у неким селима околине Београда се може видети и данас. Та радња се данас не може видети у градским капелама, будући да се излазак из капеле ни на који начин не изједначава са изношењем тела из куће.

Облачење тела се може посматрати као радња која има првенствено практични карактер, али смо у разговору са стручним лицем из Радне јединице „Капела“ сазнали за многе поступке који излазе из домена строго рационалног понашања. Врло честа је пракса да се покојник облачи у складу са годишњим добом па се тако током зимских месеци радници сусрећу са захтевима за облачење зимских јакни, капута, мантила, више слојева одеће и слично. Такође, запажање радника је да се приликом опремања покојника који ће бити кремирани бира нешто јефтинија опрема и да су захтеви за усклађивање одеће са временским приликама знатно ређи. Ретки су примери захтева везаних за одевање које је „Капела“ морала да одбије оценивши их неприкладним. Наш саговорник објаснио је то постојањем свести сугрђана да ће такви захтеви бити одбијени. Различит однос према опремању покојника који ће бити сахрањени и оних који ће бити кремирани наводи на закључак да се у свести ожалошћених одржава нека привидна веза са сахрањеним покојником која траје дуже од оне успостављене према телу које ће бити спаљено. Споро труљење целовитог тела сахрањеног у земљу однос живих према том телу чини дуготрајнијим.

Међу уоченим радњама којима се може приписати симболички карактер најзагонетније је стављање различитих предмета у сандук. Разноликост примера које смо имали прилику да чујемо и значења које овој пракси придају верници учинило је овај садржај најзначајнијим делом истраживања претпогребних радњи. Сагледавајући све примере са којима смо се сусрели, у овој пракси смо препознали наслеђе некадашњег уништавања личних предмета покојника или предмета које је користио а који су сматрани табу предметима. У прилог томе говори то што су међу предметима који се данас стављају у сандук: новчаници, ручни сатови, капе, штапови, прибор за хигијену и шминка, али и јастуци, ћебад и прекривачи које су покојници свакодневно користили. У разговору са представником Радне јединице “Капела“, информисани смо да радници повремено морају интервенисати одбијајући стављање појединих предмета у сандук како би се он могао затворити.

Будући да верници са којима смо разговарали не верују у могућност пресељења душе покојника у предмете које је користио нити неко остваривање везе између душе и предмета, они се не могу сматрати табуисаним. Веза између умрлог и предмета се не сматра магијском већ је у питању пре свега емотивни однос живих према умрлом и успомени на њега. Кроз чин стављања одређених предмета у сандук уз тело покојника породица се на друштвено прихватљив начин и уз позитивне емоције ослобађа личних

предмета покојника који би након његове смрти представљали оптерећење за породицу у практичном, али пре свега у емотивном погледу. Свега што је непримерено бацити односно уништити, а што након смрти корисника не може имати функцију, нити га је примерено поклањати, породица се ослобађа смештањем у сандук у мери у којој је то могуће.[82] Довољно илустративан пример да поткрепи тезу о друштвено прихватљивом и позитивним емоцијама обојеном поступању са личним предметима је смештање у сандук такозване девојачке спреме који је током једног од претходних истраживања забележен у Рипњу (Костић, 1984, 114–115).

Независно од употребљаваних ствари какав је новчаник, чест пример је и стављање новца што може имати само функцију плаћања преласка на други свет према народним веровањима. Само у овом случају се може препознати траг веровања да материјалне ствари имају значај за душу након смрти (Зечевић, 2007, 57).

Међу нашим саговорницим забележили смо и више пута поновљено мишљење да у припремама за погреб има и претеривања које служи самоистицању. Једна традиционална верница са основним образовањем (56) навела је пример из своје породице: „Значи ставили су и ћебад и постељину. Не знам шта су све ставили у ковчег. За мене је то непојмљиво. Постељина нова купљена, нераспакована, ћебад „амбасадор“. Не знам шта то вреди. Треба пружити човеку док смо живи и здрави а после кад одемо на онај свет...“ Истицање економског стандарда породице које обухвата овакве садржаје може се срести у селима околине Београда, у којима се опело врши у кући преминулог пре поласка на сеоско гробље[83], што оставља могућност да ковчег са телом у кући буде изложен отворен.

Са појединим радњама, које се обављају у оквиру припреме за погреб, наши саговорници су углавном упознати само у мери у којој су имали прилику да лично учествују у њима, па су старији саговорници знатно упознатији од млађих, а неискуство млађих се знатно одразило на њихово мишљење о овој пракси.

Међу саговорницима свега неколико њих је описане обичаје назвало паганским и исказало извесну резерву према њима, при чему то нису нужно они чије религијско

[82] Чест случај је предаја гардеробе покојника у Црвени крст, чиме се постиже да се одевни предмети не бацају, али и то да крајњи корисник буде неко ко није упознат са њиховим пореклом.

[83] У руралним деловима београдских општина која су обухваћена истраживањем постоји више од 100 сеоских гробаља од којих је већина активна (Живковић, 2001, 115).

мишљење и понашање су блиски догми и канону православне цркве. Уопште посматрано, оно што спада у претпогребне радње, по мишљењу верника са којим смо разговарали, нема значај за душу. Врло мали је број оних који верују да неизвршење ових радњи може имати неке негативне последице. Као аргумент у том правцу наводи се да због различитих околности немају увек сви привилегију да буду сахрањени уз поштовање обичаја. Само од једне традиционалне вернице са основним образовањем (47), која је рођена и живи у изразито урбаној средини, чули смо мишљење да се може десити да душа не нађе свој мир ако се нека од традиционалних радњи не изврши. Двоје саговорника је изразило уверење да последице може сносити породица, тако што ће „почети да је прати лоша срећа“. Већина осталих види у овим радњама или остатке традиције без јасног значења или нешто што има одређену психолошку функцију за живе.

Међу онима који сматрају да спровођење традицијом датих претпогребних радњи има значај за живе постоје различита мишљења о томе у чему се тај значај састоји. Једни сматрају да је то израз поштовања према умрлом. Сама ритуализација је нужна јер се њом даје на значају и покојнику и чину опраштања од њега. Други приступ, који се препознаје међу ставовима верника, јесте да живи ритуализацијом процеса уводе ред у сам процес, што њима омогућава да болан период лакше преброде. Овом тумачењу су склони образовани верници, а међу њима и они који не верују у догматске садржаје православног хришћанства, иако се декларишу као православни хришћани. Управо образованији међу нашим саговорницима који нису склони упражњавању многих од народних обичаја су имали, свако на свој начин, објашњења зашто су ови обичаји корисни за живе. Одговор декларативног верника са високим образовањем (42) добро објашњава вишеструки значај обичајно наслеђених радњи: „Па сигурно да ту има неких ритуала и обичаја који су можда и, некако барем мени делују, нешто што има мање смисла или што превише одводи у неку крајност. Али свакако неки обичаји и ритуали могу човеку помоћи да се боље избори са ситуацијом да некога више нема. То јесте и једна врста поштовања. И у некакве основне обичаје заправо верујем у смислу да треба да се одрже, јер просто не може се човек тек тако негде послати, у смислу да га се отараси.“

Ово је уједно сфера у којој на породицу преминулог ставови околине могу да врше значајнији утицај. Поштовањем обичаја породица стиче мир, у односу на средину која у најмању руку врши пасивни притисак. Традиционална верница са основним

образовањем (47), која је мишљења да претпогребне радње немају никакав значај за душу покојника, набрајајући све шта је ставила у сандук приликом сахране мајке рекла је: “Ставила сам оно што су ми рекли старији људи... Све сам испоштовала, то што су ми рекли.“ Позицију у односу на средину, која донекле диктира поступање ожалошћених, у овом делу један верник, који верује на догматски начин (43), овако је описао: “Ти си у шоку кад ти се то деси. Ниси у стању да размишљаш о неким процедуралним стварима. И онда имају те неке старе жене које прате то. Добар део тих обичаја није хришћански, задржао се. Али је проблем у томе што нико не сме да себи да за право да каже: ‘Ево ја одступам од тога и то ми је тотално неважно’.“

Према тумачењу неких саговорника, испуњавањем обичаја, живи себи обезбеђују духовни мир стичући утисак да су за покојника учинили све што су могли. Ово нарочито долази до изражаја ако је покојник пре смрти изразио неке жеље везане за погреб и претпогребне радње. И међу саговорницима који, упркос декларисању, суштински нису верници, испуњавање завештања покојника је нешто што не би смело бити предмет полемике. Уједно се одржава емотивна веза са покојником, кроз подсећање на његове навике, и склоности. “Па рецимо, мој отац је волео јабуке да једе. Стављена је једна јабука, а све остале ствари нисмо“, описала је своје искуство традиционална верница са средњим образовањем (50) уз коментар: “Да ли то нешто много значи, да ли не значи, то вам не бих знала рећи.“

На крају, ретки међу саговорницима изразили су уверење да неки од предмета који се сахрањују са покојником могу имати значај за покојника у смислу веровања садржаних у народној религији Срба. Традиционална верница са средњошколским образовањем (53), описујући смрт старије особе из ближег окружења, пренела је своје искуство: „Она је имала вештачке зубе и пошто је преминула у болници, где ју је одвезла Хитна помоћ, то је остало у кући. Ја сам журила да стигнем и да замолим да подигну сандук да ја то убацим код ње да не би била гладна, где год оде... Мени је било битно... било би ми тешко, али вероватно би било и њој где год да је, можда ће да једе...“

Укупно посматрано, за велику већину верника претпогребне радње немају религијски карактер. Одсуство некада присутних магијских радњи, које је наступило као последица професионализације, верници не сматрају проблематичним. Оне радње које погребна предузећа нису преузела на себе верници виде као део односа према личности умрлог много више него према његовој души. Нарочито су образованији верници

склони да претпогребне радње рационализују. Међу нашим саговорницима, најбољи познаваоци претпогребних радњи су жене из друге и треће старосне групе, што се може приписати личном искуству и чињеници да су у српском друштву жене још увек носиоци већине ритуалних радњи које се односе на мртве. Млађи саговорници, будући да на нивоу породице нису укључени у претпогребне радње, немају довољно искуства на основу ког би формирали мишљење о овом садржају религијске праксе.

5.2. Погреб

5.2.1 Форма савременог погреба

Реформом послова везаних за сахрањивање, погребне поворке су, како је већ описано, уклоњене са београдских улица. Насељавањем Београда у годинама након Другог светског рата и изградњом нових гробаља на периферији, погреби су додатно удаљени од средишта градског живота.[84] Ове промене, које се могу сматрати последицом процеса урбанизације, утицале су на то да сахрана престане да буде друштвени догађај који интересовањем знатно превазилази оне који у њој непосредно учествују у некој од улога. Чак и сахране врло популарних јавних личности, које су изазивале велику медијску пажњу, одвијају се унутар градских гробаља, пре свега Новог гробља. Сахране јавних личности из области науке, просвете и културе данас не подразумевају масовно присуство грађана, говоре познатих говорника пред окупљеном масом и заустављање пред важнијим објектима, како је то био случај у Београду крајем XIX и почетком прошлог века, иако је јавност често укључена у такве догађаје захваљујући медијској пажњи коју изазивају. Оно што је било део свакодневице предратног Београда, а у многим мањим местима у унутрашњости се може видети и данас, постало је немогуће услед знатног повећања броја становника, ширења града, експанзије саобраћаја и удаљавања гробаља од насеља. Изузетак су ретке сахране најважнијих јавних личности, пре свега носилаца политичких функција.[85] Будући да је уклањањем погребних поворки са градских улица нестала могућност да се, кроз раскош везану за

[84] Поред гробаља која су данас у надлежности градског комуналног предузећа, а настала су пре XX века спонатано ван града (Топчидерско), као сеоска гробља (Бањичко) или у другој држави и другом правном оквиру (Бежанијско и Земунско), у Београду су у функцији Централно гробље од 1939, Ново бежанијско од 1974, Лешће од 1980, Орловача од 1991. и Збег од 1996. године.

[85] У последњих четврт века у Београду је било мање од пет погребних поворки које су прошле градским улицама. То су сахране премијера Зорана Ђинђића, градоначелника Ненада Богдановића и патријарха Павла. Јавни простор је био место испраћаја бившег председника Слободана Милошевића, иако није било класичне погребне поворке нити је сахрана имала карактер државне.

ковчег и његово превожење, јавно демонстрира социоекономски статус породице данас се као начин за истицање личног и породичног угледа у савременом Београду, препознаје инсистирање на сахрани у оквиру Новог гробља.

У току дана премину десетине становника града из различитих градских парохија, које ће бити сахрањене на неком од гробаља у време које зависи од заузетости гробља, капела, особља, свештеника... Само на гробљима која су у надлежности градског комуналног предузећа у току дана се сахрани или на кремацију испрати више десетина људи. [86] Сахране се организују сваким даном осим недељом, у радно време. Прилагодити оглашавање смрти звонима на начин да их сви чују и буду свесни због чега или за кога звоне у милионском граду је немогуће. Смрт појединца у граду остаје непримећена за велику већину становника. Данас се нечија смрт може огласили звонима унутар градских гробаља, будући да је током последњих деценија на сваком од њих изграђена црква.

Обавештавање о смрти се одвија директним контактом међу рођацима, пријатељима и познаницима. И од тога колико је преношење информације било обухватно зависи и присуство на сахрани.[87] Само присуство на сахрани, осим од жеље живих, може да зависи од много спољних фактора, као што су радно време, обавезе на послу, које су по својој природи неодложне, удаљеност од места сахрањивања и проблеми превоза који су уз то везани. Чињеница да су активна гробља на градској периферији утиче на то да се присуство сахрани мора усклађивати са редовним обавезама и дневним распоредом времена што није увек могуће. Површност многих познанстава, карактеристична за велики град, јесте нешто што такође утиче на однос према присуству сахрани.

Неписано правило је да сахранама не присуствују труднице што је била пракса и у традиционалном друштву али је објашњење те забране данас знатно рационалније. За

[86] Увидом у интернет презентацију Јавног комуналног предузећа „Погребне услуге“ Београд (n.d.), може се закључити да се у току једног дана на гробљима из надлежности предузећа обави између тридесет и четрдесет сахрана.

[87] Новинске читуље немају као примарну функцију обавештавања суграђана да је неко умро. Оне се, с обзиром на брзину реакције породице и рокове за сахрањивање, у дневним листовима најчешће објављују на дан сахране и служе да се пријатељи, познаници и родбина опросте од покојника јавно и на тај начин легитимишу као они којима је стало до успомене на њега. Видљивост на сахрани као друштвеном догађају којом се демонстрира јавно жаљење (Диркем, 1982, 363), измештањем погребне поворке са градских улица на гробља на периферији, пропушта се и своди на мали део јавности што се може у извесној мери надоместити јавним оглашавањем путем умрлица (Чоловић, 1984, 51), чиме се потенцира припадност умрлог и живог, који га јавно жали, истој породици, истом кругу пријатеља, професионалном удружењу или друштвеној групи,.

разлику од претходних времена, сахранама не присуствују деца, при чему се не може одредити прецизна старосна граница за ово ограничење. Као начелна граница се може означити она између основношколског и средњошколског узраста.

Данас није реално очекивати да градски живот бар на тренутак стане у време сахране, како је то обичај на селу или у неком мањем урбаном месту, у коме су смрт и сахрана догађај са којим су сви упознати, где дан сахране услед ограничења условљених веровањима и обичајима, међусобним познавањем и учешћем мештана на сахрани, излази из оквира свакодневне рутине. Погреб, који је на нивоу визуелног свима доступан, који макар на тренутак блокира свакодневни профани живот, није прихватљив за модерног или постмодерног човека са свим његовим потребама и навикама (Елијаде, 1986, 164).

На градским гробљима, архитектонско решење капела у извесној мери утиче на спровођење обичаја. Њена величина условљава бројност чланова породице који могу истовремено да примају саучешће, место паљења свећа, позицију ковчега и слично. Није примећено током посматрања да постоји импровизација која значајније нарушава замишљени ред утврђен приликом изградње капела, од којих су све осим оне на Новом гробљу сграђене након 1945. године. Капеле нису увек изграђене тако да омогућавају полагање ковчега са телом онако како Црква прописује, будући да су грађене у времену доминације атеистичког дискурса, а гробља су дефинисана као градска, односно вишеконфесионална, чему се Српска православна црква прилагодила.

Динамика сахрањивања на градским гробљима условљава време које стоји породици на располагању за примање саучешћа. Заузетост капеле и обавезе особља погребног предузећа на наредним сахранама условљавају једносатно трајање дела погреба који се одвија у капели, укључујући опело које траје око пола сата. Уколико ситуација налаже, саучешће се може изјављивати и у току верског чина да би се све обавило у границама расположивог времена. Завршетак сахране условљен је заказаним временом почетка следеће.

Савремени погреб у градској средини је у основи редукована и градским условима прилагођена варијанта традиционалног погребног обреда, какав је устаљен на селу као средини настанка обичаја. Простор капеле својом отвореном страном окренут је ка онима који испред ње стоје док траје изјављивање саучешћа породици и опело за преминулог. Учесници погреба прилазе капели, полажу цвеће испред ковчега, уколико

су га донели, изјављују саучешће члановима породице обилазећи око ковчега. Одавање поште покојнику се врши благим наклоном, додиривањем сандука или љубљењем крста односно сандука. Већ из тог чина се види колико је ко наклоњен обичајној пракси, али и то колико је био близак са умрлим. Свеће се пале током кретања кроз капелу, ако је сталак постављен иза ковчега, односно након одавања почасти покојнику, ако је сталак за свеће постављен испред капеле. Приликом паљења, свеће неки од учесника се крсте и љубе свећу а неки не. Као што се бдење у условима градског живота организује без присуства мртвог тела у стану, тако је и обавезом затварања ковчега мртво тело присутно у капели али није видљиво. Изостанак лика покојника често се надомешта урамљеном фотографијом. Будући да целивање покојника није могуће, неки од учесника погреба љубе крст или слику покојника. Крст не стоји увек иза главе умрлог, како то Црква препоручује, већ врло често испред ковчега окренут према улазу у капелу, што указује да он има и комуникацијску функцију која је не мање важна од религијске. Након обавеза у капели, учесници погреба испред капеле чекају да и остали изјаве саучешће а потом да свештеник одслужи опело.

Током посматрања, није могуће прецизније распознати родбину преминулог од пријатеља и познаника. Ношење црнине је најчешће сведено на породични круг, односно на оне који су током обреда концентрисани у капели.

Они који стоје испред капеле су већим делом пасивни учесници ритуала с обзиром на његову структуру која садржи виђено, речено и учињено (Clothey, 2004, 598–602). Током трајања дела обреда у капели, они користе прилику да се поздраве са другим учесницима, тихо поразговарају на неку тему, која није непримерена тренутку, спомену покојника, његову смрт, евентуалну болест... То је прилика за реафирмацију родбинских односа, који су нарушени начином живота у великом граду. Комуникацију у мањим групама прекида почетак опела. Они који би активније да учествују у опелу, што ће рећи да га пажљивије прате, прекидају разговор, неретко прилазе ближе капели, слушају појање свештеника и крсте се повремено кад мисле да је тренутак за то. Уколико је разговор око њих гласнији, склони су да друге опомену на тишину.

По окончању опела, затворен ковчег са телом се крстолико прелива јелејем а након тога се износи из капеле и поставља на специјализовано возило. Тај чин, који се не може посматрати као замена за изношење из куће, могу на себе да преузму запослени на гробљу, али најчешће у њему узимају учешће и неки од мушких сродника, пријатељи

или колеге преминулог. Увек су у питању мушкарци. Овај чин, односно учешће покојнику блиских особа у њему, замена је за ношење ковчега у погребној поворци која пролази кроз насељено место. Након тога се формира поворка чија структура је делимично промењена у односу на традиционалну. Урамљена фотографија покојника постала је део поворке уз хришћанске симболе који су на њеном челу. Део учесника носи цвеће при чему су то претежно млађи.[88] Иза цвећа се креће погребно возило са ковчегом, испред њега свештеник а иза њега породица и остали учесници у погребу. Део поворке са цвећем може створити дистанцу између крста и свештеника и од неколико десетина метара. Поворка се до гробног места креће полако и без заустављања. Обичај који је присутан у неким крајевима, да се поворка заустављa на раскрсницама у насељеном месту, а коме се свештенство у Београду противи, није сврсисходан унутар гробља тим пре што некада раздаљина од капеле до гробног места није велика.

Резултати посматрања говоре да ни овај делимично измењени поредак погребне поворке није у свим детаљима увек исти и да свештенство дозвољава одступање у питањима форме.[89] Од највећег значаја са становишта Цркве је опело, а поредак погребне поворке на релативно краткој траси унутар гробља је од секундарног значаја и поштује се у главним детаљима без крутог ритуалистичког приступа.

По доласку на гробно место поворка губи свој поредак, а учесници се распоређују око гробног места, зависно од просторних могућности. Најближи сродници су непосредно поред ковчега и ископане раке. То је тренутак када неко од присутних на себе преузима обавезу држања опроштајног говора. Говор, будући да није део народног обичаја, нема устаљену форму, трајање нити је прецизирано ко је за њега задужен. Суштина је да се креће у границама народне изреке: „О покојнику све најлепше“. Обраћање је по свом садржају секуларног карактера, осим када га по жељи породице држи свештеник.

[88] На погребима се може приметити да многи од оних који донесу цвеће и положе га поред ковчега у капели нису расположени да то или неко друго цвеће понесу до гробног места кад погребна поворка крене. Радници погребног предузећа често морају да моле присутне да понесу цвеће, због чега полазак поворке накратко касни. То указује да код дела присутних ношење цвећа представља део јавног наступа на колективном чину какав је погреб а не показује стварни однос према покојнику.

[89] Током истраживања смо забележили случајеве да се свештеник вози на месту сувозача у погребном возилу, чиме формално јесте испред ковчега у погребној колони. Такође је примећена пракса да се надгробни крст и остали хришћански симболи сместе на погребно возило поред ковчега и цвећа, а да поворку предводи свештеник носећи богослужбени крст у руци. Ово је случај када надгробни крст нема ко да носи јер је пракса да то буде неки мушкарац из породице. И у овом случају свештеник се креће пред ковчегом а крст је ношен на челу поворке.

Након говора почиње завршни чин. Свештеник одржи кратку службу у трајању од неколико минута, која се састоји од прозби – молби упућених Богу за покојника и васкршњег тропара, а потом остатком јелеја прелива ковчег и гробно место бацајући празну посуду у раку, након чега може почети спуштање сандука. Део присутних прилази и баца помало земље на ковчег, чиме узима симболично учешће у завршном чину након чега се удаљавају остављајући другима простор да, ако желе, учине исто.

Завршни део традиционалне сахране је, може се рећи, најнеуређенији. Поредак који је до тог тренутка постојао, везан за поступке у капели и погребну поворку, у том тренутку престаје да постоји. Поворка добија изглед масе. Рутинизирани поступци радника погребног предузећа, повремено праћени гласном комуникацијом, ископана рака окружена свежом земљом, алат и прибор, које радници користе, и сва неуредност коју то подразумева, остављају утисак нереда на месту на коме се укоп дешава. Нарушен је поредак који помаже да се емоције одрже под контролом. У тим тренуцима, у којима долази до синергије насталог нереда и нарочите осетљивости завршних тренутака фазе сепарације, највећи је излив емоција најближих сродника.

Честа, али не редовна појава је да, пре него што учесници погреба почну да се разилазе, неко од ближих сродника преминулог све присутне позове на ручак у ресторан који се налази у близини гробља. Пре удаљавања од гробног места, учесници су у прилици да се послуже куваним житом у корпицама и соком или ракијом, што већина и чини након чега се упућују ка излазу из гробља. Неки од учесника сахране на чесми која постоји на гробљу оперу руке, а део учесника се ка излазу креће другом стазом у односу на ону којом се кретала поворка ка гробном месту.

5.2.2 Значај опела за вернике

Православни верници, очекивано, имају разумевање за учешће свештеника у обреду сахране, односно за служење опела преминулом. Ставови о значају опела су, међутим, различити, зависе од разумевања и доживљаја самог чина и крећу се у дијапазону од значаја за прелаз душе покојника на други свет до искључивог значаја за живе.

У покушају класификације различитих мишљења верника према опелу, као највећу групу, која чини четвртина верника, препознали смо оне који га сматрају подразумевајућим делом погреба јер представља испраћај душе и њено упућивање „ка небу“, испраћај душе покојника на други свет или како се једна млада традиционална

верница, са средњошколским образовањем, изразила „тренутак кад се душа шаље Богу“. Верници немају довољно јасну представу о томе чему тачно опело доприноси у контексту тог прелаза, али сматрају да свакако треба да се обави. Према мишљењу велике већине међу онима који деле ово уверење, последица за судбину душе на оном свету не би било ако се опело из неких оправданих разлога не би одржало, али је свакако боље да се одслужи да би душа могла лакше да оде на други свет. По њиховом мишљењу, опело се може одржати и касније у промењеним околностима. Треба напоменути да изостанак опела верници које смо сврстали у ову групу, али и они који га сматрају обичајем и не везују га за прелазак душе на други свет, виде претежно као резултат неких непланираних околности не узимајући у обзир могућност постојања унапред исказане воље преминулог или став његове породице. Те ситуације свесног одрицања од опела су, према њиховом искуству, врло ретке. Врло мала група верника сматра да изостанак опела може да утиче на то да душа лута, не пронађе свој мир или остане негде између два света. У овом контексту постоји и свест о значају четрдесет дана, током којих душа тражи своје место на другом свету. Ову групу чине традиционални верници који слабо познају црквено учење и у принципу о овој теми не размишљају често. Не може се издвојити ниједна полна, старосна или образовна категорија саговорника која доминира овом групом.

Други поглед на чин опела који има значајну подршку међу верницима је схватање опела као молитве за спас душе. Ово веровање заступају они који верују на догматски начин, као и млађи саговорници који се могу сврстати међу познаваоце догме и канона, укупно сваки десети испитани верник. Молитва је добра и може имати позитивне ефекте кад је у питању душа умрлог. Са друге стране, изостанак опела не значи да ће душа имати неке негативне последице јер је, по мишљењу оних који ово веровање заступају, човек делима током живота заслужио своје место на другом свету. У том смислу, изостанак молитве, односно опела не може имати пресудан значај. Како се један високообразовани саговорник, који верује на догматски начин (44), изразио: „Надаћемо се у промисао Божју, ако се то десило под неким објективним околностима. Ако су нормалне околности, а нису звали свештеника, онда је то већ проблем.“ Верници, који опело схватају као молитву, сматрају га најважнијим делом погребног ритуала. Уз ово схватање можемо сврстати и мишљење да је опело нарочито важно за оне који нису стигли да се покају јер доприноси прочишћењу душе.

Осим оних који опело посматрају као неки вид односа према души, постоји и неколико

међусобно сличних тумачења, која окупљају значајан број верника а заједничко им је да се не фокусирају на душу и њену судбину након смрти већ на човека који је умро, односно на личност покојника. Тако једни опело виде као свечани опроштај од човека а други начин да се преминули човек испоштује. Преминулог човека може испоштовати друштво, односно они који су на погреб дошли или Црква чији је верник био, кроз опело као црквени чин. Декларативна верница са високим образовањем (31) свој однос према опелу је описала на следећи начин: „Као свечано испраћање или опраштање од неког. Као што је крштење примање неког у религију, ово је нека врста опраштања... Без опела, изгледа нам као да нешто нисмо урадили како треба. Као да неки процес није довршен до краја. Ја бих рекла као да нисмо испоштовали тог неког и нисмо га испратили на адекватан начин. Као да неки део недостаје. Колико год то био само ритуал у том тренутку, као да неки део недостаје.“ Високообразовани декларативни верник (40) примат даје односу човека и верске заједнице којој је припадао: „Да се искаже на крају поштовање за човека, јер био је на овом свету одређени временски период. И онда, на крају, да га и религија испоштује на неки начин. И да ода почаст за допринос који је дао за свет. Свако од нас је на овом свету дао неки допринос. Сада, то је већ дискутабилно, али и зависно од културе. Много тога се другачије гледа за живота, али када већ умре, он је био припадник неке религије. И то је тај однос на крају који је закључак између човека и религије. Опело.“ Неки од саговорника су у разговору нагласили обавезу поштовања последње воље покојника, па тако и личног завештања које се односи на служење опела, односно његов изостанак. Група верника која опело посматра из угла односа према човеку, односно личности преминулог, чини петину узорка.

Међу верницима, а нарочито образованијим, заступљен је став да опело има значај само за живе који му присуствују. Једна декларативна верница са основним образовањем (51) о свом односу према опелу одслуженом за мајку рекла је: „Спокојнија сам некако била ја, да буде све као што треба.“ Значај се по мишљењу образованијих међу њима огледа у умирујућем ефекту ритуала и подстицању живих на размишљање о најважнијим питањима са којим се суочимо у ситуацијама каква је смрт некога кога су познавали. Томе нарочито доприносе учешће свештеника, који је, или би требао да буде, доживљен као отеловљење вредности на којима почива друштво, свечани тон и речник који садржи речи које нису део свакодневице а које оне који присуствују чину подстичу на размишљање о темама дубљим од свакодневних. Високообразована

традиционална верница (34) на следећи начин је описала значај опела: „Некако вас натера да се замислите у смислу да је све ово где смо сада ми пролазно... Вероватно има неки умирујући значај. Мислим, тај начин на који се изговара и речи које се користе вас некако убеђују у то да је то морало тако да буде и некако да вас смири.“ У ову малу групу сврстали смо сваког дванаестог саговорника.

На прелазу између ових грубо оцртаних поља у која су сврстани они који у опелу виде нешто значајно за живе и они који му важност приписују због посмртне судбине душе, налази се група од осам верника која опело посматра само као део традиције и обичаја, не улазећи у питање његовог садржаја и значаја.

Укупно посматрано, већина опело види као чин који се тиче душе преминулог, али у тој, не тако доминантној већини, традиционални верници преовлађују над онима који верују на догматски начин. Групом верника који у опелу препознају чин односа према личности умрлог доминирају високообразовани и декларативни верници. Значајан број саговорника, нешто мање од четвртине, није могао да формира довољно јасно мишљење о значају овог чина. Међу њима су они који не верују у постојање душе, немају довољно животног искуства које би им помогло у дефинисању става или једноставно нису размишљали о тој теми.

5.2.3 Однос верника према могућности опела за починиоце самоубиства

У разматрању односа верника према опелу, као тема наметнуо се став према евентуалном опелу за људе који су починили самоубиство. Већ наведени став Српске православне цркве по овом осетљивом питању, који је начелно негативан, уверљива већина наших саговорника не подржава. Разлози због којих већина сматра да починиоцима самоубиства треба одржати опело могу се сврстати у две основне групе.

Највише верника, то јест четвртина узорка, сматра да се при разматрању самоубиства морају у обзир узети животни проблеми човека који се на тај чин одлучио. То су, по мишљењу наших саговорника, људи који нису могли да се носе са потешкоћама, који су се кроз тај чин ослободили екстремне патње или који нису имали никога ко би их саслушао и помогао им. „Не знамо са чим се он борио, не знамо колики крст је носио. Мислим да ће се свима једног дана судити, али да ми на овом свету не треба да судимо зашто је то неко урадио“, речи су традиционалне вернице са високим образовањем (23).

Међу онима који тешке животне околности виде као разлог самоубиства, многи истичу

психичке тегобе као водеће узроке овог чина, било да су наступиле самостално или су се јавиле као последица других озбиљних проблема. Један традиционални верник са средњошколским образовањем (23) овако је исказао свој однос према опелу за починиоце самоубиства: „Искрено да вам кажем, по мени треба све околности сагледати јер знам да је грех одузети сам себи живот... једини неопростив грех, тако сам бар чуо, али исто тако сматрам да неки људи који су стварно ментално поремећени, који стварно нису били у добром здравственом стању... треба увек сагледати све околности.“

Од саговорника смо чули и примере да су свештеници држали опело у неким случајевима у којима су психички проблеми оцењени као узрочник самоубиства. Изражавајући свој став, један старији верник је приметио да није исправно да свештеници, примењујући своје критеријуме, неким починиоцима самоубиства врше опело а некима не, већ да би према свима требало да поступају једнако. Саговорници су приметили и да се неретко управо због негативног става Српске православне цркве свештеницима не саопштавају прави разлози смрти у жељи породице да опела ипак буде. У току истраживања није било могуће проверити да ли оваква пракса постоји и у ком обиму.

У другу, нешто малобројнију групу, могу се сврстати они верници који однос према самоубиству, односно опелу за починиоце овог чина, не своде на оправдавање или разумевање самог корака, већ су фокусирани на то да људе не треба раздвајати по тој основи. По мишљењу верника који заступају ово гледиште, сви људи заслужују покајање, опраштање и достојанствен испраћај, па тиме и опело. Човек који се одлучио на такав корак није нужно био атеиста и, ако ни због чега другог, онда због припадности Цркви заслужује да се она од њега опрости на адекватан начин. Ако му је самоубиство једини озбиљан грех, онда би му га требало опростити. У ставу једне синкретичке вернице са средњошколским образовањем (48) сублимирани су сродни погледи саговорника из ове групе: „Не сматрам да је опело обавезна ствар да би душа отишла у рај. Сматрам за нашу Цркву да су јако крути њихови погледи на модернији начин живота... Мислим да би требало мало да попустите неке застареле принципе“. Сваком шестом саговорнику блиско је овакво мишљење.

Неки саговорници су сугерисали да, уместо непримереног одвајања људи који су извршили самоубиство, неизвршењем опела треба нагласити разлику између убица и

осталих људи. Ако се за убице врши опело, онда би га, према њиховом мишљењу, требало служити и за све остале. Један старији традиционални верник, очигледно инспирисан конкретним случајем из свог родног краја, приметио је да треба правити разлику између самоубица и оних који су одузели себи живот након почињеног убиства. По његовом мишљењу, њих треба изузети из иначе пожељног, флексибилнијег става када је реч о опелу.

Независно од аргумената који се своде на припадност истој цркви, пожељан однос према верујућој породици или једнако право свих на опроштај, део наших саговорника, наглашавајући људску слободу као примарни критеријум, сматра да сви људи треба да имају исти третман. Сходно томе, они истичу да самоубиство не треба уопште узимати као критеријум у одлучивању о опелу јер је човек слободно биће. Треба рећи да ову групу од осам верника, која заступа поменути флексибилан став, чине претежно високообразовани људи.

Неки верници, који се према самом чину опела држе незаинтересовано, означавајући га само делом наслеђа, имају изразито негативан став према изузимању починилаца самоубиства из праксе служења опела. Иако сам чин опела доживљавају као део церемонијала, не залазећи у његов значај за спас душе, ускраћивање овог чина виде као непримерено повлачење граница међу људима тамо где не би требало да их буде, те им је у том смислу изостанак опела неприхватљив.

Међу верницима је значајан број оних који по питању опела за починиоце самоубиства нису у могућности да се определе. Утисак који смо стекли током истраживања је да код ове групе верника постоји склоност ка начелном прихватању става Српске православне цркве са једне, али и разумевање позиције починилаца самоубиства, пре свега на емотивном нивоу, са друге стране. Један високообразовани саговорник, који верује на догматски начин (44), своју дилему овако је изразио: „Ја ту немам став до краја изграђен. Мислим да је самоубиство баш један тренутак очаја. Веома ми је тешко да говорим о том питању. Мислим да бих погрешио који год одговор да дам, да је то питање ипак за црквене великодостојнике.“ Ову групу претежно чине традиционални верници, који су упознати са ставом Цркве, у принципу разумеју њену аргументацију, али се у разговору не види спремност да тај став јасно подрже или оспоре, јер њихово познавање православног учења није такво да то омогућава. Разговор на тему самоубиства почињу и завршавају изражавањем недоумице. Из њихових образложења

се примети да већина Цркву посматра као установу која је у свему независна у односу на сопствене вернике па су они као верници у позицији да став црквених великодостојника само приме на знање, али не и да на било који начин утичу на његово формирање. Нешто мање од петине, то јест једанаест верника, налази се на овој, можемо рећи, неодлучној позицији.

Најмању, иако незанемарљиву групу, односно осморо верника, чине они верници који су против одржвања опела за починиоце самоубиства. Овакав став верници су формирали подржавајући нешто за што су уверени да је став Цркве, а то је да је самоубиство највећи грех. Разлози које су навели као потпору за сопствени став су да је починилац самоубиства тим чином спречио сопствену душу да настави постојање након смрти тела, да је себи дао превелику слободу да угрози живот који му је дао Бог, да се сопственом одлуком одрекао онога што би други били спремни за њега да ураде кроз опело и молитву. Традиционална верница са високом стручном спремом (27) је на овај начин исказала свој став: „Мислим да су они одговорни за своје поступке. Онда су они тако решили да то треба да буде и да џаба неко други ради нешто уместо њих ако они нису били за то. Ако они нису хтели да се покају, односно прочисте, да буду у реду са својим мислима, са својим стањем, осећањем, онда зашто неко да намеће, односно да га прочишћава, да му ради опело ако он не жели то. Значи, вероватно је да је и он имао исто тај став да то не жели.“

У контексту преласка на други свет, починиоци самоубиства ће остати, како се један синкретички верник (52) изразио, „ни тамо ни овамо“, и неће имати могућност да са својим потомцима остваре било какаву везу. Значајан део ове групе чине најмање образовани међу нашим саговорницима. Међу противницима служења опела за починиоце самоубиства нема верника који верују на догматски начин.

Посматрано у целини, може се рећи да је у укупном узорку удео оних који нису спремни ни под којим условима да размотре одржавање опела за починиоце самоубиства много мањи него оних који јесу. Образованији верници већином имају или изричито позитиван или флексибилан став према чину опела у овим околностима, а то важи и за млађе саговорнике. Међу противницима вршења опела за починиоце самоубиства нема оних који верују на догматски начин. У тој групи је више мушкараца него жена, половина је оних са завршеном основном школом и само један верник из прве старосне групе.

Будући да Црква, како је наведено, опело за починиоца самоубиства може одржати накнадно и у присуству најуже родбине, може се констатовати да такав чин за неке вернике није задовољавајући јер не значи потпун испраћај у присуству јавности. Молитвени чин ван јавности нема велики значај за оне који на опело иначе не гледају као на молитву. На крају, треба напоменути да део верника, пре свега декларативних, по овом питању није изнео никакав став који би могао бити предмет класификације.

5.2.4 Хришћански симболи на погребу: Присуство и тумачења

Грађани Београда, који традиционално припадају Српској православној цркви, немају јединствен однос према хришћанским симболима који су присутни на сахранама. Са верницима смо разговарали о значају крста, свеће, вина и жита. Однос према њима се креће од осећаја обавезе до равнодушности.

Верници су најмање свесни симболике крста на сахрани. Виде га као неку врсту знака за идентификацију. Он је за њих пре свега ознака да је човек који се сахрањује припадник православне цркве или, како су се неки изразили, „крштена душа“. Иако мали број међу њима у односу на крст успоставља неки однос везан за Христа, његово распеће и васкрсење, велика већина га подразумева као део погребне поворке. Он је за њих, с обзиром на то да се на њему налази име покојника, уједно ознака гробног места. Према њиховим исказима, немају искуство са сахранама на којима није било крста, ако је преминули био православне вере, макар и само декларативно. Евентуални изостанак овог симбола не сматрају нарочито проблематичним, ни за преминулог ни за његову породицу, иако им то делује као нешто што се, с обзиром на њихово искуство, тешко може десити. У урбаној средини реткост је украшавање крста босиљком, што је било део традиционалне праксе, а ако неко украшавање постоји оно је много више има естетску него магијску функцију.

Кад су у питању вино и жито, који су у функцији опела, а према обичају се носе на челу погребне поворке, верници имају различита мишљења. За млађе вернике и оне који верују на догматски начин, они су симбол живота, Христа и његовог страдања. „Па крст симболизује Христово распеће, а вино његову крв, жито његово тело,“ изнео је своје виђење хришћанских симбола традиционални верник са средњошколским образовањем (21). Они који нису били у стању да то формулишу на такав начин, углавном су препознали сличност са крсном славом и из тога извели закључак да је реч о верским обележјима. Једна традиционална верница, са средњошколским

образовањем (61), за коју се може рећи да је слаб познавалац догме и канона, али врстан познавалац народних обичаја, рекла нам је: „Већи је значај вина и жита него све оне хране што донесу и једу. Јер то вино и жито он није сваки дан јео. То жито је јео за славу. Вино је попио за славу. Нису сви моћни да могу сваки дан да попију чашу вина. Онда је купио за славу. За славу је носио и једно и друго у цркву. Даље је имао или није имао. Али сви за славу имају.“ Део верника који не познају значење које Црква приписује вину и житу, склони су да их означе као нешто што је за покој душе без јасног објашњења шта то значи. Кувано жито и ракија, који се често након укопа послужују учесницима немају ритуални значај са становишта Цркве, али их многи верници тако доживљавају, просипајући део послуженог пића „за покој душе“.

Међу симболима у погребном обреду, најзначајнији за вернике је управо онај који изворно има прехришћанско порекло. Паљење свеће за вернике има много већу важност од осталих симбола, а много је више верника који имају неко објашњење чему свећа служи него што има оних који умеју да објасне смисао крста, вина и жита. Уједно, свећа је једини од хришћанских симбола, којима смо се током истраживања бавили, чије присуство на погребу много више зависи од оних који на погреб долазе него од породице преминулог. Они који на погреб долазе, по сопственој одлуци доносе и пале свећу и свесни су тог чина. Са друге стране остали хришћански симболи за њих могу проћи непримећено или се присутни према њима могу односити без интересовања, будући да у ритуалу за већину спадају у димензију виђеног, за коју ни на који начин нису задужени или одговорни. Однос који се најбоље може описати као слаба заинтересованост упућује на изостанак веровања у хришћанске симболе.

Међу верницима најзаступљеније је веровање да се паљењем свеће покојнику шаље светлост у таму кроз који се креће на путу ка коначном смирењу душе на другом свету. Нешто више од петине укупног узорка, четрнаест верника, обезбеђење светлости умрлом види као суштину паљења свеће. Неки од верника уз ово веровање везују и веровање да се смиривање душе дешава у периоду од четрдест дана који је нарочито важан и осетљив те би души требало помоћи паљењем свећа. Међутим, они који верују да паљењем свеће шаљу потребну светлост покојнику, нису доследни у тој пракси. Наиме, међу саговорницима нисмо срели некога ко верује у негативне последице изостанка ове обредне радње. Увек постоји неко други ко ће је запалити или се може запалити у другој прилици. Међу онима који верују да се свећом шаље светлост покојнику много је верника који су то народно објашњење чули и прихватили током

одрастања али њихова вера у то објашњење данас, након одрастања, образовања и више деценија живота у граду није чврста. „Па, мене су научили, значи није то моје убеђење, него мене су моји родитељи научили... Одмалена су ме водили у цркву и, шта ја знам, да ту свећу коју упалиш, палиш за душу, да у тој тами некој не буде мрак. Али ја у то нисам сигурна. Палим је и даље“, речи су којима је свој поглед описала традиционална верница са средњим образовањем (63).

Друго, приближно заступљено веровање, које следи тринаест верника, јесте оно да се паљењем свеће помаже души да нађе мир, односно да се то чини за душу, за покој душе и слично. Уз ово веровање не може се срести објашњење које га поткрепљује. Код испитаника недостаје јасна представа о томе шта тачно покој душе значи и како се он постиже. У поменуту групу спадају верници са средњим и основним образовањем. Они паљење свеће подразумевају, не сећају се да су икада то прескочили или заборавили, а немају формирано мишљење о томе шта ће се десити ако свећу не запале, јер им се то не дешава. Изричит став, који верно описује мишљење ове групе верника, изнела је синкретичка верница са основним образовањем (57): „Свећа мора! Ако идеш на гробље, како без свеће?“

У разговору са неки од млађих верницика и онима који верују на догматски начин, чули смо тумачење да је паљење свеће заправо видљива димензија молитве за душу покојника. Док неки од њих приликом паљења свеће у себи изговарају кратку молитву, за друге је то нека врста неме молитве којом се успоставља духовна веза са покојником. Будући да се претежно ради о млађим верницима који су иначе ближи хришћанском тумачењу симбола присутних на погребу можемо присуство овог објашњења међу млађим традиционалним верницима приписати утицају наставе веронауке. „Свећа, мислим да је битна. Па када палим свећу, ја као да лично очитам молитву и та свећа представља моју молитву“, речи су којима је свој став образложио традиционални верник са средњим образовањем (21). Нешто више од десетине, тачније седам верника, сматра паљење свеће молитвеним чином.

Заједнички именилац неколико међусобно блиских приступа јесте то да нису оријентисани на посмртну судбину душе умрлог, већ су усмерени на однос живих према покојнику, његовој личности, успомени на њега и на саму позицију живих у односу на његову смрт. Значајан удео међу испитаницима паљење свеће види као обичај или, како су се неки изразили, образац понашања примерен месту и тренутку.

Сходно томе, поједини верници обичај поштују по инерцији. Овакво виђење потврђују и речи једне традиционалне вернице са високим образовањем (27): „Када су такве ситуације, то палимо зато што пале сви, због народа.“ Другу, мању скупину чине претежно образованији који у овом обрасцу понашања препознају пре свега корист за духовни мир живих, погођених смрћу особе коју су познавали. Укупно посматрано, може се рећи да трећина верника који су изнели свој став о овом обичају паљење свеће види као део односа према световним вредностима, док две трећине паљењу свеће приписују одређени значај за посмртну позицију душе умрлог.

Присуство симбола за већину је показатељ да је породица учинила све што је могла да покојника достојанствено испрати, односно сахрани. У контексту евентуалног изостанка хришћанских симбола, приметно је да нико од оних са којима смо разговарали није као могућу непријатност навео моралну осуду породице од средине. Ово указује на то да се симболи доминантно посматрају као нешто уобичајено, али без јасног, јединствено прихваћеног значења иза којег стоји мање или више чврсто веровање. Некад је изостанак симбола резултат покојникове одлуке саопштене породици током живота па у таквим ситуацијама осуди нема места.

Иако држе до поштовања обичаја, верници у начелу не верују да се нешто негативно може десити ако се неки од поменутих симбола изостави. Значајан број испитаника нема формиран став о том питању јер, по сопственом признању, о томе није размишљао. Напослетку, веома мала скупина, коју чине свега два верника, види могућност да се појави, како су се изразили, проклетство за породицу или појединца уколико се традиција не испоштује, будући да је начин на који се последњи испраћај организује изузетно важан. Као и за друге симболе, већина верника је мишљења да се ништа негативно неће десити ако свећа изостане, односно ако они лично не запале свећу за покојника коме су дошли на сахрану. Ипак, није мали број оних који сматрају да изостанак хришћанских симбола па и свеће ствара осећај да није све урађено на прави начин.

Без обзира на то како доживљавају хришћанске симболе на сахрани, да ли их уопште препознају као такве и колико практикују паљење свеће, што углавном од њих зависи, чак и они који се само декларишу као верници праве јасну разлику између свеће и цвећа, које верници који долазе на сахрану доносе истовремено. Цвеће се препознаје као израз поштовања покојника, леп грађански обичај који не сеже дубоко у прошлост

али свакако много мање важан од паљења свеће која се од стране верника доживљава као нешто што је присутно од давнина без обзира на различита значења која јој се приписују. Разлику између ова два предмета овако је доживео традиционални верник са средњим образовањем (53): „По мени има огромне разлике. Па цвеће, мислим да то није укорењено дубоко, да је то неки модерни чин, али мислим да свећа јесте. Ја то везујем и за славу, пошто ми славимо славу. Свећа, вино и жито, то има све и на слави. А сви ти које ми славимо су мртви свеци, тако да ја то везујем и за покојника, то је то. То је моје мишљење. Не ваља да не буде.“ Неки од саговорника а нарочито они који су ближи веровању по догми и поштовању канона су против цвећа на сахранама јер је по њиховом мишљењу непотребно и ствара трошак. Уместо њега је, како кажу, боље финансијски помоћи породици преминулог. Ово мишљење одговара ставу Српске православне цркве о употреби венаца на сахранама (Павле, II, 2023, 153–155).

Саговорници који верују на догматски начин, као и део млађих традиционалних верника који имају искуство са наставом веронауке, негују хришћанско тумачење симбола. Са друге стране, остали претежно имају тумачење које је утемељено на народној религиозности или неком личном погледу на симболе који има религијски карактер. Испитаници не придају једнаку важност свим хришћанским симболима који су присутни на сахранама. Много већа важност приписује се свећи него другим симболима, па је и објашњење њеног значаја развијеније, што се може протумачити самом позицијом свеће у погребном ритуалу. Верници који свећи приписују неко религијско значење везано за душу покојника двоструко су бројнији од оних који јој приписују секуларно значење везано за личност умрлог. Секуларном значењу су ближи испитаници са високим образовањем и, сасвим очекивано, декларативни верници. Иако су оба предмета део истог чина, верници на различите начине гледају на свећу и цвеће.

Стиче се утисак да непостојање поверења у мит на коме је засновано хришћанство, па и православно, има последице по однос верника према симболима (Вукомановић, 2004, 67–72). Свештеници, са друге стране, инсистирају на присуству хришћанских симбола, чиме се, имајући у виду да се велика већина преминулих сахрањује уз опело, постиже уједначавање верске праксе, њено приближавање црквеном канону и превазилажење локалних разлика везаних за место порекла породица (Николић, 2002, 100) чему доприноси склоност млађе генерације да се прилагоди црквеној пракси.

5.2.5 Неки садржаји народне религије Срба на савременом погребу

Радње које су примећене током посматрања сахране као што су бацање грумена земље у раку приликом укопа, прање руку приликом повратка са гробља и повратак учесника погреба са гробља другим путем у односу на онај којим се кретала погребна поворка не садрже хришћанску симболику. Њихово порекло је у народној религији Срба. Иако све три радње нису једнако заступљене међу верницима, велика већина се са њима срела у пракси. Независно од тога колико верника практикује поједине од њих, највећи број је са тим обичајима упознат и има о њима став. Неке друге радње истог порекла које су забележене у релевантној литератури. а које смо приликом разговора покушали да наметнемо као тему, нису препознате од иоле значајнијег броја саговорника.

Резултати анализе спроведених интервјуа показују да приближно половина саговорника ове радње препознаје као друштвено условљене. За део саговорника, претежно старијих, то су обичаји које су научили у породици, најчешће од бабе и деде, ређе од родитеља, и које практикују, не покушавајући себи да објасне њихово порекло или функцију. Верници који се могу сврстати у ову најбројнију групу могу да понешто од садржаја објасне, наводећи објашњења која су усвојили или бар чули у детињству али без потврде да данас у њих верују. Већином знају да те радње немају хришћанску позадину, али их не означавају као паганске обичаје или као израз сујеверја. Ово се у највећој мери односи на обичај прања руку и путању повратка са гробља. Тврде да нису размишљали о томе да ли би изостанак тих радњи имао неке последице по њих, по покојника, по укућане или било кога другог. Иако им не придају нарочит значај бар неке од њих практикују. „Оперем руке. Али ако не оперем ништа, верујете ми нисам оптерећена. То је све оно што су нас учили одмалена“, описала је свој однос према овој пракси једна традиционална верница са средњошколским образовањем (63). Блиско овом објашњењу и подједнако заступљено је објашњење верника да само раде исто што раде и други. Једна високообразована традиционална верница (61) описала је скорашње искусто: „Па немам никакав став. Сад сам била на сахрани. Бацила сам грумен. Просто, сви су то радили па сам и ја кренула, па сам и ја то урадила.“ За неке од њих бачени грумен земље је само врста последњег поздрава упућена умрлом човеку, кога су већ испоштовали доласком на сахрану. Унутар ове групе је мало младих и образованих људи.

Нешто мање од петине, тачније једанаест верника, сматра да ове радње, свака на свој

начин, остварују одређени позитиван утицај на учеснике погребног обреда. Тај утицај по мишљењу дела верника је објашњен већ познатим народним веровањима везаним за ове обичаје. Доминантно објашњење које се везује уз бацање грумена земље током укопа је да се на тај начин спречава да покојник живима долази у сан, при чему се наглашава да би то било непријатно искуство по живе. Бацањем земље живи се од њега откупљују, одрешују, односно раскидају везу, која би могла бити узрок непријатних снова. Прање руку након сахране и повратак другим путем у односу на онај којим су дошли, верници из ове групе виде као начин да се избегне смрт, да се спречи умирање некога из куће или да се за собом остави лоша енергија коју гробље као место садржи. Могућ поступак је свраћање на пијацу, у продавницу или пошту приликом повратка кући, да би се макар на тај начин избегао повратак истим путем. Нека од свакодневних обавеза се планира како би се уклопила у повратак са гробља. „Како да не! Када идем са гробља, обавезно. И никада не идем одмах кући, него није битно... у продавницу, негде...“, речи су којима је свој поступак описала синкретичка верница са основним образовањем (57). Са друге стране, синкретичка верница са високим образовањем (44) овако је образложила разлоге за прање руку након сахране: „То је добро. Због лоших енергија са гробља. Као што када идеш у ресторан, опереш руке пре јела. Као када долазиш кући, прво изуваш обућу. Када си дирао обућу прљаву, идеш, переш руке. То је исто и после сахране. И после сахране не би требало свраћати по туђим кућама. Верујем да је тај из те куће следећи.“ У случају ових веровања препознаје се табу везан за тело покојника и лустративне радње са тим повезане (Бандић, 1980, 114–121). Значајан део ове групе чине вернице без образовања са којима смо имали прилику да разговарамо.

За неке од верника који увиђају значај ових симболичких радњи, етноекспликација нема значај, али само спровођење радњи има, јер се, по њиховом уверењу, на унутрашњем, психолошком нивоу дешавају процеси који на оне који их практикују остављају позитиван ефекат. За оне који немају конкретно објашњење због чега их поштују ове радње представљају извор осећаја сигурности. Један високообразовани верник који верује на догматски начин (56) је своје поступање овако описао: „Ја то урадим, али не знам зашто. То кажу ваља се. Ја обавезно када одем на гробље, улазим на једну страну, излазим другим путем, кажу ваља се. Пар мојих другара су ми се смејали када сам то рекао. То су неки обичаји, не знам одакле, али се тога придржавам.“ Унутар ове групе верника није могуће издвојити ниједну категорију

испитаника која би била доминантна. Ипак, образованији међу њима јасније заузимају став да поменуте радње имају значај искључиво за живе. Иако нису упознати са етноекспликацијом ових обичаја, они сматрају да на присутне остварују умирујући и утешан учинак, због чега немају ништа против њиховог спровођења, премда их сами нередовно практикују.

Нешто мање од петине, тачније једанаест верника, сматра да ове обичајне радње, које иначе не практикују, немају никакав значај а неки од њих су спремни да их означе као сујеверје, празноверје па чак и израз глупости. За неке од радњи које смо истраживали они знају објашњење које им народ приписује али не верују у његов садржај. По њиховом мишљењу изостанак ових радњи не би ништа променио на било ком плану. Наглашавају да по њиховом мишљењу те радње за људе немају никакав значај чак и онда када појединци имају осећај да оне на њих остварују неки ефекат. Свој однос према овим и сличним радњама описао је и саговорник са високим образовањем, који верује на догматски начин (43). Он је са овим обичајима иначе добро упознат, будући да у његовом родном крају још увек има много људи који их практикују верујући у њихов значај, а свој став је изнео следећим речима: „Црква лепо каже да ко верује у Бога, њему није потребна помоћ никакве црне, беле магије. Значи, ти верујеш у Бога, њему не треба помоћ… све што ми имамо је Божја милост, а њу морамо да заслужимо.“ У ову групу спадају претежно млађи и образованији верници, као и они који верују на догматски начин.

Врло малу групу чини двоје верника који се фокусирају на значај који ове радње имају за душу онога ко се сахрањује. Према њиховом тумачењу бацање грумена земље има значај за преминулог у том смислу што му олакшава прелаза на замишљени други свет и боравак у њему. Високообразована синкретичка верница (58) током разговора овако је објасника свој поступак: „Доприносим да том човеку буде лакше и да на том неком другом свету за који верујем да постоји негде тамо у било ком облику, да му то помаже и да му то моје зрно значи“. Према осталим радњама које смо посматрали и о њима са верницима разговарали односе се конформистички не размишљајући о њиховом пореклу, значењу или последицама евентуалног изостанка.

Истраживање је указало на постојање врло мале групе, троје верника, који изразито негативно гледају на обичај бацања грумена земље приликом укопа. Разлози се крећу од простог става да им је то страшно и неприхватљиво, преко тога да не желе на себе

преузимати улогу Бога затрпавајући некога, па до става да никога не треба каменовати што овај обичај по њима јесте. Једна традиционална верница са средњошколским образовањем (61) рекла је: „Мени је то много тешко, искрено да вам кажем. Кад чујем туп ударац у сандук... Ја то не могу. Сахранила сам оца, мајку, свекрву, свекра. Ја никад нисам бацила грумен земље него само ситно између прстију, и да не бацим на сандук него некако са стране. Много ми тешко пада тај звук и то не могу. Као да га гађам.“ У исказима ових верника нисмо препознали страх од натприродне силе који је везан за чињење или нечињење ове радње. Ради се о личној нелагоди изазваној традиционалним поступком чију етноекспликацију не знају или не прихватају.

Треба напоменути да је врло мали број верника, од укупног броја оних са којима смо разговарали, навео хигијенске потреба као разлог за прање руку приликом одласка са гробља након погреба. Током истраживања нисмо имали прилику да од саговорника чујемо сведочанство које би указало на то да неизвршавање било које од ових радњи изазива осуду средине.

Укупно посматрано, код мањине верника препознаје се присуство вере у религијски смисао ових симболичких радњи, било да је реч о њиховом значају за живе или за душу преминулог. Са друге стране, код већине испитаника присутна је свест о томе да практиковање поменутих обичаја има конформистички карактер. Међу верницима који овим радњама приписују одређену важност доминирају жене, укључујући све испитанице са основним образовањем. У овој групи је врло мало учешће високообразованих верника, као и оних из најмлађе старосне групе. Уочен је и значајан удео синкретичких верника.

5.2.6 Заједнички ручак након погреба

У складу са праксом карактеристичном за народну религију Срба, након сахране се за све учеснике приређује заједнички оброк. Према традицији, он се приређивао у дому покојника. Наши саговорници, који су рођени у Београду и имали прилику да учествују у сахрањивању чланова породице, потврдили су да се та пракса поштовала све до појаве ресторана смештених у непосредној близини гробаља, који су специјализовани за организовање ручкова након сахрана и помена. До њихове појаве дошло је након

омогућавња развоја приватног предузетништва деведесетих година прошлог века.[90]

Појава специјализованих ресторана донела је неколико новина у организацију обредних ручкова. Најпре је стамбени простор, најчешће неадекватан за обављање овог дела погребног обреда, растерећен припрема. Ритуални помагачи из родбине и суседства замењени су особљем запосленим у ресторанима. Знатно је смањена потреба за солидарним даривањем хране међу породицама, будући да се у новим околностима у дому покојника окупљају само најближи. Једина обавеза, коју неко на себе мора преузети, јесте заказивање термина у ресторану и евентуално дефинисање јеловника, за шта се такође може ангажовати агенција, која обавља друге послове везане за погреб а неке од њих имају потписане уговоре са ресторанима.

Иако породица преминулог позива све присутне у ресторан, знатан део се не одазива позиву. То су најчешће они који су преминулог слабије познавали или не познају никога од чланова његове породице, мада за ово не постоји никакво правило. Од оних који породицу преминулог добро познају се очекује присуствио ручку, што се тумачи као чин поштовања покојника. Проведено посматрање указује да свештеници не узимају учешће у овом делу погребног обреда.

У складу са народном праксом, уколико је дан поста служе се посна јела. Иако искуство говори да међу верницима пост није обавеза које се већина придржава, када су даће у питању од ове обавезе се не одступа. Јеловник је донекле стандардизован и ослобођен локалних варијација и симболичких садржаја карактеристичних за народну религију. Током посматрања нисмо приметили служење било које врсте обредних хлебова. Зависно од жеља породице која плаћа услугу, на чеоном столу могу бити постављени празна столица и послужење симболично намењено преминулом чему се ретко прибегава.

Време потребно за обављање даће је значајно скраћено јер величина ресторана омогућава да сви присутни буду послужени истовремено, што у случају организовања даће у кући или стану није био случај. Трајање самог оброка условљено је темпом одржавања сахрана на гробљу. Потребе за ослобађањем простора ради припрема за

[90]У литератури, која за тему има богату историју београдских кафана, нема трага пракси организовања даћа у кафанама ни постојању угоститељских објеката намењених овој сврси пре Другог светског рата. Иако је у делу града око Ташмајданског гробља била велика концентрација кафана, записи о њиховом раду, подаци из пореских књига и називи не сугеришу постојање ове праксе (Нушић, 2022; Голубовић, 2021). Према истим изворима око Новог гробља никада није била већа концентрација угоститељских објеката (Голубовић, 2021).

дочек учесника следеће даће условљавају да даћа најчешће траје један сат. Контрола времена се постиже динамиком послуживања присутних.

Став верника о овим ручковима креће се од ободравања до врло јасног негодовања. Међу нашим саговорницима нешто више од трећине, тачније двадесет један верник, не види никакав смисао у организовању даћа. Неки их просто сматрају непотребним, сувишним или остатком народног сујеверја који нема значаја ни за преминулог ни за чланове његове породице ни за остале учеснике. Изостанак овог дела погреба, по њиховом мишљењу, не би изазвао никакве последице. Док је за неке симболично послужење житом и ракијом или соком након укопа на гробном месту сасвим довољно за друге је организовање даће у ресторану нешто неприлично али ипак представља искорак у односу на конзумирање хране на самим гробљима. Примећују да је то оптерећење за породицу, пре свега у финансијском смислу. Оно што верницима које смо сврстали у ову групу нарочито смета је атмосфера која често влада на овим ручковима. „Као да ништа није било, смеју се људи, причају нешто сасвим друго“, пренела је своје утиске једна традиционална верница са средњим образовањем (47). Неки од саговорника сматрали су да је то појединцима само прилика да би јели, пили и дружили се, без обзира на смрт која је у основи самог догађаја. На исти начин, даћу након смрти оца доживео је и један традиционални верник са средњим образовањем (53): „Мени није било ни до чега, а гледао сам како се људи опуштају, као да су дошли на весеље.“ Уз оваква запажања, неки саговорници су навели и неадекватно понашање особља запосленог у ресторанима које је вероватно последица рутинизације посла који обављају. Као алтернативу навели су могућност да се о покојнику нешто лепо каже, да се он лепо опреми за сахрану, што је по њиховом мишљењу сасвим довољно. Неки од саговорника свој негативан став према даћама потврђују тиме што их избегавају. „Не волим то и никад нисам присуствовао. Кад ми је отац умро ја нисам присуствовао ручку... Мајка је била, сестра... ја нисам. То сматрам ниским“, потврдио је свој негативан став један високообразовани синкретички верник (64).

Скоро једнако бројна група, односно деветнаест верника, сматра да ови обеди имају смисла. Они у њима виде начин да се кроз разговор евоцирају лепе успомене на преминулог. То је за њих још један начин да се опросте од покојника. По њиховом мишљењу сврха тог скупа је и пружање утехе и подршке породици, која их је позивањем окупила а коју не треба оставити саму одмах по завршетку сахране. Као мотив више за одржање овог обичаја виде потребу да се испоштују људи који су са веће

удаљености допутовали на сахрану. Међу саговорницима је присутно уверење да је ово суштина обичаја и да је он из тог разлога и настао.[91] Међутим, већи део ове групе верника сматра да након сахране има смисла окупити се, попричати, али уз знатно скромније послужење него што је то сада случај. По мишљењу неких међу њима, све може да се обави и у неком ужем кругу, без потребе за окупљањем какво се практикује данас у Београду. Сопствено запажање о претеривању везаном за дање, којег је већина свесна, стављају у други план у односу на позитивну страну ове праксе. Свој поглед на овај народни обичај изнео је и синкретички верник са високим образовањем (40): „Наш народ је склон претеривању... Али свакако да, на крају, човек са човеком када се сретне нешто попије и поједе. И опет је то неки састанак. И ако је сахрана, опет је то интеракција између људи. Али, мислим да је наш народ склон претеривању, то је посебан феномен."

Унутар групе коју чини сваки десети верник постоји свест о томе да је реч о обичају који је тешко искоренити, иако се он претворио у нешто што, према њиховом мишљењу, некада није био. Неки од саговорника су навели и да би евентуални изостанак уобичајене праксе изазвао непријатно изненађење и изневерио очекивања код дела присутних. Управо негативну реакцију околине виде као главни разлог одржања овог обичаја. Сматрају да је управо то оно што овакву праксу одржава, иако је приметно да се услед претеривања суштина изгубила. Чули смо и лична искуства људи који су против ове праксе до мере да је избегавају, али су приликом смрти члана породице сами приредили дању, управо да би избегли негативне коментаре, свесни особености средине у којој живе. „Највећа српска глупост коју сам видео. Нисам за то и хтео сам да избегнем, али сам позвао. Двеста или триста евра, па још штедиш. Некад се нешто ради и због народа", описао је своје искуство везано за приређивање дање након сахране мајке један саговорник са високим образовањем, који верује на догматски начин (56).

Сваки пети верник са којим смо разговарали се не упушта у разматрање функционалног значаја ових обредних ручкова, већ их прихвата као обичај, део наслеђа који треба поштовати. У ову групу спадају претежно слабије образовани традиционални верници. Код врло малог броја њих приметили смо колебљиво уверење

[91] Међу верницима је врло раширено уверење да је у традиционалној сеоској заједници, у којој су формирани погребни обичаји, било могуће о смртном случају обавештавати родбину у удаљеним местима, а њој на време стићи на сахрану у време када се инсистирало на брзом ослобађању од тела, а могућност комуникације и саобраћај били на врло ниском нивоу.

да стављање хране на празном месту за столом има значај али не за душу покојника. Декларативна верница са основним образовањем (51) овако је сведочила о личном искуству: „Одвоји се за њих, као за душу, како то кажу. Ја знам да душа не постоји, али ето, такав је обичај... све смо испоштовали како нам је речено.“

Некадашњу праксу узвраћања солидарности приликом смртног случаја заменила је пракса узвраћања гостопримства кроз ручак, који, с обзиром на ресторански амбијент, типизиран јеловник ослобођен симболичких садржаја, одсуство веровања у магијски значај и изостанак свештеника, има доминантно секуларни карактер. Може се рећи да је, с обзиром на поштовање поста, секуларизација претежно захватила садржај карактеристичан за народну религиозност.

Међу испитаницима се не може издвојити мишљење о овој пракси које јасно доминира над осталима. Ни за једну старосну, полну или образовну категорију верника није могуће везати доминантно позитиван или негативан став. Са друге стране, они међу образованијим верницима који имају начелно позитиван став о ручковима након сахране склони су да истакну уочене недостатке таквог обичаја.

5.3 Жаљење и сећање

5.3.1 Помени годишњег циклуса

Након смрти и сахране преминулог његови најближи сродници улазе у период жалости, кроз који се постепено навикавају на његово одсуство. Тај период, који у равни религијске праксе траје годину дана, обележен је бројним ритуалним радњама које имају прецизну динамику. За најважније међу поменима верници сматрају четрдесетодневни и годишњи.

У делу становништва постоји пракса да се гробно место посећује сваки дан током прве седмице од сахране, што зависи од обичаја краја из кога потичу, од емотивног стања које диктира потребе за посетом гробном месту, од удаљености између гробног места и места становања ожалошћених. Становници Београда са којима смо разговарали не знају за црквено тумачење да је помен који је у народној традицији означен као седмодневни заправо односи на обележавање девет дана од смрти. На тај помен излазе најближи по позиву породице. У погледу тачног дана обележавања седмодневног помена постоје недоумице које потичу од локалних варијација, које су препознате и у неким од претходних истраживања (Павићевић, 2011, 216). Млађи верници недоумице

које се тичу дана одржавања помена и других детаља везаних за обредну праксу све чешће решавају ослањајући се на мишљење надлежног свештеника.[92] Верници се у извесној мери прилагођавају околностима живота у граду. У савременом Београду, који нема наслеђен преовлађујући локални обичај, млађе генерације су у извесној мери ослобођене обавезе поштовања локалних варијација које су везане за родни крај родитеља, тим пре што мотиви миграција, осим привредних и социјалних, обухватају културне и духовне аспекте (Чалић, 2004, 181). То уз чврст став свештенства по неким питањима условљава да се обредна пракса временом уједначава приближавајући се црквеном канону[93] иако је за промену ове врсте потребно време (Николић, 2002, 100) од најмање једне генерације (Ивановић Баришић, 2015, 597).[94]

Православни верници, са којима смо разговарали током истраживања, за најважнији помен сматрају онај који се организује на четрдесет дана од смрти. Он се начелно даје у суботу пре четрдесетог дана од смрти, будући да и верници као и свештеници суботу препознају као дан који је посвећен мртвима. Највећи део наших саговорника има свест о извесном значају периода од четрдесет дана, иако нису сви могли да нам понуде јасно објашњење у чему се тај значај састоји и због чега је значајан сам четрдесети дан. Они који верују у постојање душе и њен живот након смрти тела у некој другој реалности имају извесну представу о значају периода од четрдесет дана за одређивање статуса душе на другом свету. Традиционална верница са високим образовањем (39), која је, у поређењу са осталима, показала добро познавање обичајне праксе, овако је описала заначај тог периода: „Тих првих четрдесет дана, док не дође душа на чистилиште, док се не одлучи да ли ће да иде у назови рај или пакао.“ Високообразована синкретичка верница (44), која је склонија веровању у реинкарнацију него у постојање раја, пакла, страшног суда и васкрсења, описасала је значај тог периода: „Четрдесет дана та душа је још ту, у међупростору. Ми доприносимо нечим, тим својим чином, макар и обележавањем са свећом. Треба испоштовати четрдесет дана.“ Упркос свести о значају

[92] Иста пракса присутна је, према исказима свештеника, и кад су у питању помени мртвима након годишњег циклуса.

[93] Обичаји становништва неких села у околини Београда разликују се од доминантних на простору на ком је вршено истраживање. Разлике се састоје у позивању, односно непозивању свештеника на одређене помене и одласку у цркву као алтернативном поступку. У овим случајевима је теже постићи уједначавање са доминантном праксом јер се ради о староседелачким обичајима.

[94] Током истраживања смо упознати са обичајем давања помена након двадесет дана, односно три седмице након смрти, што је пракса у неким деловима Косова, који још увек поштује део досељеника који живе у околини Београда. Нисмо имали прилику да чујемо какво значење се приписује том помену.

тог периода и самог дана одржавања помена, врло мали је број верника који добро познаје православно учење о томе кроз шта душа пролази током четрдесет дана након смрти. То су, пре свих, они који верују на догматски начин, Поједине детаље који се везују за православно предање о митарствима смо чули само од једног саговорника који спада у ову групу верника.

Иако постоји начелна подршка обележавању полугодишњег и годишњег помена, верници немају јасно изграђено мишљење о томе које значење овим поменима приписује Српска православна црква. Годишњи помен везују за праксу подизања споменика, док о полугодишњем помену, који неки и не организују, верници немају изграђен однос осим позивања на обичаје. У разговору са верницима и свештеницима сазнали смо да они који свештенике позивају на сахрану исто практикују и за остале помене годишњег циклуса, закључно са годишњим. Алтернатива позивању свештеника је одлазак у цркву на дане помена.

У односу верника према поменима годишњег циклуса приметна је превага световних мотива над религијским. Независно од тога да ли имају или не објашњење о значењу неког помена и колико познају православну догму и канон, сви верници са којима смо разговарали виде очување сећања на покојника као примарни мотив за одржавање помена у оквиру годишњег циклуса. Потреба за окупљањем породице и потреба за одржавањем гробног места су такође присутне као објашњење сврхе и значаја ових помена. Изузетак представља мала група оних који верују на догматски начин, за које је примарни мотив помена молитва за душу покојника. Од религијских конотација које се приписују поменима, верници су навели и потребу за освећењем споменика које се у највећем броју случајева врши поводом годишњице смрти.[95]

Без обзира на то да ли се доживљава као верски чин који има значај за статус душе након смрти или се види само као део обичајне праксе, помен у оквиру годишњег циклуса није догађај отвореног карактера на начин на који је то сахрана. На помене се долази по позиву најуже породице преминулог. Из практичних разлога, није пракса да се из удаљених места у већем броју долази на овај помен па се и позивање прилагођава тој чињеници и претежно своди на најужи круг особа блиских преминулом. Ствар личног избора и процене трошкова оних који их сносе је колико ће скуп бити масован,

[95] Алтернативе, мада слабије заступљене, јесу подизање споменика поводом полугодишњег или трогодишњег помена.

будући да и ови помени најчешће подразумевају ручак налик ономе организованом након погреба у неком од специјализованих ресторана.

Оно око чега је међу нашим саговорницима мишљење неподељено је да су то скупови који се брижљиво планирају, о којима се унапред мисли и који чланове породице не могу ни на који начин да затекну неспремне. Годишњи календар породице преминулог је оријентисан око помена као гравитационих тачака. Друге важне породичне активности се планирају у односу на њих а не обратно. Њих не може да омете ништа осим евентуално новог смртног случаја. Без обзира у коју од група верника се могу сврстати и колико имају чврст став по питању поштовања обичаја, сви о овим датумима воде рачуна. Свој однос према овом питању описала је и синкретичка верница са средњим образовањем (48). Иако слабо познаје црквену и народну обичајну праксу, а родитељи су јој кремирани, она наводи: „Не бих волела да их нисам испоштовала јер у том моменту туге човек жели да на неки начин ода почаст преминулом.“ Иако током разговора са верницима нисмо наишли на случајеве неодржавања ових помена, са ретким изузецима полугодишњег, верници имају став да би њихов изостанак пре свега значио уношење немира међу чланове породице. Тек врло мали број верује да то може имати неке последице по душу преминулог које се, иако не умеју сви верници да то недвосмислено искажу, такође своде на неки облик немира. Један број верника није био у стању ни да се изрази о евентуалном неодржавању најважнијих помена, будући да нису могли да замисле да се четрдесетодневни или годишњи помен не одрже нити су могли да се сете неког таквог примера. Без обзира на унутрашњи немир који евентуално неодржавање ових помена може да изазове, наши саговорници нису потенцирали моралну осуду оних који се на то одлуче, вероватно због тога што већина изостанак помена доживљава као тешко могућ.

Будући да су о овој теми говорили везујући се за примере из свог окружења или су о личном искуству говорили са временске дистанце, наши саговорници нису говорили о жаљењу већ о сећању, али приметна разлика између обавезујућег приступа поменима из годишњег циклуса и необавезујућег приступа оним који следе након тога сугерише да се временом однос према покојнику и успомени на њега мења као и емотивно стање оних који о томе говоре. Неки од верника, који су се суочили са губитком члана породице у скорије време, истакли су да тешко подносе губитак и након истека једногодишњег периода. За њих временска граница коју чини годишњи помен нема нарочит значај.

Са становишта религијске праксе, помени годишњег циклуса се приближавају православном канону, кад је у питању садржај и поштовање календара њиховог одржавања. Са друге стране, може се говорити о секуларизацији на плану религијског мишљења с обзиром на преовлађујуће мотиве њиховог приређивања. Миграције становништва и комерцијализација услуга везаних за помене су утицали на пад бројности оних који поменима присуствују. Може се закључити да је однос верника према ритуалима годишњег циклуса уједначен, уз разлику у експликацији која зависи од нивоа образовања и животног искуства. Подаци показују да ни у једној полној, старосној или образовној категорији верника нема значајних одступања у мишљењу у односу на остатак узорка.

5.3.2 Црнина као видљива димензија жаљења

Промене на плану религијског мишљења које се запажају код помена годишњег циклуса праћене су и променама на плану ношења црне гардеробе, као видљиве димензије жаљења. Последњих неколико деценија приметан је тренд релаксирања од те обавезе. Промене у начину одевања захтевале су прилагођавање ознака жалости на мушкој одећи. Са престанком ношења шешира нестао је и црни флор који се носио око њега, а потом и онај са рукава. Након што су одела, односно сакои, повучени из свакодневне употребе, црни флор на рукаву, или реверу, замењен је много практичнијим црним бецом. Када је црна кошуља, услед модних кретања, престала да буде искључиво симбол жалости, постепено је изгубила своју улогу у овом контексту. Данас је црни бец на одећи минималистичко обележје које околини сугерише да је особа која га носи изгубила ближњег и да се налази у периоду туговања. Код жена још увек доминира црна гардероба са тим што је некадашње ношење мараме на глави замењено ношењем око врата, а ређе, претежно код млађих особа, може се видети црни бец који замењује комплетно црну гардеробу. Приметно је да су деца и омладина ослобођени обавезе ношења црнине.

Ношење црнине, односно ознаке која је замењује је, што се трајања тиче, индивидуализовано и релативизовано. Зависи од личне процене и осећања појединца, од степена сродства и блискости са умрлим, од узраста, тежине конкретног случаја, али и неписаних правила средине из које појединац потиче. Такође, сужава се опсег родбинских веза које подразумевају ношење црнине. У коначном, доминантан фактор је лични осећај појединца и његове духовне потребе. Може се рећи да међу верницима

доминира став да је четрдесет дана време преко кога нема потребе за ношењем црнине.

Међу верницима постоји различито гледање на смисао и значај ове праксе. Ставови се могу поделити у четири основне групе. Хетерогеном групом верника који ношење црнине виде као део односа између ожалошћених и умрлих, а која обухвата петину наших саговорника, доминира скупина оних чији се став о овом обичају очитава у скоро уједначеном одговору већег броја испитаника да „жали душа, а не гардероба“. „Ја сам неко ко није носио црнину за својим оцем. Не жали боја гардеробе, жали душа. Моја мајка није дозволила, није ни тражила, није ни споменула мени и брату да морамо да носимо црнину“, описао је своје виђење традиционални верник са средњим образовањем (52). За њих, процес жаљења кроз који живи пролазе је унутрашњи, а црнина само његова спољна манифестација која није неопходна. Нису отворено против тог обичаја, али не виде његову функцију. Последица ношења црнине је да околина види да је неко у жалости, али то показивање сопственог емотивног стања са њихове стране није праћено никаквим очекивањима од околине. Они не препознају комуникацијску функцију црне гардеробе па чак ни црних беџева који је замењују (Лич, 2002, 18–28). Време ношења црнине посматрају флексибилно и међу њима нема трагова сујеверја везаног за непоштовање обичаја.

Приближно једнако бројна скупина, једанаест верника, није понудила никаво тумачење црнине осим коментара да је у питању обичај. То су саговорници који су у принципу склони поштовању традиције, па тако и ношењу црнине у њеном данашњем, редукованом облику и трајању. Традиционална верница са средњим образовањем (61) описала је искуство ношења црнине након смрти мајке: „Носила сам је годину дана. Па то су радили и моји стари, што да не радим ја?! Ко сам ја да не носим црнину? И не пада ми тешко.“

Групу од осморо верника чине они који у црнини виде пре свега унутрашњу потребу. „Била сам велики противник и са својим родитељима сам се свађала око тога. Јер дешавало се да имамо у породици три смрти узастопно. Да моја мама три године носи црнину. Али, када ми је мама умрла, ја себе нисам видела у другој боји. Не знам како то да објасним. И то није због света. То је због мене. Када видим белу мајицу, а црни флор, за мене је то страшно“, изнела је лично искуство синкретичка верница са средњим образовањем (54).

Мала група, коју чине четири верника, у спровођењу овог обичаја види начин да се

искаже пијетет према покојнику. За њих је период жаљења у садржајном смислу непотпун без црнине, јер је то минимум који могу учинити за њега. Синкретички верник са високим образовањем (30) понудио је следеће објашњење: „Па, симбол жалости, туге за губитком. У суштини не значи да мање жалиш, али опет кажем, некако је шкрбаво без тога. Некако ипак одавање неког поштовања мртвом... Не бих ја то назвао комуникацијом. Наша реакција на његов нестанак, губитак њега. На чињеницу да није више са нама.“

Групом оних који ношење црнине виде као вид комуникације између ожалошћених и околине доминирају образованији верници. Чини је нешто више од петине, односно тринаест верника. За њих црнина је облик невербалне комуникације путем које се околини саопштава у каквом емотивном стању се појединац налази. Циљ таквог комуницирања је да га околина поштеди непримереног понашања, и позивања на догађаје који нису у складу са његовим претпостављеним расположењем. Синкретички верник са високим образовањем (64) је овим речима описао свој однос према овом обичају: „Обавештава свет да ниси нормалан тих дана, да патиш. И да се у складу са тим понаша према теби и да ћеш се ти понашати у сладу са тим. Ако разуме. За неке то ништа не значи и ако виде. Исто пију, исто се напију, загрле се па се понашају... Није га брига! Али онда ја одем.“ Верници који верују на догматски начин припадају овој групи. Они знају да је ношење црнине један од народних обичај који је прихваћен од Српске православне цркве.

Међу онима који су изричито против ношења црнине не може се издвојити аргумент који би био заједнички. Претежно су то образовани људи који не виде потребу за обавезивањем на ношење црнине, не придају јој никакав смисао, а неки од њих сматрају да изазива лоше психичко стање за оног који је носи. „Не! Никако црнина! Човек пати у души. Јер имамо ми људе који носе дуго, дуго црнину, а нису баш како треба били према тим особама које су отишле, а биле су поред њих цео живот. И мислим да ти људи мисле да на такав начин испаштају грехе. То је моје неко виђење“, образложила је негативан став традиционална верница са високим образовањем (40). Међу онима који деле негативан став о ношењу црнине има и верника који врло ревносно извршавају друге ритуалне радње везане за мртве, како оне које су део православног канона тако и оне из садржаја народне религије Срба. У групи оних који су против овог обичаја је седам верника са којима смо разговарали.

Међу верницима са којима смо разговарали на ову тему нисмо препознали присуство веровања да избегавање обавезе ношења црне гардеробе може имати било какве последице, за онога ко избегава ношење црнине или за породицу у целини. Регистровали смо само један случај веровања традиционалне вернице без образовања да ношење црнине има заначај за душу покојника.

Живот у Београду, међу људима различитог регионалног порекла, различитог нивоа образовања, различитих занимања и различитих погледа на свет, у великој мери је ослободио појединца очекивања средине, што доприноси релаксацији овог обичаја. Изостаје или слаби друштвена контрола карактеристична за мање средине, због одлуке појединца да црнину не носи или да време ношења драстично скрати. Честа појава да старије особе својим наследницима, деци и унуцима, остављају у форми жеље обавезу да не носе црнину за њима када умру, говори о томе да и старије генерације не препознају смисао ношења црнине и потврђује тренд опадања обавезености овог обичаја који данас нема религијску конотацију. Динамичан живот у великом граду, који подразмева многострукост друштвеног идентитета не трпи изолацију коју намеће црнина, нарочито када су у питању млади људи, чега постају свесне и старије генерације.

Међу саговорницима који из различитих разлога и у различитом обиму прихватају ношење црнине налазе се верници свих полних, образовних и старосних категорија. Комуникацијски аспект овог обичаја препознају верници са високим образовањем, укључујући и оне који верују на догматски начин. Са друге стране, у групи од седам верника који се противе овој пракси доминирају декларативни и високообразовани испитаници.

5.3.3 Сећање унутар граница црквене и народне обичајне праксе

Релаксација од строгог поштовања обичаја захватила је и ритуалну димензију сећања на мртве. Обавезност, прецизност и посвећеност са којима се приступа спровођењу обичаја годишњег циклуса не могу се препознати у односу верника према задушним поменима. Велика већина верника зна да постоји више таквих датума у години. У две мање групе се могу сврстати они који су детаљно упознати са годишњим календаром дана посвећених мртвима, односно они који, насупрот њима, о задушницама знају врло мало или скоро ништа. Они који о овим поменима мало знају приликом повременог учешћа у њима ослањају се на информације из блиског окружења или из медија.

И према исказима саговорника и према резултатима посматрања најпосећеније су Велике или Зимске задушнице, које претходе васкршњем посту.[96] У току истраживања нисмо имали прилику да разговарамо са неким ко без изузетка поштује све задушне помене. Разлози за одступање од црквеног календара су вишеструки. Наши саговорници који учествују у обележавању задушних помена као један од разлога за одступање од црквеног календара наводе то да њима нису оптерећени и да своје учешће подређују пре свега задовољењу личних духовних потреба, а у оквиру могућности које су ограничене различитим објективним факторима. Многи од саговорника су рекли да задушне помене испоштују у мери у којој им дозвољавају редовне обавезе везане за посао, породицу и домаћинство. Једна традиционална верница са средњим образовањем (62) свој однос према овим поменима описала је на следећи начин: „Ја не могу овај земаљски живот и живе људе и децу да запоставим због мртвих, којима не могу да помогнем и не могу да их дигнем из гроба.“

Разлог зашто се задушни помени запостављају или замењују неким другим датумима је и удаљеност између места боравка живих и места у коме су сахрањени чланови њихових породица, што је последица миграција. Много становника Београда је пореклом из других крајева Србије или Балкана, па су гробна места њихових најближих сродника знатно удаљена од Београда. Одлазак у родно место подразумева планирање, одустајање од других обавеза, време и трошкове. Суочени са тим околностима, верници посете гробним местима организују приликом путовања у родни крај током годишњег одмора, празника или неком другом приликом. Тих планираних посета родном крају и посета гробним местима свакако није онолико колико је задушних дана у црквеном календару. Број верника који су овај одлазак у родни крај, односно родно место родитеља, истакли као прилику коју обавезно искористе за обилазак гробних места родитеља, родбине или предака које нису познавали, није велики. Ове посете се доживљавају пре као прилика него као обавеза.

Један од разлога за заобилажење календаром прописаних датума везаних за задушне помене, а који нема везе са удаљеношћу или трошковима је, према сведочењу наших саговорника, намера да се избегне саобраћајна гужва у непосредној близини највећих

[96] Током истраживања нисмо успели да стекнемо довољно сазнања о томе на који начин и у којој мери су задушни помени поштовани у Београду у време преовладавања атеистичког дискурса. Претходна истраживања обичаја су се односила претежно на сеоску средину и на дескрипцију обичаја од којих су многи већ били у фази ишчезавања. Саговорници из треће старосне групе нам нису пружили довољно података.

градских гробаља. Посматрање је указало и на чињеницу да и временске прилике знатно утичу на посећеност гробаља на дане задушних помена.

„Како за живе тако и за мртве. Сматрам да човек сам одређује када ће и колико да неком ода помен, почаст и све остало. Нисам склон да тим датумима робујем. Не прихватам те датуме. Када сам у Београду, ја не могу да одем у Ниш. Када сам у Нишу, не одемо на тај дан из простог разлога што су толике гужве да је то страшно. Мајка нам је стара, ја бих требало да је вучем аутобусом и све остало. Одемо или дан пре тога или дан после тога када је мања гужва. Када сам у Београду, одем у цркву, запалим свећу и то је то“, објаснио је свој приступ традиционални верник са средњим образовањем (52).

Прилагођавању реалним могућностима, смањењу трошкова и избегавању гужве су склони и они који верују на догматски начин, добро познају и поштују православни канон. За њих задушни помени подразумевају пре свега бригу о души, која не мора бити везана ни за гробно место ни за било који календаром препоручени датум. Наравно, поштовање ових празника је, по њиховом мишљењу, пожељно јер је, како су нам неки од њих указали, у питању заједничка молитва која може имати већу снагу. Ипак и без њих се може исказати однос према души. Саговорник са високим образовањем, који верује на догматски начин (44), изнео је сопствено гледиште: “Мислим да је суштина што се однесе жито, што су та имена прочитана током литургије за упокојене. Па на крају минимум је да човек запали свећу, да нахрани гладног. Ако не на тај дан, онда неки други. Можемо то увек радити, током целе године а не баш на тај дан.“

Садржаји који су неписано правило приликом посета гробним местима на задушнице, као и у другим приликама, јесу паљење свећа, полагање цвећа и чишћење гробног места. Градским гробљима доминирају цветни аранжмани у посудама од трајнијег материјала који имају примарну функцију уређења гробног места што превазилази симболично одавање поште покојнику. Уношење хране, послуживање присутних и остављање на гробним местима је значајно редуковано у сваком смислу.[97] Много више времена се посвећује сређивању гробног места него послужењу храном. Некадашња сеоска гробља на травнатој површини и једноставни споменици малих димензија захтевали су много мање времена за сређивање. Данас је ситуација знатно другачија.

[97] Прописима које је донела управа ЈКП „Погребне услуге“, забрањено је остављање хране на гробљу али не и уношење и конзумација.

Надгробни споменици су већи и комплекснији а хоризонтална површина је најчешће покривена мермерном плочом што захтева више времена за чишћење. Сређивање је постало доминантан садржај посета, нарочито ако оне нису честе. Некадашње призоре масовних посета гробљу са корпама пуним хране замениле су слике доласка са торбама у којима су вода за прање и прибор за чишћење.[98]

Током посматрања проведеног приликом пет задушних дана приметили смо да свештеници врше помен на малом броју гробних места. Највећи број посета гробним местима дешава се без присуства свештеника. На великим градским гробљима није могуће организовати да свештеник окади све гробове и очита кратку молитву, што је још увек присутно на мањим сеоским гробљима у околини града (Ивановић–Баришић, 2005, 298). Иако се може рећи да је на задушне дане посећеност цркава у оквиру гробаља велика, такође је приметно да велика већина посетилаца не посећује цркву већ се са капије гробља упућује директно ка гробним местима. Током посматрања смо приметили да је пракса преливања вином и кађења гробног места тамјаном од чланова породице ретка. Спорадични случајеви љубљења надгробног споменика су забележени приликом посматрања, али наши саговорници током интервјуа на овој пракси нису инсистирали, тако да је тешко утврдити њену учесталост и мотиве који опредељују вернике на тај чин.

Будући да се задушни помени и посета гробљима, бар према резултатима посматрања, не подразумевају нужно посету цркви, и облачење приликом посета у летњим данима може да се означи као слободније. Будући да се задушни помени не изједначавају са погребом, а посета гробљу не подразумева одлазак у цркву, нити су гробља у надлежности Цркве, грађани су растерећени обавеза везаних за облачење, које су карактеристичне за посету гробљу у неким другим приликама.

Један од дана који су традиционално посвећени мртвима који је задржао своју религијску конотацију је Побусани понедељак. Први понедељак након Васкрса у народу је познат и као Васкрс за мртве. На тај дан, осим уређења гробних места, на гробове остављају васкршња јаја. Запослени у ЈКП „Погребне услуге“ су Побусани понедељак оценили као дан када је посета гробљима значајна. Међу саговорницима из опште популације, са друге стране, нико није истакао овај дана као прилику да посети

[98] На неким гробљима парцеле из скоријег времена обилују клупама које имају уграђену касету за одлагање средстава за чишћење.

гробна места својих најближих. Ограничавајући фактор за посету гробљу на овај дан је тај што је у урбаној средини понедељак радни дан, па га за посету гробљу могу искористити углавном пензионери и незапослени. Удаљеност места боравка од родног места је такође од утицаја за тражење алтернативе овом обичају. Неки од саговорника су истакли да гробна места обилазе током неког од празничних дана поводом Васкрса, што се може посматрати као алтернатива с обзиром на то да се задржава контекст верског празника, укључујући и фарбана јаја као садржај. Празник који обухвата четири нерадна дана је иначе добра прилика за посету родном месту.

Замена задушних дана неким другим датумом узрокује и одустајање од обичаја изношења хране на гробно место, будући да је то обичај који се везује пре свега за задушне помене. Слаба посећеност гробаља на задушнице и смањење уноса хране на гробље утицали су да скоро потпуно нестане пракса размене хране на гробљима, која је некада била уобичајена. Долазак на гробље више не значи нужно прилику да се испоштују и друге породице и њихови мртви.

Међу саговорницима велики је број оних који никад нису учествовали у задушним поменима. То су претежно млади људи, у довољној мери упознати са том праксом, али пре свега као сведоци припрема, које предузимају старији чланови породице. Постоје и они који се приликом обиласка гробних места својих најближих сродника не држе никаквих оријентира, било да су део народног обичаја, црквене праксе или личног календара, па чак и не знају кад су задушни помени и колико их има. У питању је, ипак, мали број верника. Једно тумачење које се унутар ове скупине верника понавља је да су за њих задушнице сваки пут кад се сете вољених људи који нису живи.

Приликом посматрања смо уочили да је на гробљима већина гробних места непосећена у тренутку посматрања. У истом тренутку током задушног дана посећено је не више од неколико процената гробних места. И период у току дана који је опредељен за задушнице се продужује по нахођењу појединаца управо ради избегавања саобраћајне гужве па се посетиоци на градским гробљима могу видети у касним поподневним сатима, што некада није био обичај. Један од мотива за каснији долазак је могућност уласка аутомобилом, што није дозвољено до 15 часова на дане задушница. Та могућност се користи између осталог и за увођење кућних љубимаца на гробље, што иначе није дозвољено. То што су гробна места, упркос слабој посети на задушне дане, у великом проценту чиста и уређена, потврђује да се породице опредељују за неке друге

датуме.

Примарна оријентација на алтернативне датуме који замењују задушне помене доноси неке промене. Иако је гужва на прилазима великим градским гробљима приметна, иако се јавни градски превоз прилагођава потребама одржавања задушних помена, на самим гробљима није гужва и посете на дане задушница су знатно мање него што се може стећи утисак на основу дешавања ван гробља. Парцеле на којима су сахране обављене пре неколико деценија или пре целог века су скоро непосећене. Изузетак су гробна места у којима је сахрањено више генерација једне породице. Ово је последица чињенице да се у савременом добу сужава круг оних којима се задушни помени приређују. Такав је случај и са неким алејама на Новом гробљу. На појединим гробним местима се могу видети венци које су положили чланови удружења за неговање традиција, али трагова породичних посета нема.

За разлику од помена годишњег циклуса, чије изостајање може да изазове унутрашњи неспокој код чланова породице, задушни помени немају ту снагу. То што се, из различитих разлога, задушни помени доживљавају као могућност а не обавеза и као само један од могућих повода за обилазак гробног места, условило је да се као алтернатива обиласку гробних места јави одлазак у најближу цркву ради паљења свеће. Наиме, многи међу верницима са којима смо разговарали су навели да, уколико не могу из било ког разлога да оду на гробље на задушни помен, они током тог или неког наредног дана посете цркву и посвете свеће онима чија гробна места нису стигли да обиђу. Тај одлазак у цркву јесте подстакнут свешћу о задушним поменима и обавезама које они подразумевају. Једна традиционална верница са средњошколским образовањем (63) описала је свој однос према обавезама везаним за задушне помене: „Нема везе. Колико пута не могу да одем. Одем пре или после. Не могу. Једноставно не могу. Али ако не стигнем да одем на гробље, ја идем у цркву.“

Може се закључити да су задушни помени добар оријентир за грађане који имају потребу да чувају сећање на некога, али се међу верницима не поштују стриктно и не упражњавају редовно. Ово посебно важи кад су у питању мртви који су преминули пре више година. Дани прописани црквеним календаром, односно наметнути традицијом, нису једини које породица или појединац може посветити мртвима. Одлазак на гробље се не доживљава нужно као замена за задушни помен. Повод за одлазак на гробна места ван задушних помена или уместо њих су и неки од већих верских празника, пре

свега Божић и Васкрс. Важан повод су годишњице смрти, мада по традиционалној народној пракси није обичај да се оне обележавају дугорочно, ако већ постоје дани намењени свим мртвима.

Кад је реч о другим датумима који су повод за посету гробном месту, то могу бити они који су део неког интерног породичног календара, али и неки који представљају симболичку везу између живих и мртвих. Да према мртвима постоји осећајност која излази из домена обичаја говори то да је велики број саговорника истакао рођендан покојника као скоро обавезан повод за посету гробном месту. Не може се издвојити нека старосна, образовна или полна група верника која је овоме склонија од других, нити се међу мртвима може препознати категорија на коју се ова пракса учесталије примењује. Међу верницима постоји једна мања група која је изричито против одласка на гробна места поводом рођендана покојника. Њихово образложење, на коме инсистирају, јесте да се рођендани могу везивати само за живе људе. Оне који се могу сврстати у ову групу не повезује припадност било којој од категорија испитаника нити истоветан однос према православној догми и канону.

Велики број верника практикује посету гробним местима онда када осети потребу, ван календаром прописаних датума и не везујући се за датуме који имају симболички значај за њих лично или представљају симболичну везу између њих и покојника. Један традиционални верник са средњошколским образовањем (66), чији родитељи су сахрањени недалеко од Београда, описао нам је свој однос према задушним поменима и њиховим могућим алтернативама: “То је опасно кад неко каже ‘одем кад могу’. Ја желим да одем! Идем на задушнице, деси се да не одем, али одем други или трећи дан. За мене је најбитније да ја имам осећај да то желим!“

Потреба за исказивање личног односа према некоме од мртвих утиче на један део верника да за посету гробним местима бирају дане који не подразумевају групно присуство помену, гужву на гробљу и слично. То је, како су се неки верници изразили, прилика да разговарају са покојником. Високообразовани саговорник (53), кога смо сврстали међу традиционалне вернике, коментаришући помене, како оне из годишњег циклуса тако и задушне, описао је своје потребе: „Мени лично су потпуно неважни. Зато што ја не могу никада да поделим нешто са покојником. Не могу са њим да се изразговарам. Не могу сам да будем на гробу. Седим тамо да помислим на оца. Ту се само створи нека гужва. Све се претвори у једну форму која је по мени празна. Ја могу

и без тога. Важније би ми било да сам седнем тамо на гроб оца и да са њим поразговарам.“

Уз ову врсту одржавања личног односа са личношћу покојника, који иако годинама је мртав није постао безимени предак једнак осталима, везана је пракса одласка на гробна места поводом неких догађаја који ни на који начин нису везани за покојников живот. Такви су рођење деце, дечји рођендани, запослење и слично. Једна традиционална верница са високим образовањем (40), навела је сопствени пример таквог односа: „Ја сам рецимо последњи пут била на гробљу кад сам се запослила и решила своју егзистенцију. И ето, осетила сам потребу да одем код баке, јер је она била све време уз мене око тога и разумела ме. Тад сам осетила потребу да је обиђем.“

Под утицајем миграција, промене начина и карактера свакодневног живота, урбанизације и индивидуализма, религијска пракса везана за сећање на мртве трпи значајне промене. Уз необавезност која данас одликује посету гробљима током задушних помена сама посета је ослобођена многих садржаја и правила који су некада били присутни. Оријентација на алтернативне датуме у складу са личним могућностима и духовним потребама условљава да те посете престају функционисати као прилика за сусрет и окупљање најближих крвних сродника.

Посете гробним местима, које се могу посматрати као алтернатива задушним поменима, јесу и по свом садржају слободније. Лични однос према покојнику је доминантна димензија ових посета, која у други план потискује све што намећу црквени канон и народни обичаји. Ритуална димензија сећања на мртве се кроз индивидуализацију секуларизује. Лична пракса чак и када добије своју устаљену форму не мора имати симболички садржај, односно ритуални карактер. Процес секуларизације има утицај на област сећања на мртве, упркос десекуларизацији на неким другим пољима. Мноштво различитих мотива који опредељују ову праксу и услова под којима се она индивидуализује утичу на то да је тешко извршити класификацију ставова верника по овом питању. Ширење праксе обиласка гробних места поводом алтернативних датума може се повезати са фокусирањем сећања на умрле са којима живе везује лично познанство и заједничке успомене, односно са сужавањем круга мртвих на које се помени односе. Како је дошло до те промене?

5.3.4 Ко су мртви којих се савремени верници сећају

Део традиционалне културе били су култ покојника и култ предака, што је подразумевало одређени мистични однос заједнице према мртвима (Бандић, 1980, 109). Тај се однос кретао унутар граница веровања у постојање користи и опасности. Постојање култа подразумева приношење дарова и молитви мртвима на њихова гробна места, али пре свега правилно периодично понављање тих ритуалних радњи (Диркем, 1982, 49, 58), како би се постигла благонаклоност душа мртвих, која је у аграрном друштву важна због, како се веровало, тесне везе мртвих са земљом, па тиме и њеном плодношћу (Бандић, 1980, 164–166). Постојање култа предака није могуће без постојања култа познатих покојника, који ће у неком тренутку у будућности и сами постати безимени преци (Диркем, 1982, 59).

Колико је обухватна категорија мртвих којих се савремени верници сећају у оквиру ритуалне праксе? Истраживање показује да верници, који практикују задушне помене и друге ритуализоване посете гробним местима, у великој већини посвећују пажњу само мртвима које су лично познавали. Мањина су они који, поред покојника које су лично познавали и за које их вежу успомене, излазак на гробље посвете и прецима које знају само из сведочанстава старијих чланова породице или онима којих се нико у породици не сећа и о чијем постојању сведоче читуље, породична стабла или гробови на сеоским гробљима. Њима се најчешће посвети једна заједничка свећа запаљена на туђем гробном месту или у цркви. Традиционални верник са основним образовањем (55) описао је сопствену праксу: „Идем. Ако не стигнем на гробље код мојих, онда идем у цркву. Запалим свећу деди, баби, прадеди… Наменим и за остале једну свећу. За све друге. За своју фамилију који су живели и умрли. Имам доста, док сам био мањи, који су били добри са мојима, који су умрли. Значи, не палим само за своју фамилију, него палим и познаницима, комшијама, које памтим.“ Задушнице се посвећују онима који нису били чланови породице али су у животу живих оставили видан траг. То могу бити лични пријатељи, пријатељи родитеља, кумови и колеге са посла. Бројни су примери удаљавања од веза по основу крвног сродства ка онима заснованим на личним познанствима и успоменама. Традиционални верник са средњим образовањем (66) описао је свој однос према преминулом колеги: „Скоро сам ишао и бившем колеги истог имена и презимена у Барајево. Једном приликом ми је рекао кад је дошао у ситуацију здравствених проблема: ‘Ако ја одем, бар да дођеш да запалимо по једну цигарету’. Жеља ми је била да га посетим и да му укажем поштовање. Да однесем

цвеће и запалим цигару...“ Овај тренд сужавања круга чланова породице и ширења помена на покојнике изван круга крвног сродства су потврдили и свештеници Српске православне цркве у току фокус–групног интервјуа.

Традиционална породична задруга састојала се од неколико генерација припадника исте породице које су живеле у истом домаћинству. Кроз усмено преношење успомена, једна породица је чувала сећање на неколико генерација предака тако да су и најмлађи могли бити упознати бар са најважнијим детаљима из живота одавно умрлих предака. Кроз усмено преношење, унутар вишегенерацијске заједнице у истом домаћинству, мртви су много дуже памћени. С обзиром на слабу покретљивост становништва, већи део припадника породице сахрањиван је на једном сеоском гробљу. Чак и гробови безимених предака су били део живота породице и појединца. Иако је лик умрлог бледео у сећању брже него данас, јер су генерације имале краћи животни век, непокретност становништва и живот у заједници су омогућавали да сећање траје. У таквом друштвеном амбијенту једна породица је помене прилагођавала генерацијама предака.

Оријентација на важне датуме и догађаје везане за живот и смрт конкретног појединца значила би превише честе посете гробљу од стране целе породице, која иначе зависи од заједничког ангажовања на пољопривредним и другим пословима везаним за опстанак. Задушни помени, који подразумевају заједничке ритуалне радње посвећене свим покојницима и прецима истовремено, оптимизовали су област сећања унутар традиционалне сеоске породице.

Посета сеоском гробљу на неки од задушних дана подразумевала је сусретање даљих рођака, кумова и комшија који су истим поводом дошли на гробље. У средини међусобног познавања није било могуће, али ни примерено, избећи исказивање поштовања њиховим покојницима и прецима јер је то могло бити тумачено као непоштовање живих. Ово исказивање поштовања се постизало и кроз размену хране намењене мртвима.

Распад традиционалне породичне задруге[99] условио је промене на пољу породичних односа али и на пољу односа према мртвима. Уситњавањем домаћинства, смањењем

[99] На њен распад је утицао сплет привредних, социјалних и других узрока, као што су развој саобраћаја, индустријализација, ширење градова, смањење земљишног поседа и демографски раст сеоског становништва. У неким планинским крајевима бивше Југославије породична задруга се задржала и до средине XX века. (Чалић, 2004, 53).

зависности од пољопривредних приноса, деаграризацијом а нарочито миграцијама и удаљавањем од места рођења и сеоског гробља, урушен је до тада постојећи систем сећања на претходне генерације једне породице. Створили су се услови да се ритуализована област сећања на мртве децентрализује и индивидуализује, како са аспекта учешћа живих тако и са аспекта круга мртвих на које се односи.

Становник савременог милионског града има многоструки друштвени идентитет и ствара различите контакте, који га на емотивном нивоу обавезују и након смрти људи које је познавао. Област сећања и жаљења превазишла је оквире села, породичне задруге и границе крвног сродства. На великим гробљима, у граду који је насељеношћу од почетка превазилазио средину међусобног познавања, провођење религијске праксе карактеристичне за сеоску средину није нужно, а није ни у потпуности могуће.

У ситуацији када се задушни помен посвећује само једном лицу или малом броју оних за које су живи везани познанством и успоменама, лако се прелази са обавезујућег помена, прописаног црквеним календаром и наметнутог традицијом, на неки значајан алтернативни датум или лични однос неоптерећен датумима. На тај начин индивидуализован помен може да добије наглашену личну ноту.

Однос који се кроз обредну праксу успоставља са мртвима за већину савремених верника је симболичан али не и мистичан. Савремени верници могу осећати нелагоду у односу на мртво тело, али не осећају страх од душе умрлог. Највећи број верника не очекује никакву помоћ од њих. Мањи део верника упућује молитве Богу за мртве, а много ређе и мртвима за помоћ живима. Мањи број верника верује да постоји веза заснована на узајамној помоћи, што, међутим, код истих верника није праћено одговарајућом ритуалном праксом. Само мањи број верника у оквиру редукованог и у већој мери секуларизованог ритуала пажњу посвећује мртвима које није лично познавао. Након истека годишег циклуса, помени који се приређују покојницима су подложни прилагођавању условима живота у граду, променама са аспекта времена, садржаја и форме али и учесника. У односу на традицију су у великој мери либерализовани и индивидуализовани. У наведеним околностима се може рећи је некадашњи култ покојника, након истека годишњег циклуса, сведен на сећање и поштовање које је са аспекта ритуалне праксе знатно релаксирано а да култ предака уопште не постоји. Овоме је доминантно допринео сплет тесно повезаних узрока који карактеришу процес секуларизације у Србији – индустријализација, миграција,

деаграризација, урбанизација и промене начина и карактера свакодневног живота.

5.3.5 Изношење хране на гробље приликом задушних помена

Резултати посматрања и разговори са испитаницима показују да већина верника не носи храну на гробља приликом одласка на задушнице. Многи међу саговорницима, пре свега млађи, немају искуство учешћа у овим празницима па ни јасан став о овој пракси. Такође, они који још практикују тај обичај носе мање хране него што је то обичај у местима у унутрашњости или је био у Београду пре неколико деценија. Јавно комунално предузеће „Погребне услуге“ Београд на гробљима из своје надлежности забранило је остављање хране,[100] док само уношење хране није забрањено. Пропис је оријентисан на чистоћу гробља, а не на намеру да се редукује или угаси обичај. Забрана остављања хране се мање поштује на мањим гробљима на периферији, док на оним која нису у надлежности предузећа још увек могу да се нађу веће количине хране остављене након задушница.

Бирају се јела лакша за спремање, воће, сокови или алкохолна пића са нагласком на ономе што је покојник током живота волео. У сваком случају долази до промене у избору јела која се симболично намењују покојницима јер она прате промене у исхрани живих. Као последица тога нестала је пракса припреме неких јела која су се у прошлости сматрала обавезним за ове прилике.

Послужење храном одвија се унутар мање групе која је заједно посетила гробље. Донесено пиће се у мањој количини просипа по гробном месту чиме се симболично намењује покојнику. Иако се храна и пиће вербално намењују за душу покојника, нисмо током разговора наишли на мишљење да изношење хране помаже душама покојника на замишљеном другом свету. Декларативна верница са основним образовањем (51), која по сопственој тврдњи тешко подноси смрт мајке, рекла је: „Понесем нешто, спремим па оставим, али знам ја да она неће да устане да то поједе никада.“

Чињеница да се алтернативни датуми, који све више замењују задушне помене, не користе за изношење хране на гробље, говори у прилог томе да храна намењена мртвима није централни мотив ни приликом посете гробним местима на дане

[100] Одлука о управљању гробљима, сахрањивању и погребној делатности на територији града Београда (Службени лист града Београда 27/2002).

прописане црквеним календаром. Мотив верника није веровање да ће храна допрети до мртвих или помоћи статусу њихове душе на другом свету. Храна и пиће су начини успостављања емотивне везе са личношћу покојника, подсећање на његове навике и склоности и на проведене заједничке тренутке. У прилог томе говори чињеница да многи међу саговорницима наводе паљење цигарете на гробном месту као начин да се успостави емотивни контакт са покојником. Синкретичка верница са средњошколским образовањем (48) описала је своје навике приликом обиласка колумбаријума: „Па, прво морам да кажем да ја никада не знам када су задушнице, него то обично сазнам од неког другог. Али на гробље идем, чак не одем када су задушнице, идем када се мени стварно иде, то не морају да буду празници. Мени је гробље близу куће. Некада, када имам потребу да одем тамо, обавезно запалим цигарету и за маму и за мене, јер смо нас две пушиле, али имам нешто према храни, просто...” У литератури коју смо користили, паљење дувана који се намењује покојнику не помиње се као обичај у оквиру народне религије Срба. Паљење цигарете као пракса је присутно и међу онима који су противници изношења хране на гробља. Изношење хране јесте још увек присутно као део обрасца по коме се обележавају задушни помени, али није праћено веровањем о потреби намењивања хране мртвима.

На местима на којима се одлажу урне или расипа пепео углавном је искључено послужење оних који посећују гробље, јер просторне могућности изношење хране своде на минималну меру. У току посматрања смо имали прилику да видимо само послужење алкохолом. Храна која се донесе у заиста симболичним количинама се не конзумира већ се доноси искључиво ради остављања на розаријум, испред касете колумбаријума или на земљану површину у Врту сећања.

Приликом одласка са гробља остављају се симболичне количине хране: пециво, колачи, отворене лименке сока или пива, чаше ракије, воће, бомбоне... Део саговорника је свестан да ће храну остављену на гробно место одмах по њиховом одласку узети неко од сиромашних који се у време задушних помена окупљају на гробљима. Они немају ништа против тога и виде то као један од мотива за остављање хране макар у симболичним количинама. Са друге стране, неки од оних који износе мање количине хране су нам потврдили да је не остављају на гробном месту већ све оно што није конзумирано сами однесу.

Слаба посећеност гробља поводом задушних помен, међусобно непознавање

посетилаца и симболичне количине изнесене хране утицали су да скоро нестане обичај размене хране међу посетиоцима гробља.[101] Храна се припрема и изоси без намере да се размењује. Обичај опстаје на мањим сеоским гробљима на којима се сахрањују чланови породица које су међусобно у родбинским, кумовским или пријатељским односима, тим пре што узроци слабије посете гробљима у граду немају утицај на праксу0 у субурбаној и руралној средини. Средина међусобног познавања не дозвољава игнорисање покојника и гробова за које су везани даљи рођаци, кумови или пријатељи, јер долази до неизбежне комуникације међу посетиоцима гробља који се међусобно познају. Знање или претпоставка да ће други изнети на гробље храну ради размене утиче и на оне који су према обичају равнодушни да га поштују како би на понуде могли да узврате. Тада је размена практично неизбежна макар на симболичном нивоу. Поређење резултата овог истраживања са претходним упућује на то да је и у сеоској средини обичај изношења хране на гробље у благом опадању (Ивановић Баришић, 2005, 297). Изношење већих количина хране, већа посвећеност припремама за обележавање задушних помена и размена хране у руралном делу Београда не значе, међутим, већи ниво веровања у магијску функцију хране, која се износи и оставља на гробљу. Изостанак веровања у магијску функцију уз задржавање форме обичаја је већ запажена промена у истраживањима спроведеним у селима околине Београда (Ивановић Баришић, 2007, 230–231).

Код врло мале групе испитаника, као разлог поштовања овог обичаја јавља се инсистирање најстаријих женских чланова породице. Припадници млађих генерација се, када постану носиоци спровођења породичних обичаја, чешће консултују са свештенством око тога шта је од наслеђених обичаја примерено и у којој мери, па се као последица тога јавља одустајање од изношења хране на гробље приликом задушних помена или свођење тог обичаја на заиста симболичну меру.

Разлози против изношења хране на гробље су различити. Они који нису присталице тог обичаја једноставно сматрају да је то претеривање, беспотребно, бесмислено па чак и грозно или смешно. Неки су то назвали паганским обичајем. Високообразована традиционална верница (51) изразила је своје противљење следећим речима: „Никако! Шта то значи? Дошао сам, деда, да ти једем на гробу, или дошао сам да једем са тобом.

[101] Приликом посматрања задушних помена на Новом гробљу и гробљу Орловача приметили смо да су на једној парцели истовремено посећена једно или два гробна места. У таквој ситуацији међусобна удаљеност оних који се истовремено налазе на гробљу је најчешће по педесет или више метара, што условљава изостанак комуникације па и размену хране.

Господе Боже, мислим да нам се Бог смеје одозго при чињењу таквих радњи.” Они који верују на догматски начин држе се објашњења да је само молитва искрена и корисна, те да се само кувано жито треба носити на гробље. Мањи део саговорника као разлог против изношења хране на гробље наводи то да након одласка породице храну разносе ветар, киша или животиње. У исказима верника са којима смо разговарали, као алтернатива изношењу хране на гробље јављају се организовање ручка у кућној атмосфери, даривање цркве или могућност да се нахране сиромашни. Овим опцијама, које заговара релативно мали број саговорника, ближи су углавном они који верују на догматски начин.

Резултати разговора са верницима потврђују налазе посматрања који указују на то да је изношење хране на гробље обичај у опадању. Количине хране које се износе су симболичне, а они који ту праксу још увек спроводе представљају мањину. Овај обичај се у нешто већој мери задржао на сеоским гробљима у околини Београда. Међу његовим противницима налазе се верници свих полних, старосних и образовних категорија. Штавише, изношење хране на гробље предњачи међу радњама везаним за погребе и помене које би испитаници, судећи према изреченом током интервјуа, забранили када би имали утицај.

5.3.6 Однос верника према обичају подизања надгробних споменика

Верници се придржавају обичаја да се у време обележавања годишњице смрти подиже надгробни споменик, када се позива свештеник да обави његово освећење. Искуство упућује на закључак да већини породица тај обичај одговара имајући у виду трошкове које подизање споменика подразумева као и претходне трошкове изазване погребом и поменима. Није реткост да се споменик поставља на гробно место на полугодишњем помену, уколико породица има платежних могућности за то. Уколико се из неког разлога пропусти прилика за подизање споменика након годину дана, он се, према народном обичају, подиже тек на трећу годишњицу. Објашњење верника је да другачије не ваља, будући да кад је смрт у питању начелно треба избегавати парност. Од верника нисмо чули уверења да ће наступити негативне последице уколико се не поступи онако како налажу обичаји.

Документима чије доношење је у надлежности ЈКП „Погребне услуге“ Београд

ограничене су димензије гробних места и надгробних споменика[102] те је на тај начин избегнуто подизање монументалних гробница какве су неке из периода пре Другог светског рата на Новом гробљу али и оне подигнуте у послератном периоду на сеоским гробљима у надлежности општина што је било израз још увек присутних веровања из народне религије Срба (Ковачевић, 1985, 81–87; Костић, 1984, 118). Тиме је избегнуто истицање платежне моћи породица преминулих преко друштвено прихватљиве мере, које је присутно у Београду још од XIX века (Борозан, 2006, 952–954; Илијевски, 2013, 242–258).

Међу верницима је заступљено неколико различитих погледа на сврху надгробног споменика. Одговори из којих се јасно види да верници не приписују надгробном споменику никакакв религијски карактер су кратки, једноставни и могу се разврстати у три групе приближно једнаке бројности. Одговори највећег броја верника садржајем спадају управо у неку од ових група.

Прва група најједноставнијих одговора концентрисана је око чињенице да је споменик ознака гробног места. За саговорнике, који у размишљању на тему надгробних споменика не иду даље од ове констатације, то је објекат који садржи основне податке о умрлом човеку. Многи од саговорника су јасно нагласили да нема другу функцију па ни религијску. Ова група одговора обухвата петину укупног броја саговорника.

У другу групу, која је по бројности једнака првој, могу се сврстати мишљења верника која иду даље од обележавања гробног места. За њих је то доказ да је конкретан човек постојао. То је један дуготрајан и чврст доказ нечијег постојања, траг да је конкретан човек обитавао на Земљи, који има могућност да надживи генерације. Може се упоредити са спомеиницима у јавном простору. Његова је намена да овековечи живот човека.

Мишљење верника из две претходне групе оријентисано је око односа мртвог човека и друштва у целини. У трећу групу могу се сврстати одговори који се оријентишу на однос између различитих генерација једне породице, између предака и потомака који би превасходно требало да се састоји из захвалности потомака према прецима, односно поштовања деце према родитељима. То је, по њиховом мишљењу начин да породица

[102] Технички нормативи – димензије надгробних обележја за гробља Нова Бежанија, Орловача, Лешће и Збег и Техничке нормативе – димензије надгробних обележја за гробља Стара Бежанија, Земунско, Ново гробље Централно и Бањичко гробље (стари део).

зна где је предак сахрањен. То је обележје које омогућава окупљање породице и усмеравањем сећања на конкретног појединца допринесе развоју свести о породичним коренима и припадности породици. За неке вернике то је начин да се афирмише породица кроз садржај који посматрачу сугерише ко је подигао споменик. Мали број саговорника је самоиницијативно изнео мишљење да у ту сврху није смислено подизати споменике превеликих димензија. И ово гледиште заступљено је једнако као и прва два.

Најмању групу верника, кад је однос према споменику у питању, чине они који му приписују неки религијски значај. За вернике који приписују религијски значај споменику, то је место које потврђује припадност вери, нешто што вернику омогућава да се обрати покојнику и да се на том месту за њега помоли. Један високообразовани саговорник који верује на догматски начин (44) свој однос према надгробном споменику описао је речима: „Да има крст, да има неки хришћански цитат, једноставан, да подстиче на васкрсење... Улога споменика је да подстиче на васкрсење!“ У ову групу не спадају само они чије веровање је блиско догматском учењу православне цркве. За неке од верника споменик је гаранција да гроб у будућности неће бити из незнања прекопан и на тај начин оскрнављен, јер би то угрозило мир покојника на другом свету. Израз „друга кућа“ за ове вернике је више од колоквијалног. За њих је нарушавање гробног места, без обзира на разлог, недопустив чин који може наићи на реакцију више силе без јасно изграђеног веровања која је сила у питању: Бог, душа покојника или нешто треће. У случају ових веровања може се говорити о табуу гроба, односно о нечему што превазилази ниво друштвене и моралне норме, иако нисмо забележили веровање у постојање везе између душе покојника и споменика, односно гробног места (Бандић, 1980, 382) већ се јавља веровање у везу повреде гроба и деловања натприродне силе. У ову групу спада десетина наших саговорника.

Најбројнији су ипак они од којих се није могао добити никакав став о функцији надгробног споменика, делом због недостатка животног искуства, делом и због тога што је њихово размишљање или животно искуство усмерено на кремацију, па тиме и на розаријум, колумбаријум или врт сећања.

Породице кремираних су у знатној мери или потпуно поштеђене трошкова подизања споменика и утрошка времена, енергије и новца у вези са освећењем и каснијим одржавањем. Истовремено су ускраћене за могућност да им подизање споменика

послужи као нека врста емотивног вентила у периоду жалости кроз исказивање поштовања према личности покојника, давање личног или породичног печата том чину или самом споменику.

Однос верника према надгробном споменику данас је доминантно секуларне природе када су у питању мотиви подизања, иако се верници у највећем броју придржавају обичаја везаних за подизање споменика, чије је порекло у народној религиозности. С обзиром на сличност у тумачењу сврхе споменика код великог броја саговорника, није било могуће уочити значајније разлике у ставовима међу верницима различитих полних, старосних или образовних категорија. Без обзира на сврху коју му приписују верници, неподизање надгробног споменика је у друштву предмет моралне осуде, која је најчешће усмерена према онима који на тај начин нису испоштовали родитеље.

5.3.7 Однос верника према пракси постављања спомен-обележја на местима страдања у урбаној средини

Истражујући однос према надгробним споменицима, покушали смо да утврдимо какав однос становници Београда, који традиционално припадају Српској православној цркви, имају према нерегулисаној пракси подизања спомен-обележја у урбаној средини која су посвећена лицима која су изгубила живот на месту на коме се обележје налази или у његовој близини. Мотив за истраживање ове појаве у оквиру истраживања односа верника према смрти је што, узимајући у обзир садржај народне религије Срба, упућује на постојање анимистичких веровања.

Та обележја су најчешће у непосредној близини саобраћајница, јер се претежно односе на оне који су погинули у саобраћајним несрећама, мада има и оних која су посвећена настрадалима несрећним случајем или убијенима.[103] С обзиром на то да су подигнута самоиницијативно и нелегално, на јавној површини, најчешће на прометним местима, нужно су мањих димензија, што донекле гарантује да неће бити уклоњена јер не представљају практичну препреку пролазницима, учесницима у саобраћају и градским јавним предузећима. Будући да је то пракса која није редовна и да немају сви верници лично или породично искуство са овом појавом, теже је утврдити однос према њој, а добијене одговоре је теже разврстати по сродности. О специфичности теме говори и то

[103] Иако се као савремена форма оваквих обележја наводе мурали посвећени погинулим или прерано умрлим грађанима Београда (Трбојевић, 2011, 139–141), у овом истраживању се њима нисмо бавили, будући да се не могу сматрати сурвивалом народне религије, нису везани за место страдања нити је забележено да се за њих везује ритуална пракса.

што верници, четвртина њих, нису ни могли да се изјасне, будући да о овим спомен-обележјима не знају скоро ништа, осим што су уочили њихово постојање. Иако је међу становницима Београда израз крајпуташ преовлађујући када су ова спомен-обележја у питању, имајући у виду народну праксу и изразе коришћене за оваква и слична обележја, примерено их је означити називом белег (Зечевић, 2007, 71) или мрамор (Ђаповић, 2009, 239), пошто се односе на људе чија гробна места постоје, позната су и доступна породици.[104]

Будући да су белези у литератури већ описани (Зечевић, 2007; Ђаповић, 2009; Трбојевић, 2011), у истраживању смо се фокусирали на до сада неистражени однос верника према овој пракси у намери да откријемо које функције становници Београда, који традиционално припадају Српској православној цркви, приписују овим спомен-обележјима.

Значајна група саговорника је препознала да је у питању пракса која има одређени значај за чланове породице погинулог, али с обзиром на недостатак личног искуства и без довољног познавања неког конкретног случаја они нису били у могућности да тачно одреде у чему се тај значај састоји и да изразе своје слагање или неслагање са овом праксом. Скоро петина, односно једанаест саговорника међу интервјуисаним верницима, налази се на овој позицији према белезима у урбаној средини. Мишљење верника се креће у дијапазону од претпоставке да породицу настрадалог то смирује, преко мишљења да се труде да за покојника учине све што могу па све до дилеме да ли ова пракса породици погинулог на емотивном плану доноси више штете или користи. Традиционални верник са средњим образовањем (66), покушао је да објасни позицију породице која се одлучила на овакав поступак: „Тренутак слабости, тренутак нагона... иначе сам мишљења да кад прође неко време да се то не би урадило. Све је ствар емоција и тренутка.“ Неколико верника који, у недостаку било ког другог објашњења, функцију упозорења учесницима у саобраћају, коју можемо означити као латентну (Мертон, 1998, 160–164), виде као једину намеру породице. Скоро сваки шести, односно девет верника, акценат је ставио на упозоравајућу функцију ових спомен-

[104] У нашем народу израз крајпуташ се одомаћио за спомен-обележја посвећена војницима погинулим у ослободилачким ратовима 1876-1878. године, балканским ратовима и Првом светском рату. Најчешће се ради о празном гробу - кенотафу. Његова примарна функција је била означавање централног места породичне ритуалне праксе посвећене погинулом војнику, који је сахрањен на непознатом месту, сахрањен далеко од родног места, често у другој држави или је несахрањен. Будући да је део народне религије Срба који се односи на мртве наглашено ритуалистички, морало је постојати место које је централна тачка ритуалне праксе (Барјактаровић, 1959, 313–314, Живковић, 2019, 409).

обележја. Упозоравајућу функцију иначе препознају многи међу саговорницима, али тек као секундарну и свакако не као намеру породице.

Уз различите аргументе у прилог негативном ставу према овој пракси, већина верника није за постављање ових спомен-обележја. Неки су мишљења да тако нешто не треба радити из простог разлога што не виде смисао такве праксе. Чињеница да је на датом месту неко настрадао за њих није никакав аргумент у прилог овој пракси, јер би се, залазећи довољно дубоко у прошлост, доказ умирања или страдања могао наћи на сваком месту у Београду, од градских улица и тргова до болница. Нема потребе, по њиховом мишљењу, додатно величати било кога, уколико већ постоји уобичајено гробно место.

Други аргумент који заступа значајан број верника је да на месту подизања белега није након смрти остала ни душа ни тело и у складу са тим се не види чему он служи. Ови верници не прихватају никакву могућност присуства душе на месту страдања. Једна високообразована традиционална верница (23) своје виђење је формирала упоређујући их са споменицима крајпуташима, како данас многи Београђани називају и ова спомен-обележја: „Мени је то помало морбидно и искрено не знам чему тачно треба да служи. Крајпуташ је имао улогу да подстакне сећање на човека, ратника, који је настрадао у туђини и који је тамо негде сахрањен. Као нека алтернатива гробу који је тамо негде. И мој чукундеда је имао празан гроб. Ови знају где су сахранили сина. Не могу то да схватим.“

На крају, код мањег броја верника ова обележја буде непријатност. Неки чак сматрају да су потенцијално опасна јер изазивајући нелагоду код људи могу бити узрочник поновних несрећа на истој локацији. У овом случају може се говорити о извесном степену осуде ове праксе. Традиционална верница са средњим образовањем (62), описала је свој негативан став: „Јао, то је страшно. Без обзира на то да ли је младо биће или није. То толико негативно утиче на људе. На мене изузетно. Ја кад год прођем имам утисак... они буквално обележавају места тренутка несреће да ја мислим да ћу се једном кад прођем ту и ја скршити... То не би требало да се дозволи и уопште да се ставља јер то негативно утиче на возаче, на пешаке, на шта год хоћете.“ Ова три аргумента заступа приближно једнак број верника, што укупно чини нешто више од трећине наших саговорника.

Међу верницима је заступљено и мишљење да таква обележја ипак треба да постоје. У

ову групу сврстали смо сваки шести одговор. Аргумент који доминира овом групом одговора је да треба испоштовати оне који су страдали, тим пре што се већином ради о младим људима. Мишљење једног традиционалног верника са високим образовањем (43) обухватило је већину аргумената оних који подржавају ову праксу: „Треба! То је свето место јер ту је најрођенији био и погинуо. Ту је изгубио главу. То је кључ. Што се тиче тог настрадалог, убеђен сам, да је његова душа ту. Са друге стране, нама можда каже да је ту опасна кривина, и да нас разбуди, да нам неки знак пажње, да можда спаси и некога другог.“ Веома су ретки они који верују да је то место значајно као последње овоземаљско боравиште душе. Мишљење да је душа на месту страдања остала након смрти и да на неки начин још увек тамо обитава може се сматрати прежитком народне религије, а заступљено је код врло малог броја верника. Унутар ове групе одговора само два садрже веровање да постављање белега има значај за страдалу особу.

Неки од саговорника који у начелу подржавају ову праксу су приметили и да су многа од обележја запуштена, практично заборављена, иако не би требало да је тако. Узимајући у обзир однос становништва према војничким споменицима крајпуташима који се кроз различите времеске периоде мењао (Живковић, 2018, 411–412), можемо тврдити да управо запуштеност неких од белега које смо видели у Београду једним делом открива њихову функцију. У основи, иза постављања белега стоји жаљење, односно духовне потребе сродника из најужег породичног круга. Оног тренутка када, смрћу иницијатора постављања белега, процес жаљења престане и настрадали постане предмет сећања родбине, белези губе функцију, бивају запуштени а неки од њих услед грађевинских радова и уклоњени.[105] Будући да су белези најчешће посвећени младим људима, то се, можемо претпоставити, дешава смрћу трајно ожалошћених родитеља који су их поставили. Судећи према годинама страдања истакнутим на белезима, они старији су запуштени или препуштени пропадању[106], без видљивих трагова одржавања њих или њихове непосредне околине и без видљивих доказа посета у виду остатака

[105] Најдуже опстају белези који су услед ограничења које намеће место морали бити постављени на вертикалним површинама јер у том случају не представљају сметњу саобраћају и инфраструктурним радовима.

[106] Будући да су подигнути без правног основа, они нису у надлежности неког од градских јавних предузећа и многи, упркос напуштености, опстају пре свега захваљујући неодлучности градске власти. Иницијатива о уклањању из 2008. године је остала без одјека међу грађанима (Ђаповић, 2009, 240), након чега није било нових иницијатива. Примери из блиске прошлости сугеришу да је ова пракса, која је забележена и у другим републикама СФР Југославије, некада колико-толико држана под контролом доношењем и применом закона (Рајковић, 1976, 28). Поред више могућих објашњења повећања броја белега у урбаној средини која су до сада понуђена (Ђаповић, 2009, 249–251) у обзир треба узети и неодлучност, неефикасност и незаинтересованост државне и градске власти.

свећа и цвећа. Новији белези се редовно посећују и одржавају а њихова непосредна околина уређује.

Комуникативна функција ових обележја је, према мишљењу већине саговорника, секундарна. Белег шаље поруку онима ван уског породичног круга коме је погинули припадао. Усмереност ка пролазницима и учесницима у саобраћају је једним делом и последица конфигурације терена и потреба оних који белег обилазе и одржавају. У прилог тврдњи да је жаљење примарни фактор који усмерава породице да белеге постављају говори и то да се на местима на којима није могуће постављање мермерних плоча, као што су тротоари, мостови и тунели, могу видети букети који се деценијама периодично мењају а не садрже никакве податке о ономе коме су посвећени. Они не служе за преношење поруке пролазницима и учесницима у саобраћају иако су врло видљиви.

У поређењу са заступљеношћу крста као верског обележја на надгробним споменицима, колумбаријумима и розаријумима, приметно је да знатан број белега не садржи никакво верско обележје. Оно се очигледно сматра сврсисходним за обележавање места почивања земних остатака али не нужно и за белег на месту страдања. Недостатак простора није томе разлог јер белези нису мањи од мермерних плоча колумбаријума које већином садрже крст, нарочито ако су посвећени преминулима у последње три или четири деценије. Природа белега, судећи по томе, није нужно везана за веровање оних који их постављају, мада, према ономе што смо могли чути од верника, код малог броја јесу присутни трагови анимистичког веровања. Према резултатима посматрања и резултатима претходно наведених истраживања у Београду нема белега у облику крста.

Будући да је ова пракса релативно ретка, да није препозната православним каноном и да у њеној организацији учешће не узима ниједно јавно градско предузеће, још увек није препозната стандардизована пракса везана за постављање, учесталост и форму помена и обиласка. Свештеници Српске православне цркве са којима смо разговарали имају извесно разумевање за потребе чланова породице настрадалих који постављају ова обележја.

Иако су ова спомен-обележја видљива, пре свега захваљујући њиховој позицији, њихова бројност је мала у односу на укупан број погинулих у Београду, тако да ово као и ниједно од претходних истраживања није успело да обухвати интервју са актерима

постављања белега. Унутрашњу димензију жаљења, која остаје недоступна посматрачу, и конкретне мотиве за подизање белега нисмо успели да откријемо, будући да међу нашим саговорницима нико није имао непосредно искуство или искуство из ширег породичног круга везано за подизање ових спомен-обележја.

Као што је већ речено, већина верника не подржава праксу постављања белега у урбаној средини. Међу нашим саговорницима који су позитивно оријентисани према овој пракси има верника свих типова, као и припадника свих старосних, полних и образовних група. Жене и мушкарци заступљени су подједнако, а саговорника из прве старосне групе најмање је, јер многи од њих о овој пракси немају изграђен став нити довољно знања. Од верника који верују на догматски начин, а имају разумевања за ову праксу, нисмо чули аргументе религијског, већ пре свега практичног карактера. Позитиван став о постављању белега има и врло мали број декларативних верника, обоје са високим образовањем. Међу традиционалним и синкретичким верницима, који чине већину оних који имају разумевање за постављање белега, нема уочљивих разлика у ставовима.

5.4 Алтернатива традиционалном сахрањивању

5.4.1 Кремација као троделна фаза сепарације

У Београду је могуће изабрати кремацију као алтернативу традиционалном сахрањивању.[107] За овај чин потребна је на недвосмислен начин изражена жеља преминулог, што неретко подразумева и прилагање оверене изјаве чланова породице. Начелно, нико не може бити подвргнут овом поступку без сопствене воље.[108] Из тог разлога, кремација и суштински и формално представља алтернативни модел одлагања посмртних остатака, будући да се класични укоп и даље сматра уобичајеним решењем.

Од прве године рада крематоријума, када је кремирано шест особа, од чега пет страних држављана, до данас, број кремација на годишњем нивоу порастао је на више од 20%

[107] Данас могућност за полагање урне у розаријум или колумбаријум, поред Новог гробља, постоји и на осталим гробљима која су део Јавног комуналног предузећа „Погребне услуге“ Београд. Од 1981. године крематоријум је на гробљу Лешће где, поред Новог гробља, Земунског гробља и гробља Орловача, постоје и испраћајне капеле.

[108] Изузеци се своде на појединце који услед изненадне или преране смрти нису били у прилици да се изјасне, а чији сродници преферирају кремацију. Мотив за такву одлуку најчешће лежи у чињеници да они већ поседују розаријум или касету колумбаријума, уз жељу да чланови породице почивају на истом месту. Ово је нарочито изражено на Новом гробљу, где је класично гробно место врло тешко обезбедити. Управо у оваквим специфичним околностима бележе се и ретки случајеви кремације деце и малолетника.

од укупног броја умрлих у Београду. Иако је удео кремираних растао, од формирања крематоријума он се стабилизовао у претходних деценију и по.[109] Не постоје прецизни подаци о уделу међу кремиранима оних који традиционално припадају Српској православној цркви, јер евиденцију по верској припадности нико не води. Према подацима до којих смо дошли у разговору са лицем из Удружења кематиста „Огањ“[110] међу кремиранима је око 80% оних који се испраћају на кремацију уз православна обележја. Без верског обележја се на кремацију испраћа око 15% кремираних, док су око 5% католици.[111] Током истраживања нисмо дошли до података о иоле значајнијем учешћу муслимана у пракси кремације посмртних остатака и учешћу свештених лица Исламске заједнице у испраћају за кремацију.[112] Учесталост опредељености за кремацију међу верницима са којима смо обавили интервју је на трагу података добијених из Удружења кематиста „Огањ“.

Током фокус-групног интервјуа са свештеницима Српске православне цркве, сазнали смо да они не располажу подацима о уделу кремираних у укупном броју умрлих у Београду, као и да склоност кремацији приписују претежно атеистима, припадницима других конфесија, онима који су преузели одговорност за кремацију даљих рођака који немају директне потомке и слично. Поредећи ове исказе са оним добијеним од запослених у Јавном комуналном предузећу „Погребне услуге“ Београд, са исказима неких верника и са резултатима посматрања, закључили смо да је у питању био одговор коме се може приписати перформативни карактер (Спасић, 2020, 83–104).

Према подацима Удружења кематиста „Огањ“, међу кремиранима је више жена а ако се за кремацију определио брачни пар, што је чест случај, тада су већином жене оне које су иницирале одлуку, укључујући и обраћање Удружењу.

[109] Након деценија током којих је учешће кремираних у укупном броју умрлих било веома мало, 1995. године забележен је удео од 10,2%. Током 2004. године удео кремираних износио је 21,1%, док је највећи проценат забележен 2020. године – 21,8%. Већ следеће године тај проценат је пао на 20,4%, колико износи и за 2022. годину.

[110] Удружење кематиста под називом „Огањ“ постоји, са прекидима, од 1904. године. Данас, осим промоције кематистичке идеје, обавља послове везане за заказивање и припрему за кремацију, преузимајући на себе део послова за које су специјализована погребна предузећа. Захваљујући тој пракси, подаци Удружења се могу узети као поуздани.

[111] Католичка црква је за нешто више од седам деценија прешла пут од забране до потпуног прихватања кремације. Конгрегација за наук вере је 1886. године изричито забранила учешће католика у активностима кематистичких покрета и спаљивање тела, да би у оквиру реформи, које су уследиле након Другог ватиканског сабора, кремација била дозвољена 1963. године (Brudiu, 2014, 95), а све забране биле потпуно укинуте 1969. године (Шиметин Шегвић, 2015, 302).

[112] Изричито негативан став Исламске заједнице заснива се на учењу Курана везаном за веровање у устајање мртвих тела на судњем дану (*Кур'ан часни*, 1974, Ел-Џасије 26, Та-Ха 55, Ел-Маиде 33–34).

Ритуалне радње опраштања од умрлог и ослобађања од његовог мртвог тела кремацијом у основи су модификација традиционалног погребног обреда. Оно што је битно другачије у односу на традиционално сахрањивање је деоба фазе сепарације у оквиру обреда прелаза у три етапе (Ван Генеп, 2005, 168–190). Из саме деобе обредних радњи и продуженог трајања које то подразумева проистичу неке специфичности.

Прва етапа фазе сепарације је испраћај за кремацију. Испраћај се организује у једој од капела на градским гробљима. Подразумева радње као што су изјављивање саучешћа породици, полагање цвећа уз ковчег са телом покојника и паљење свеће испред капеле. Послужење ракијом или соком је постављено на излазу из капеле и доступно одмах по изјављивању саучешћа члановима породице. Опело најчешће изостаје због начелно негативног става Српске православне цркве[113] упркос уверавању које смо чули у Удружењу крематиста „Огањ“ да је добијање дозволе од надлежног епископа данас рутинска ствар у чему смо, након поређења са резултатима добијеним помоћу посматрања и других експертских интервјуа, препознали елементе перформативног говора. Изостанак опела, које погребу даје свечани тон, за неке који су присуствовали испраћају за кремацију представља недостатак овог чина.[114] Изостанак опела узрокује

[113] Узимајући у обзир ставове верника према опелу, коме они у великој већини придају значај, без обзира на различита мишљења о томе у чему се тај значај састоји, може се рећи да је изостанак опела значајан фактор у опредељивању дела јавности према кремацији што у први план истиче улогу Српске православне цркве као противника праксе кремирања посмртних остатака, упркос томе што јавни иступи свештенства на тему кремације нису чести. У прилог овој тези говори то што је у неким православним земљама на Балкану став православне цркве опредељујуће утицао на успоравање развоја крематистичке идеје упркос другачијим почетним трендовима што говори да секуларизација није нужно једносмеран процес (De Spiegeleer, 2017, 833–847) или њено потпуно заустављање упркос постојању законских решења (Chatzinikolaou et al., 2018, 331).

[114] Учесталост присуства свештеника Српске православне цркве на испраћајима за кремацију није лако утврдити. Од запослених у испраћајној капели на Новом гробљу смо чули податак да приближно половина испраћаја буде организована са опелом. Неки од саговорника који су присуствовали великом броју испраћаја за кремацију тврде да на тим догађајима никад нису видели православног свештеника. Свештеници са којима смо разговарали у оквиру фокус-групног интервјуа нису никад обавили опело над телом покојника који ће бити кремиран. Посматрање је показало врло мали број испраћаја уз опело. Исказ лица ангажованих на полагању урне у колумбаријуме и розаријуме је да од око четрдесет таквих догађаја колико их обаве у току седмице православни свештеници учешће узимају на пет или шест. Током истраживања смо упознати са примерима опела обављених за покојнике који су недвосмислено сами донели одлуку да буду кремирани. Очито да је, упркос доста строгом званичном ставу, пракса знатно флексибилнија. У прилог тези да је став Цркве флексибилан говори и то да је ситуација коју Црква третира у свом ставу у пракси ретко могућа с обзиром на строгост прописа који регулишу кремацију. Решавању по молби породице, како се чини, се приступа толерантно. Чест је случај, међутим, да породица и не тражи опело рачунајући на то да ће бити одбијена или не знајући да је упућивање молбе уопште могуће. Шок изазван смрћу и кратак период до испраћаја за кремацију често не остављају довољно времена за овакво поступање. У случајевима када породица жели опело, оно се некад изврши приликом полагања урне. У сваком случају, упркос званично негативном ставу Српске православне цркве према кремацији, опела се ипак обављају у обиму који није могуће прецизније утврдити. Сличан

и изостанак тихог груписања пред капелом због праћења опела. Доступно послужење пићем и изостанак опела чине да све време трајања испраћаја за кремацију они који су дошли на испраћај проводе у разговору испред капеле не концентришући се у капели или испред ње чак ни у време спуштања ковчега. Резултати посматрања показују да спуштање ковчега не сматрају сви присутни чином коме се мора присуствовати. Томе вероватно доприноси свест да је испраћај само једна етапа процеса кремације. Упркос изостанку опела, испраћај за кремацију може да садржи крст и свеће што је избор породице и на што свештенство не може да утиче. Опроштајни говор, ако га има, дешава се такође у капели, јер погребне поворке и укопа на гробном месту у овој етапи нема. Прва етапа се завршава спуштањем ковчега у простор испод капеле путем аутоматизованог механизма. Тај чин је најчешће праћен пригодном музиком на чији избор породица преминулог може да утиче. Музику не доживљавају сви као примерен садржај.

Сам чин испраћаја, који најчешће не обухвата опело, траје око четрдесет пет минута, што је краће него део традиционалне сахране који се одвија у капели. На то пресудно утиче изостанак формирања и кретања погребне поворке. Томе може допринети и изостанак опроштајног говора који може да буде замењен изразима захвалности које неко од најближих чланова породице преминулог упућује присутнима. Примећује се да је на испраћају за кремацију мање емоција него на класичној сахрани. Могући разлог је управо то што ова етапа не представља коначнио опраштање од покојника. Оно што у овој етапи потпуно изостаје су погребна поворка и сам чин укопа, односно сахрана у ужем смислу. Добром утиску могу да доприносе скраћено трајање, лепо уређен простор испраћајне капеле, изостанак утицаја метеоролошких прилика, неуређености везане за формирање погребне поворке по изласку из капеле као и изостанак укопа са његовим поремећајем реда и неуредношћу самог чина. Уколико се посматра кроз призму виђеног, реченог и учињеног као елемената ритуала, може се закључити са је сваки од тих елемената мање или више осиромашен, понекад до границе изостајања. Испраћај оставља утисак врло добро организованог, али према утиску дела саговорника бесадржајног догађаја.

Следећа етапа је сам поступак кремације, односно спаљивања тела покојника. Он се одвија у крематоријуму на гробљу Лашће и протиче без присуства јавности. Чланови

приступ, неформалног попуштања пред молбама породице, од случаја до случаја забележен је и у Румунији која такође има доминантно православно становништво (Brudiu, 2014, 89–96).

породице имају могућност да присуствују, ако изразе жељу, али то није уобичајено и изузетно ретко се дешава. Спаљивање се дешава према распореду који сачињава предузеће а зависно од заузетости крематоријума. Породица преминулог нема никакав утицај на тај распоред па се на кремацију некада може чекати и неколико седмица. У том периоду породица пролази кроз процес жаљења и навикавања на одсуство покојника, који не може попунити ритуалним радњама оријентисаним на гробно место јер оно не постоји, а тело је ван домашаја породице. Са аспекта обреда прелаза, тело покојника је у току трајања друге етапе „ни овде ни тамо“ (Turner, 1991, 95). Члановима породице остаје да сами осмисле овај период, на чије трајање не могу да утичу, а за који се још није појавио преовлађујући образац ритуалног понашања. Уколико породица у том периоду уопште одлучи да организује тродневни и седмодневни помен, они попримају алтернативну форму јер не постоји класично гробно место, нити простор за одлагање урне попут колумбаријума и розаријума.

Чињеница да време чекања на полагање урне није фиксно и да варира од једне до неколико недеља, негативно утиче на уобличавање праксе породице. Оваква непредвидивост онемогућава да се током времена стандардизују одређени симболички поступци, као и динамика њиховог одвијања, што у крајњем исходу спречава ритуализацију периода између испраћаја за кремацију и полагања урне. Будући да је кремација у православној популацији Београда још увек алтернативни избор који обухвата мање од петине укупних смртних случајева, стандардизација се не може ни очекивати. Разлог лежи у томе што већина појединца, који би ту праксу требало да спроведу, не доживљава кремацију као пожељан образац чијој стандардизацији вреди тежити.

Чин полагања урне у колумбаријум или розаријум, као и расипање пепела у Врт сећања, врши се у заказаном термину под вођством запосленог у ЈКП „Погребне услуге“ Београд. Према увидима радника са дугогодишњим искуством у овој делатности, сахрани обично присуствује ужи круг од десетак до петнаест особа. Ипак, пракса показује да број присутних може варирати, те се у појединим случајевима окупља педесет до стотину људи. Масовнији скупови у овој прилици су ретки а од запосленик на Новом гробљу смо чули тумачење да је могући повод тај што испраћај за кремацију, из неког разлога, није био јаван, односно масовније посећен. Овај скуп, поред самог полагања урне, често прати скромније послужење које породица организује на лицу места, упркос ограниченим просторним условима. Оно представља

еквивалент послужењу које се практикује непосредно након традиционалне сахране, а које углавном изостаје приликом самог испраћаја на кремацију. Према искуству запослених на Новом гробљу, у последње време се на мањем броју ових догађаја бележи и присуство свештеника. Такође, уколико је чин спаљивања тела обављен након дужег чекања, датум полагања урне неретко се заказује тако да се обједини са четрдесетодневним поменом. Реч је о чину који, као ни испраћај за кремацију, не обилује интензивним емоцијама. Будући да су претходне две етапе фазе сепарације већ окончане, а одређено време је протекло, породица је делом већ прихватила чињеницу губитка свог члана.

Комплетно спровођење кремације, која у контексту теорије обреда прелаза представља фазу сепарације у три етапе и може трајати неколико недеља, доприноси мањем изливу емоција на јавним испраћајима којима присуствује шири круг људи. Испраћај за кремацију, као први корак којем присуствује највећи број присутних, није завршни чин ове фазе, што додатно објашњава уздржаније испољавање туге. Како овај осетљиви период за породицу протиче изван самих обреда испраћаја и полагања урне, остало је неутврђено. Наиме, током теренског рада нисмо били у прилици да интервјуишемо већи број испитаника чији су најближи сродници кремирани, како бисмо могли да уочимо јасан образац понашања.

Након испраћаја за кремацију врло често изостаје даћа. Ипак, будући да већина учесника сам испраћај сматра централним догађајем фазе сепарације, овај ручак се, у случајевима када се уопште организује, приређује управо поводом тог чина. Према казивању запослених у ЈКП „Погребне услуге“, број испраћаја организованих на Новом гробљу несразмерно је већи од учесталости полагања урни на истој локацији. Ова појава се објашњава тежњом породице да сам испраћај уприличи на месту које присутнима омогућава лакши и бржи долазак. Са друге стране, шири центар града не нуди погодне услове за организацију заједничког ручка. У овом делу Београда не постоје угоститељски објекти специјализовани за ову намену, као ни довољно оних који би свој рад могли прилагодити специфичним захтевима таквог чина, што може бити кључан разлог зашто даћа често изостаје након кремације. Са друге стране, кључни мотив који породицу покреће да упркос неповољним околностима ипак организује даћу јесте потреба за узвраћањем гостопримства. Као и код сваког другог смртног случаја, породица се труди да покаже како чини све што може за покојника и оне који су дошли да га испрате.

Кремација и традиционална сахрана подударни су по томе што се на сваки наредни обред у оквиру годишњег циклуса позива све ужи круг људи. Код кремације ова тенденција може бити нарочито изражена приликом полугодишњег и годишњег помена, будући да изостаје подизање надгробног споменика као мотива који би породицу подстакао на окупљање већег броја учесника.

Треба нагласити да, према сведочанству радника ангажованих на полагању урни, не постоји нека посебна ритуална пракса која би сугерисала постојање специфичног религијског оквира са којим би се пракса кремације могла повезати.

Бирајући између колумбаријума, розаријума и Врта сећања, становници Београда се претежно опредељују за једну од прве две могућности, али је опредељење за Врт сећања у континуираном порасту. Како су нам објаснили запослени у ЈКП „Погребне услуге“ Београд, чињеница да колумбаријуми и розаријуми постоје од почетка крематистичке праксе у Београду доприноси да се овим опцијама још увек даје предност. Колумбаријум може да прими две урне а розаријум четири, захваљујући чему они постају еквивалент породичних гробница. Дешава се да и након неколико деценија нова урна буде положена у исти колумбаријум или розаријум, чиме он постаје породична гробница више генерација. На исти начин постојање породичних гробница донекле успорава раст процента кремираних, усмеравајући људе ка већ постојећем решењу традиционалног сахрањивања у постојеће гробно место. Осим што је као опција нешто краће у употреби За разлику од розаријума или колумбаријума, Врт сећања не омогућава заједничко породично почивалиште, што је посебно значајан чинилац брачним паровима опредељеним за чин кремације. Упркос наведеним предностима розаријума и колумбаријума, интересовање за Врт сећања је у порасту. У прилог овоме говори и то што од свих наших саговорника који су се изјаснили за кремацију као опцију нико није заитересован за колумбаријум или розаријум већ прихватају Врт сећања као замену за расипање пепела у природи, које нашим законом није омогућено. Поред ових, постоји и могућност полагања урне у класичну породичну гробницу уколико она већ постоји. Забележени су изузетно ретки случајеви закупа новог гробног места у које је смештена само урна.[115] Однос између расипања пепела у Врту сећања и осталих опција јасно се огледа у недељној динамици рада — запослени пет дана у седмици обављају полагање урни, док је један дан резервисан за расипање

[115] Ова пракса је у Београду изузетно ретка, али у местима у унутрашњости које немају крематоријум и уређене розаријуме или колумбаријуме је једина могућност за оне који инсистирају на кремацији.

пепела.

Будући да се у контексту кремације може говорити о извесном степену деритуализације, треба нагласити да је она последица самог чина који узрокује изостанак одређених обредних радњи. Ипак, овде се још увек не може говорити о свесном избору актера, јер сама кремација нема већинску подршку међу верницима Српске православне цркве, који у пракси одлучују о структури и динамици ритуала.

5.4.2 Практична димензија сећања на кремиране

Осим што утиче на промене погребне праксе и обреда годишњег циклуса, кремација као избор има утицај и на радње које се тичу сећања на преминуле након годишњег циклуса. Првобитни концепт розаријума и колумбаријума одисао је минималистичким и изразито секуларним приступом. Ови објекти су били предвиђени само за чување појединачних урни, без могућности паљења свећа, полагања цвећа или истицања било каквих верских симбола. Погребно предузеће је продавало унифициран производ не покушавајући да обогати понуду или да техничким унапређењима поради на богатству детаља пре свега на розаријумима. Потребе чланова породице да кроз стандардизоване симболичке радње изразе однос према покојнику нису узимане у обзир приликом пројектовања и дефинисања намене ових објеката.

Управо су потребе породица кремираних током неколико деценија довеле до бројних трансформација овог простора. Сродници сада могу почивати заједно, што у првим годинама није била пракса. Тако је некадашње место за смештај једне урне прерасло у породични розаријум предвиђен за четири. Поред хоризонталне површине, данашња решења обухватају и вертикалну плочу која омогућава постављање фотографије преминулог, аплицирање различитих мотива, укључујући и ознаке верске припадности, као и додавање ваза за цвеће и исписивање текста у различитим фонтовима и форматима.[116] Укратко, избором ових детаља породица добија могућност да како на унутрашњем плану, тако и у јавности, створи утисак о адекватном чувању успомене на покојника. Тиме се показује да се у том погледу чини све што је могуће и да се притом не штеди, што је, чини се, нарочито важно с обзиром на првобитну скромност која

[116] Колико јаке могу бити потребе породице за давањем личног печата унифицираним колумбаријумима и розаријумима види се из примера додавања фотографија на носећи зид колумбаријума у Алеји заслужних грађана што осим повреде ауторских права представља и нарушавање склада којим тај простор одише.

одликује изглед самог розаријума. Оно што изостаје су имена чланова породице која су често присутна на надгробним споменицима. Сведеност и унифицираност розаријума и касета колумбаријума не остављају довољно простора за социјално самоистицање породице, што је веома уочљиво код традиционалних надгробних споменика. Због тога се може рећи да кремација, у одређеној мери, врши функцију социјалне нивелације мртвих.

Могућности за остављање личног или породичног печата и наглашавање бриге о чувању успомене на покојника знатно су мање у случају колумбаријума. Оно што је приметно јесте редизајнирање мермерне плоче приликом смештања друге урне, јер се породица данас не задовољава само основним подацима. Некадашњи минималистички приступ, који је техничким решењима наметало погребно предузеће, а који је породица, немајући другог избора или услед затечености покојниковом одлуком о кремацији, прихватала, данас се превазилази у мери у којој то скромне димензије касете омогућавају. Том приликом се, поред уписивања новог имена, додају и фотографије. Такође, на мермерну плочу се ставља крст као ознака верске припадности, а постоје и примери замене петокраке овим хришћанским симболом. Овакви садржински заокрети нарочито су приметни у случајевима када је прва урна положена у време доминације атеистичког утицаја, а друга у скорије време, које карактерише сасвим супротан друштвени контекст. Смештањем друге урне, колумбаријум из индивидуалног прелази у породични, што са собом носи подређивање доминантном укусу породице и друштвене средине.

Помени који се организују за кремиране особе, чији је пепео положен у розаријум, односно колумбаријум, или је расут у Врту сећања на Новом гробљу, изгледају нешто другачије од оних који се приређују за сахрањене. Простора за одлагање цвећа, паљење свећа и остављање хране има знатно мање, с обзиром на мале димензије касете колумбаријума и врло уску хоризонталну површину која је његов део. У таквим ограниченим околностима ипак је могуће запалити свећу, положити цвет или мањи букет, оставити комад хране или воћа и неко време провести у близини.[117] У односу на друге опције, сизуација саа розаријумима је незнатно повољнија. Време задржавања

[117]На Новом гробљу колумбаријуми су смештени са унутрашње стране зида уз који се налази стаза ограничена ниском оградом. Лимитиран простор на фреквентној стази испред колумбаријума неповољно утиче на могућност окупљања већег броја посетилаца као и време њиховог задржавања. На другим градским гробљима на којима постоји колумбаријум ситуација је повољнија али је и положених урни знатно мање.

може бити краће и стога што одржавање самог простора не захтева онолико времена колико је потребно за уређење класичног гроба. Приметно је, дакле, да породице које посећују колумбаријуме, розаријуме и Врт сећања имају знатно мање могућности за ритуализовано исказивање емоција према преминулом него оне које одлазе на традиционална гробна места.[118] Полазећи од оправдане претпоставке да су духовне потребе већине ожалошћених истоветне, може се закључити да избор покојника да буде кремиран ограничава могућности за задовољење тих потреба кроз симболичке радње уобичајене за гробља (Thiel, 2008, 205–216). Породицама преостаје да се прилагоде и да изнађу нове начине исказивања емоција уколико осећају да их кремацијом наметнути оквири спутавају.

Врт сећања донео је, поред нове могућности за одлагање пепела која је блиска делу људи опредељених за кремацију, и нове ограничавајуће околности. Све оне, ионако мале могућности које породици стоје на располагању при наглашавању индивидуалних особина покојника или истицању породичне припадности кроз формирање розаријума или колумбаријума, као места заједничког почивања, потпуно изостају уколико је пепео расут у овом заједничком простору. Гробно место у класичном смислу, које се традиционално сматра трајним поседом породице, овде практично не постоји.

Постоји могућност да се на минималистички начин обележи површина на коју је пепео просут и загрнут земљом, али је трајност таквог знака упитна с обзиром на просторна ограничења и истоветне потребе других породица. Свеће се пале на тачно одређеном простору, а непосредно поред њега изграђена је жардинијера као унапред дефинисано место за полагање цвећа. Имена покојника исписана су на меморијалним стубовима које је пројектовало и изградило ЈКП „Погребне услуге“ Београд. Притом, ознака верске припадности оних чији је пепео расут у Врту сећања не постоји. Могућности за испољавање личне иницијативе, која би задовољила емотивне потребе ожалошћених, врло су сужене, тим пре што су на неколико тачака истакнута видљива упозорења којима управа Новог гробља намеће ограничења посетиоцима. О томе да ове емотивне потребе ипак траже свој израз, јасно сведоче разни облици кршења поменутих забрана.

[118] У неким земљама у којима је кремација постала доминантан вид ослобађања од мртвог тела, каква је Данска, кремација је присутна и ван великих урбаних центара. Места ван великих градова омогућавају полагање урне у земљу на просторима који величином и уређењем личе на традиционална гробља. Тамо где недостатак простора није фактор од утицаја полагање урне у уређен травњак посетиоце потпуно ослобађа просторне тескобе, ограничења изазваних постојањем суседних гробова или ограда што има позитивне имликације и на емотивну димензију посете гробљу (Sorensen, 2009, 110–135).

Посетиоци на меморијалне стубове остављају каменчиће, играчке и друге предмете који их подсећају на преминуле, упркос јасном упозорењу да је то забрањено. На цветну површину намењену расипању пепела полажу се комади хране, којима се голубови истог тренутка хране и разносе их по околини. Цвеће се често полаже директно међу постојеће руже, будући да предвиђена жардинијера својим димензијама не задовољава потребе посетилаца чак ни током мање посећених задушних дана. Такође, појединци пале цигарете и забадају их у земљу, те просипају ракију по ружичњаку. Деца емоције исказују и лепљењем пластифицираних стикера поред имена својих старијих преминулих сродника, која су на меморијалним стубовима угравирана једнообразним фонтом који породица није могла да бира.

Најзанимљивије су, међутим, округле плоче малих димензија које поједине породице полажу преко места на коме је затрпан пепео. На њима се могу видети имена исписана темперама, разне посвете, молитве и једноставнији цртежи. Видљиво је да је реч о дечијим радовима кроз које најмлађи чланови породице исказују своја осећања. Иако ове појаве нису масовне, оне јасно указују на то да духовне потребе сродника остају спутане начином на који функционише сам концепт Врта сећања. Иако је ова идеја првобитно требало да надвлада народне обичаје потекле из сеоске средине, она их је заправо само редуковала на штету породице преминулог. Естетика по мери надлежног градског предузећа се у овом случају не показује као адекватан одговор на емотивне потребе оних који су претрпели губитак.[119] Индивидуализација и приватизација, које су обележје урбанизације и метрополизације (Басан и др. 2005, 231), блокиране су у случају кремације потпуним изостанком приватне иницијативе и конкуренције у пословима везаним за ову праксу, будући да Јавно комунално предузеће „Погребне услуге“ Београд има искључива права на ову делатност. Док је приватна иницијатива успела да се избори за своје место на тржишту стандардних погребних услуга, у области кремације градско предузеће још увек држи монопол наслеђен из времена социјализма (Павићевић, 2021, 36–38).

Ако се кремација посматра као израз наглашеног индивидуализма и отклона од традиције, која са своје стране истиче значај колективног (Back Danielsson, 2008, 73–

[119] Са сличним проблемима се суочавају породице неких који су сахрањени у Алеји заслужних грађана. У комуникацији са службеницима ЈКП „Погребне услуге“ Београд, сазнали смо за покушаје породица да додавањем појединих детаља дају индивидуални тон иначе унифицираним гробним местима. Управа Новог гробља не одобрава иоле значајније интервенције у циљу заштите изгледа Алеје.

74), онда се у доминацији традиционалног сахрањивања у Београду може тражити објашњење за одсуство одређених пракси карактеристичних за друштва у којима учесталост кремације прелази 80%. У тим срединама се, наиме, бележе масовнији случајеви кремације без јавног испраћаја или њено свођење на најужи породични круг (Nešporova, 2023, 143–148). Други препознатљив модел јесте обележавање места одлагања урне тако да оно подстиче искључиво интимне, позитивне емоције унутар породице. То се постиже одабиром потпуно личних записа без пратећих биографских података, чиме се губи информативна димензија класичног гроба који садржи име, презиме, годину рођења и смрти. На тај начин сећање постаје персонализовано и субјективизовано (Sorensen, 2009, 110–135), услед чега се укида управо она функција коју су наши саговорници препознали као кључну код надгробног обележја, а то је сведочанство о постојању човека.

Мотиви оних који су свесно изабрали опцију кремације нису усаглашени са преовлађујућим духовним потребама живих. Ова пракса је слабо позната великој већини верника, а приметно је и несналажење те неуједначено поступање свештенства, упркос јасно исказаном негативном ставу Српске православне цркве. Истовремено, уочава се тренд превазилажења почетног деритуализованог атеистичког концепта, што се одвија у недовољно дефинисаним временским границама и под утицајем постојећих правних ограничења. Проценат кремираних у Београду остаје стабилан, без обзира на поменуто противљење ове институције. Видљива је наглашена индивидуализација ритуалне праксе без назнака њене спонтане стандардизације. Једнообразност је, међутим, јасно присутна у оном делу праксе који се налази у надлежности градског погребног предузећа.

5.4.3 Ставови верника о кремацији

Иако већином немају нарочито изграђену аргументацију против ње, већина наших саговорника, нешто више од половине укупног узорка, против је кремације као могућности, а кратка образложења негативног става су међусобно врло различита. Део саговорника задржава се на опасци да нису за то и да им се кремација не свиђа као опција. Они који су склонији поштовању традиције, кремацију оцењују као нехришћанску или као нешто што није део наших обичаја. Уз овакав став везује се знање да Црква начелно не врши опело над телима оних који су самостално изабрали кремацију, што додатно појачава одбојност према њој, јер последњи опроштај од

покојника, по мишљењу значајног дела верника, није ваљан без учешћа свештеника. Још један аргумент који се среће међу верницима је да је спаљивање сурово, односно како су неки рекли страшно. „Па, ја лично никад не бих дозволила неко мој да тако нешто уради. Нешто ми то, искрено да вам кажем... једноставно катастрофа“, рекла је декларативна верница са средњим образовањем (50).

Међу противницима кремације већина нема никакво искуство везано за овај поступак, било да је реч о присуству испраћајима или о кремацији неког од чланова породице, нити су упућени у саму процедуру и техничке детаље. Ово последње се нарочито односи на млађе саговорнике. Они су упознати са негативним ставом Српске православне цркве, али не знају на које се аргументе она позива образлажући своју позицију. Тек мали број њих сматра да овај чин може имати негативне последице по судбину душе након смрти. Врло мали је број оних који сматрају да кремација може имати неке негативне последице за судбину душе након смрти а међу њима смо чули и став, који је усвојен након разговора са свештеником, да кремација спречава васкрсење. Исти став смо чули током фокус–групног интервјуа са групом свештеника што упућује на закључак да међу њима постоје они који нису довољно упознати са детаљима званичног става Српске православне цркве о кремацији. Мањи број верника који су противници кремације гаји одређене сумње везане за сам технички поступак и питање одлагања пепела што проистиче пре свега из непознавања прописа и праксе а не из верских убеђења.[120] Међу верницима који се противе кремацији нисмо регистровали веровање да би спровођење таквог чина, односно уништење мртвог тела, могло имати негативне последице по саме актере услед деловања неке натприродне силе.[121] За њих је кремација друштвено и морално неприхватљива, а уједно представља и својеврсну табу тему, због чега су одговори на постављена питања штури, а по свом тону одбијајући за даљи разговор. Ова група испитаника обухвата вернике свих старосних

[120] Сумње се везују пре свега на могућу препродају погребне опреме и крађу предмета који су у ковчег ставили чланови породице, али и за недоказане тврдње о групним спаљивањима, мешању пепела више покојника и слично. Током истраживања није много саговорника изразило овакве сумње, али искуство говори да су оне у делу јавности присутне дуже време. Иако се кремација као алтернатива традиционалном сахрањивању повремено јавља као тема у медијима, пре свега дневним новинама, претрагом интернет издања дневне штампе нисмо запазили да су се Јавно комунално предузеће „Погребне услуге“ Београд или Удружење крематиста „Огањ“ потрудили да ове сумње отклоне. Да је кремација тема која не изазива контроверзе само у Србији, говори пример Румуније из времена Чаушескуа када је међу противницима режима било присутно уверење да су, због ниског притиска гаса у гасоводу, кремације обављане делимично а остаци тела тајно закопавани док је за богатије и моћније било могуће одлагати кремацију до повећања притиска у гасоводу (Davies and Mates, 2005, 364–366).

[121] Неповредивост тела умрлог иначе не спада у табу прописе карактеристичне за народну религију Срба па се изостанак оваквих веровања може сматрати очекиваним.

доба, оба пола и различитих нивоа образовања. Међу аргументима противника кремације, као релативно редак али етнолошки најзанимљивији, истиче се онај да се овим чином убрзава заборав преминулог. Уништавањем материјалних остатака одстарњује се кључни доказ човековог постојања, док недостатак класичног гробног места тај процес заборава додатно интензивира.

Нешто мању, али веома значајну категорију, која обухвата нешто више од трећине укупног броја интервјуисани, чине они који немају ништа против кремације уколико је она нечији лични избор. Ови испитаници углавном немају дефинисан сопствени став о овом питању, пре свега зато што поменутом групом доминирају млађи саговорници који још увек нису дубље размишљали о сопственој смрти, мада је приметно и присуство верника старије животне доби. Будући да је реч углавном о младим људима, они већином никада нису присуствовали испраћају за кремацију, нити имају такво искуство унутар породице. Са друге стране, старији верници из ове скупине имају извесно искуство са оваквих сахрана, али ни они нису упознати са техничким функционисањем самог чина, односно са оним што смо означили као другу етапу фазе сепарације. Заједничко за све испитанике из ове категорије јесте то што не виде могућност утицаја кремације на судбину душе. Они сматрају да нема сметњи да се кремиранима одржи опело или помен, будући да се ови обреди, како наводе, односе на душу која није предмет спаљивања. Један од запаженијих ставова јесте и тај да покојнику треба испунити последњу жељу, те у том смислу одобравају кремацију уколико је она била избор преминулог. Коначно, унутар ове скупине постоје и они којима кремација није лични избор нити је на било који начин подржавају, али су толерантни према ставовима других људи и склони да прихвате туђе одлуке, какве год оне биле. „Немам ништа против, али ми је некако страна, имајући у виду православна начела. Не бих се кремирао никад, нити бих наложио да неко од мојих ближих буде кремиран“, изнео је свој став високообразовани синкретички верник (30). У овој групи има и верника који верују на догматски начин, али истовремено уочавају одређене практичне потешкоће на традиционалним гробљима услед миграција становништва. С обзиром на те околности, кремација им се чини практичним решењем, без обзира на то што познају негативан став Српске православне цркве и склони су да га уважавају.

Убедљиво најмању, иако немалу групу, осам верника, чине они који одобравају кремацију и којима је она лични избор. Међу њима доминирају жене, што је на трагу информације коју смо добили од саговорника из Удружења крематиста „Огањ“.

Очекивано, из ове групе изостају најмлађи саговорници, који још увек немају став о овом питању. Треба рећи да у међу саговорницима који одобравају кремацију има синкретичких, традиционалних и декларативних верника али и оних који верују на догматски начин, иако су упознати са негативним гледиштем Српске православне цркве у односу на овај чин. Међу присталицама кремације подједнако су заступљени они са високим и средњим образовањем, док верника са основним образовањем нема.

Они који су се свесно определили за кремацију, а који истовремено опело сматрају важним, упознати су са ставом Цркве о том питању. Током разговора са њима чули смо уверења да се њен став постепено мења. Ови верници фокус стављају на примере одступања од начелног става који, стиче се утисак, неке од њих охрабрују да истрају у свом опредељењу. Истовремено сматрају да кремација нема утицај на судбину душе након смрти. Они нису упознати са чињеницом да је управо то позиција Цркве.

Међу аргументима које су наши саговорници навели у прилог свом опредељењу доминира став да су гробља превелика и да заузимају животни простор. [122] На основу прикупљене грађе, чини се да је код већине испитаника у питању својеврстан перформативни говор. Такође, међу заговорницима кремације често се понавља и мишљење да мртве, односно њихов пепео, треба примарно везивати за места која евоцирају лепе успомене. „Сећања на покојнике да се мање везује за место гдје су они, где је њихово тело. Нечување тога ни у розаријуму ни у дневној соби или већ каквим местима, већ развејавање. Буквално у ветар! У воду! Био сам присутан на развејавању пепела у Врту сећања. Лоше место. Да ли је то место које је било омиљено место покојника? Баш гробље? Ту су му се десиле најлепше ствари у животу? Бесмислено“, изнео је своје гледиште високообразовани декларативни верник (55). Дематеријализација сећања јесте, дакле, у мањој мери препозната као важна појава како међу заговорницима кремације тако и међу њеним противницима. Истовремено, забележили смо и намеру појединих саговорника да својим потомцима не стварају дугорочне обавезе око одржавања гробног места, посебно имајући у виду савремене

[122] На овом аргументу се инсистира у толикој мери да се Удружење крематиста „Огањ“ данас представља готово као еколошка организација. Ипак, ситуација са гробљима у Београду знатно је повољнија него у вишемилионским азијским срединама попут Хонгконга, где је праксу кремације првобитно наметнула колонијална власт а она се одржала услед пренасељености и дефицита земљишта (Chan, 2016, 312–322). Са друге стране, сличан просторни притисак уочава се и у Грчкој, где се услед недостатка места већ након три године врше ексхумације, а кости полажу у заједничке костурнице. Будући да Грчка православна црква пружа снажан отпор кремацији, породице су принуђене на овај поступак ископавања — неретко и нераспаднутих тела — што често изазива озбиљан емотивни шок (Благојевић, 2013, 43–57; Haland, 2014, 28).

миграције становништва. [123] Коначно, заступљен је и став да је сам испраћај на кремацију естетски прихватљивији и лишен неконтролисаних реакција које неретко прате традиционалне сахране.

Са опредељењем за кремацију тесно је повезана и судбина посмртних остатака. Доминантно опредељење наших саговорника, када је реч о избору начина одлагања пепела, излази изван законског оквира. Иако су упознати са законским могућностима, скоро сви саговорници преферирају расипање пепела у природи, на локацијама које евоцирају лепе успомене. На питање о мотивима за овакав избор, две високообразоване саговорнице из друге старосне групе, које припадају традиционалним верницама, дале су истоветан одговор — изразиле су жељу да из њиховог пепела израсте биљка. Једна од њих (51) је рекла: „Знате, мислим да је то цивилизован чин. Осим тога, потичем из породице која је била једна од оснивача друштва „Огањ“, тако да је нама то у породичној традицији. Ја нећу горе на небо понети ни свој бубрег, ни своју косу, ни руке, моја душа ће отићи негде, а само тело... Мислим да је то просто чин. Ја бих највише волела да имам простора, а да то не кошта јако пуно, да се мој прах проспе директно у неку земљу, па да одатле израсте нека ружа. Не бих ограничавала на постојање урне за гробно место.“

Важно је напоменути, с обзиром на искуства других држава и народа, да однос православних верника у Београду према кремацији није оптерећен колонијалним наслеђем, националним питањем или међунационалним конфликтима, идеологијом, као ни присуством етничке или верске мањине која питање кремације поставља као захтев пред државу (Walter, 2012, 123–145). Иако је кремација озакоњена током доминације атеистичког дискурса, она је омасовљена тек након његовог потискивања. Наиме, пре распада СФРЈ проценат кремираних био је врло низак, а државни и партијски функционери својим примером нису доприносили њеној промоцији, јер се у церемонијалном смислу кремација и пратећи испраћај нису сматрали репрезентативним (Павићевић, 2016, 158).

[123] Проблем одржавања гробних места у руралним срединама из којих становништво одлази у урбане центре је један од препознатих мотива за кремацију у Данској, која је достигла врло висок проценат кремираних (86,82% у 2022. години што је, уз Чешку са 86,29% и Словенију са 85,48%, највећа заступљеност у Европи (The Cremation Society, 2022), и у којој потомци могу, вођени својим интересом, донети одлуку о кремацији (Sorensen, 2009, 110-135).

Будући да су упознати са прописима, испитаници доживљавају Врт сећања на Новом гробљу као незадовољавајућу алтернативу, док колумбаријуме и розаријуме нико од њих не види као адекватно решење. Иако веома добро познају законски оквир везан за кремацију и одлагање пепела, међу заговорницима овог чина има оних који тврде да су упућени у примере нелегалног расипања пепела у природи или чувања урне у кућним условима, без изношења конкретнијих појединости у прилог сопственим тврдњама.[124]

Одустајање од традиционалне форме сахрањивања у корист кремације, која у нашој традицији нема упориште, указује на постојање одређених потреба које наслеђени културни образац није у могућности да задовољи. Међу онима који су се свесно определили за овакав чин налазе се појединци са највишим нивоом образовања, али и они са занатском струком, као и декларативни, али и догматски оријентисани верници. Кремација се у савременом српском друштву не може повезивати искључиво са друштвеном елитом, као што је то био случај у првим деценијама постојања крематистичког покрета. Аргументи који су пре једног века навођени у корист кремације као избора, не само у Србији него и шире, као што су хигијенски, естетски, економски, социјални и са њима повезани национални мотиви (Шегвић, 2015, 313–314), данас више нису у примарном фокусу верника опредељених за ову праксу.

И међу присталицама и међу противницима кремације препозната је, додуше не као значајније присутна, мисао о утицају дематеријализације тела кремацијом на касније сећање на онога ко је кремиран. Верници којима је блиска идеја кремације, будући да немају теоријска знања из ове области, не уочавају последице које непостојање гробног места може имати на процес жаљења и сећања. Уколико је процес жаљења оријентисан око идеје имагинарног присуства онога ко је преминуо, а на то указују подаци везани за опремање покојника и његово обезбеђење на замишљеном другом свету, што је још увек пракса међу православним верницима у Србији, онда кремација тај процес жаљења убрзава, а имагинарно присуство умрлог умањује, скраћује или потпуно укида (Sorensen & Bille, 2009, 261–263).

Верници са којима смо разговарали, а који су опредељени за кремацију, не узимају у

[124] Неке земље дозвољавају предавање урне породици, која је држи у кући или на приватном поседу. Сврха ове својеврсне приватизације посмртних остатака може се тражити у потреби да се надокнади оно што је изгубљено недостатком ритуала и скраћењем времена за опраштање од покојника у периоду између смрти и кремације (Hanus, 2008, 205–216). У неким урбаним срединама као што је Хонгконг које због пренасељености имају изузетно висок проценат кремираних смештај урне на приватном поседу препознат је као начин монополизације сећања који би онемогућио члановима шире породице да исказују поштовање умрлима (Chan, 2016, 331–332).

обзир перцепцију потенцијално ожалошћених чланова породице, што указује на наглашено индивидуалистички приступ. Међу испитаницима углавном изостаје рефлексија о томе да промене на пољу погребне праксе могу неке од чланова породице оставити неприлагођенима на ситуацију која је у нашем друштву још увек непознаница, и уз коју се још увек није формирао одговарајући ритуални образац.

У вези са наведеним, разлике између модерне кремације, коју, као што смо описали, карактерише делимична деритуализација, и ритуалног спаљивања тела карактеристичног за неке раније културе на тлу Европе, односно савремену праксу појединих народа Азије, нису само техничко-технолошке природе. Спаљивање као колективни и јавни чин коме је прибегавало традиционално друштво, укључујући и Старе Словене (Лома, 2004, 7–64), могло је само да допринесе потирању индивидуалности. Насупрот томе, модерна кремација, као избор заснован на дубоко личним мотивима, чија се кључна етапа одвија далеко од јавности и у организацији непознатих професионалаца, представља наглашено индивидуалистички отклон од традиције (Back Danielsson, 2008, 73–74).

Међутим, није довољно узети у обзир саму чињеницу спаљивања мртвог тела. Ритуали који се одвијају пре и после тог чина дају одговор о односу друштва према кремацији (Rebay–Salisbury, 2012, 25) и могу указати на разлике у перцепцији тог чина између оног ко је о томе сам одлучио и живих који након његове смрти, између осталог, кроз обредне радње, успостављају однос сећања према њему. У друштву које је још увек доминантно опредељено за традиционално сахрањивање, религијско мишљење живих који доносе одлуке и њихови ставови о практичним питањима могу ограничавајуће утицати и на опције које се пружају онима који су за њу опредељени. Како религијски, тако и законски, кремација је још увек само алтернатива, са много практичних проблема, уз коју се не може везати неко особено религијско мишљење.

5.5. Инхерентна религијска пракса

5.5.1 Паљење свећа за мртве

Током истраживања односа верника према смрти испитали смо у којој мери верници практикују поступке инхерентне религијске праксе, која је израз личне жеље и потребе верника а не конформистичког понашања, што може бити карактеристика колективне активности каква је сахрана. У инхерентну религијску праксу која би унутар граница

религијског понашања и религијског мишљења могла да ослика однос верника према смрти убројали смо паљење свећа за мртве и молитве за мртве.

Паљење свећа, како за живе тако и за мртве, широко је распрострањена пракса међу верницима Српске православне цркве, приликом посете православним храмовима. Током истраживања смо, од укупно шездесет интервујисаних, упознали само једну саговорницу, која никада не пали свеће ни за живе ни за мртве, иако, како је рекла, повремено посећује цркву ради молитве. Верници, како смо информисани током истраживања, углавном не практикују паљење свећа на другим локацијама ван црквених објеката и гробаља као што су станови, места у природи, места за која их вежу успомене и слично. Посматрање је показало да су изузетак места страдања у урбаној средини на којима су постављени белези.

Паљење свећа за мртве иницирано је сећањем на покојнике, ређе сновима у којима се они појављују, црквеним празницима, задушним поменима, годишњицама смрти али и одласком у цркву неким другим поводом. Најчешће се приликом одласка у цркву не пале свеће за живе а да се не запале и за мртве и обратно.

Будући да ова религијска пракса није нужно условљена неким календаром, а да су поводи дубоко индивидуални, учесталост праксе се разликује од једног до другог верника. Једино се код оних који верују на догматски начин, будући да пажљивије прате црквени календар, често посећују цркву и труде се да редовно присуствују литургији, примећује нека редовност, односно правилност. У групу оних који редовније упражњавају ову праксу може се сврстати и врло мала група међу традиционалним верницима.

Верници приликом посете цркви пале свеће углавном за мртве које су лично познавали и за које их везују успомене. Мања група међу верницима посвећује једну заједничку свећу за све претке које нису лично познавли и чија имена у великом броју случајева и не знају. У овој пракси се може препознати траг култа предака. Верници, међутим, свеће пале и за пријатеље, комшије, кумове, колеге са посла, уопште људе који су им у животу нешто значили чак иако су били припадници других конфесија. Високообразована традиционална верница (27) објаснила је свој критеријум приликом паљења свећа у цркви: „Ја запалим онима којих се сећам, који су оставили неки траг у мом животу. Не могу да причам, да будем у мислима, да саосећам са онима које нисам познавала.“ Кад је у питању избор умрлих на које се ова пракса односи приметан је

висок степен подударање чина паљења свећа у цркви и чина паљења свећа на гробном месту приликом задушних помена. Ово подударање је приметно тим пре што они који на задушнице не посећују гробље неретко бирају паљење свећа у цркви као алтернативу.[125] Кроз паљење свећа верници, како кажу, исказују поштовање и чувају сећање на људе који су били део њиховог живота.

Чин паљења свећа у цркви нема за све вернике исти садржај. Већина приликом паљења свећа сваку појединачно намени конкретном покојнику. Будући да су то из прилике у прилику исти покојници, који су део сећања живих, није им потребно посебно присећање на њих. Други неко време проведу испред запаљених свећа, присећајући се заједничких тренутака проведених са онима којима су свеће наменили, евентуално изговарајући неку формулу налик краткој молитви од које не очекују да има утицај на душе оних којима су свеће намењене. Декларативни верник са високим образовањем (28) описао је свој стандардизовани поступак: „Пољубим ту свећу и кажем да је лака црна земља и царство небеско... Ван тога не.“ Постоје, дакле, и верници који иначе не упражњавају скоро ништа од народних обичаја или прописане црквене праксе али повремено пале свеће за покојнике уз објашњење да тај чин њима помаже и да им даје лични мир у тренуцима када се сете покојника који су им током живота значили. У ову групу спадају претежно старији и високообразовани саговорници који се могу сврстати међу декларативне и традиционалне вернике. Декларативни верник са високим образовањем (55) овако је описао свој однос према паљењу свећа намењених мртвима: „Свећа као свећа не значи ништа, вероватно неки научен образац... На њих не може имати никакав утицај, али на мене има.“

Најмању групу верника чине они који уз паљење свеће посвећене мртвима везују неку врсту, изговорене или неизговорене, молитве. Те молитве могу бити научене прописане православне молитве али су чешће резултат импровизације. Они верују да молитва помаже мртвима односно њиховим душама. Група оних који верују да паљење свећа, као ритуална димензија молитве, помаже мртвима којима су намењене релативно је мала, а чине је верници који верују на догматски начин, уз још пар традиционалних верника. Своје уверење да молитва има значај за мртве, један високообразовани саговорник који верује на догматски начин (44) описао је следећим речима: „Ја верујем да има. Идем са вером да има. Ако нешто не урадиш онда сто посто нема.“ Током

[125] Некада је то из практичних разлога једна већа свећа за све мртве што такође постоји као пракса и приликом посете гробним местима на задушнице.

истраживања смо чили и усамљен али врло занимљив пример веровања једног старијег високообразованог синкретичког верника да паљење свеће омогућава души покојника да се појави и да је тек тада нека врста комуникације са њом могућа. „Споменик или гробно место нису оно што може привући душу али светлост свеће може.“

Као што видимо, приликом паљења свећа у цркви за раније преминуле, сећање као мотив доминира над религијским садржајима. Анализирајући однос према свећама запаљеним у цркви може се закључити да је он у знатној мери другачији од односа према свећи запаљеној приликом сахране. Осим конформистичког понашања које делом карактерише погребе а које изостаје у чину паљења свеће у цркви, подстакнутом на други начин, у највећој мери изостаје и религијски мотив слања светлости покојницима. Будући да је свећа у цркви намењена онима за које вернике везују личне успомене или осећај припадности истој породици однос према њима се битно разликује од паљења свећа на сахранама будући да присуство сахрани може бити одраз друштвене обавезе уз коју није нужно везан емотивни однос према покојнику или његовој смрти. Имајући у виду да сви саговорници осим једног практикују паљење свећа, а да тек сваки десети у том чину види молитву, не може се уочити значајнија разлика у односу према овом чину међу верницима различитих полних, старосних и образовних група.Ж

5.5.2 Молитве за мртве

Молитва може бити индивидуална[126] или у оквиру службе у цркви. Истраживање је показало да се половина верника са којима смо разговарали никад ни на који начин не моли па тако ни за мртве. Индивидуалну молитву како уопште тако и за упокојене велика већина верника не практикује.

Унутар мањине која практикује молитву најбројнији су верници који се, како су сами рекли, моле понекад, односно ретко, а у оквиру тога још ређе за мртве. У ову групу сврстали смо јрданаест верника. Малобројнија је група, седам верника, који мртве спомену у виду неке нестандардизоване и лично обликоване молитве и то само приликом паљења свећа у цркви.

Група верника који се моле често, односно редовно према некој динамици коју су сами

[126] На званичној интернет страници Храма Светог Саве истакнуто је шест различитих молитви за мртве: молитва удовца, молитва удовице, молитва за преминулу децу, молитва за преминуле родитеље, молитва за упокојене и молитва за упокојене Пресветој Богородици. (Храм Светог Саве, n.d.)

одредили чини десетину укупног узорка. То су пре свих верници који верују на догматски начин али и врло мала група верника који су смрћу родитеља мотивисани на молитву а иначе спадају у традиционалне вернике не превише склоне осталим садржајима религијске праксе.

У мању групу, коју чине четири верника, сврстали смо оне који молитве не упућују Богу или свецима, већ се повремено, у одређеној молитвеној форми, обраћају својим преминулим сродницима како би им изразили захвалност и затражили помоћ у тешким животним ситуацијама. „Умем да их споменем – сад будите уз мене, помозите...“, пренела је једна синкретичка верница са средњошколским образовањем (54) свој однос према мртвима и молитвеном односу према њима. Ова пракса је по садржају анимистичког карактера и у њој се може препознати траг култа покојника.

На основу разговора са верницима, закључили смо да су њихове молитве више усмерене на живе него на мртве. Молитве су индивидуализованог садржаја, лично обликоване, мртви се у њима често само спомену. За традиционалне вернике са наглашеним индивидуалним и селективним приступом, прописане молитве нису у складу са њиховим познавањем и доживљајем православља. Осим недостатка вере у снагу молитве разлог може бити и то што су дугачке и тешке за памћење. Велика већина њихов садржај не познаје нити зна да уопште постоје. Кад је у питању овај садржај религијске праксе може се рећи да она одговара опису народног православља као необавезног и неконвенционалног вида црквеног православља (Бандић, 2010, 22). Верници који молитви приступају на овај начин спадају у традиционални и синкретички тип.

Верници који практикују ове молитве моле се за релативно узак круг мртвих. У овој области приступ је сличан као и приликом задушних помена са том разликом што су из групе оних на које се молитва односи искључени безимени преци, односно они који се приликом паљења свећа сврставају у групу „свих осталих“ или „свих знаних и незнаних предака“. Разлог је управо то што су, из угла верника који молитве практикује, безимени. У групу оних за које се упућују молитве, претежно Богу али понекад свецима, спадају најбљижи сродници али и блиски људи ван крвног или родбинског сродства за које су верници везани успоменама. Језгро овог замишљеног списка чине чланови најуже породице. Остали у тај замишљени списак за молитву улазе и са временом излазе. Чак ни верници који верују на догматски начин не иду

дубље у породичну прошлост кад су молитве за мртве у питању иако су уверени у њихов значај. Мотив који опредељује део верника, пре свега оне традиционалне, у правцу молитве за умрле је смрт родитеља или другог најбљижег сродника, браће и сестара пре свега. У питању су верници који су се са смрћу у породици суочили у релативно скорије време или још увек нису на емотивном плану превазишли губитак.

Кроз исказе верника уочава се потпуна индивидуализација када је реч о садржају молитве и односу према њој. „Помолим се, прочитам Оче наш. Имам један мали молитвеник и понекад прочитам неку молитву. Споменем често мајку, без које сам остао са седам година и фали ми цео живот, и сад када имам педесет осам", рекао је један синкретички верник са средњим образовањем (58). Високообразовани саговорник који верује на догматски начин (44) описао је свој приступ молитви за упокојене: „Када палим свеће на неком светом месту, тада практикујем молитве. Када је мајка умрла, четрдесет дана сам практиковао сваки дан." Високообразовани традиционални верник (53), који је недавно изгубио оца, молитву практикује редовно: „Увек се молим за оца. Ја не легнем да спавам да се не помолим Богу... Постоји и молитва коју сам смислио за покојнике, за оца, за бабу, за деду."

Они који се неком индивидуалном молитвом моле за душе преминулих верују да те молитве, какве год биле, имају утицај, односно да има смисла молити се. Верују да молитве помажу мртвима али, према запажању из обављених интервјуа, и онима који се моле. Традиционална верница са средњим образовањем (21) током интервјуа је изнела свој став о значају молитве: „Мислим да они нас посматрају са неба и да се они осећају боље, да је њима горе боље, када ми то урадимо." Из разговора са верницима се запажа да молитва не може да се посматра као израз конформизма. То је један дубоко лични чин. Неупражњавање молитве у друштву не наилази на било какву осуду која би евентуално утицала на појединца да размисли о промени праксе.

Други вид молитвеног односа према мртвима је прилагање њихових имена у цркву како би била прочитана у оквиру црквене службе. То може бити проскомидија у оквиру недељне литургије, заупокојена литургија која се служи суботом и акатист за покој душа умрлих. Будући да се за потребе ових молитви прилажу крштена имена покојника и ова као и индивидуална молитва искључује претке чија су имена заборављена. Са друге стране, будући да имена чита свештеник у мноштву других имена могуће је прилагање имена свих предака чија су имена позната а за које се у индивидуалним

молитвама верници не моле. Према резултатима истраживања то ипак није пракса али јесте молитва за сроднике сахрањене без опела било због почињеног самоубиства или због кремације. У разговору са свештеницима сазнали смо да се у тим приликама не може правити разлика међу онима чија имена су приложена те да се Црква моли чак и за оне за које се, како су рекли, не моли нико други. Иако је ствар личног избора то чије име ће бити предато за потребе молитве, верници се у овом случају задржавају на нивоу генерацијски ближих сродника. У том смислу може се рећи да породична читуља више није функционална (Нишкановић, 2002, 355).[127] Претежно изостаје молитва за пријатеље и колеге као што је случај са индивидуалном молитвом. Разлог овог одступања може се тражити у томе што се ова могућност ретко практикује и углавном од стране традиционалних верника старије генерације.

Будући да верници не учествују често у литургији разумљиво је што је ова пракса још мање заступљена. Истраживање показује да нешто више од половине интервјуисаних верника ову могућност никад није искористило, између осталог и зато што са њом нису ни упознати.

Значајан део узорка чине верници који су ову могућност искористили једном, два пута или како су се неки међу њима изразили „понекад“. Нешто више од четвртине наших саговорника сврстали смо у ову групу. Из њихових кратких одговора тешко је извести закључке на основу којих би се ова група могла прецизније поделити.

Мали број верника ову праксу упражњава често или, како су неки навели, редовно. Ова група својом бројношћу минимално премашује групу оних који верују на догматски начин. Постоје и верници који осећају потребу да списак са именима покојника оставе у цркву иако сами нису склони учешћу у литургијама. Читање имена њихових мртвих у оквиру литургије за њих има значај, иако не придају значај сопственом учешћу. Са друге стране, они који редовно одлазе у цркву и присуствују литургијама не сматрају своје присуство обавезним, будући да је свештеник тај који имена изговара и врши остале ритуалне радње са тим повезане. Разумевајући улогу свештеника на начин на који је разуме Црква и придајући значај његовој комуникацији са наднаравним, они не придају значај сопственом учешћу.

[127] Иако Милан Ђ. Милићевић сведочи да је у Рипњу видео читуљу која сеже до почетка осамнаестог века (Милићевић, 1894, 182), свештеници који су надлежни за подавалска села немају искуство са толико старим пописима чланова породице. Информисали су нас да међу староседелачким становништвом тог краја постоје породичне читуље које почињу именима из периода непосредно након Другог светког рата.

По бројности скупину једнаку претходној чине они који ову праксу упражњавају само приликом посета манастирима за које се у јавности везују примери чуда, изненадних излечења и слично.[128] Посреди је очигледно веровање да молитве принесене на оваквим местима имају већи учинак него оне упућене Богу из неке градске цркве, што нема упориште у православном учењу. Међутим, и приликом посете овим местима јасну предност имају молитве за здравље живих.

Унутар мањине која је склона овој пракси, они који верују на догматски начин јесу, како смо већ навели, редовнији, док међу оне који јој приступају ретко спадају традиционални, синкретички и декларативни верници. Иако међу онима који упражњавају овај вид религијске праксе има свих типова верника, као и припадника свих полних, старосних и образовних категорија, приметно је да је најмање декларативних верника и оних из прве старосне групе.

У току фокус–групног интервјуа са свештеницима Српске православне цркве чули смо запажање да је број приложених имена која свештеници читају на литургијама све већи иако су, како су и сами приметили, појединачно приложени спискови и даље ограничени на мали број имена. Разлог томе је, по њиховом виђењу, све већи број верника који схватају значај молитве и прилагањем имена узимају учешће у овој пракси.

[128] У питању су манастири Острог и Тумене.

6. Закључак

Истраживањем односа православних верника према смрти у савременој Србији, које смо спровели на територији Београда, обухватили смо религијско мишљење и религијско понашање као аспекте религиозности.

На основу резултата истраживања, савремене православне вернике смо сврстали у четири типа. У узорку од шездесеторо саговорника, сваки петнаести верник верује на догматски начин. Тиме је овај тип верника најмање заступљен у узорку, двоструко мање од следећег по бројности. Основне карактеристике овог типа верника су релативно чврсто веровање у догматске садржаје православног хришћанства, који се односе на смрт и повезаност религијског мишљења са религијском праксом. У религијској пракси оних који верују на догматски начин доминирају верски мотиви без конформизма и ритуализма. Трећи по бројности тип верника чине они за које се може везати одређење „припадање без веровања“. Декларативни верници, како смо их назвали, склони су упражњавању неких садржаја православне религијске праксе, али су њихови мотиви искључиво световне природе, будући да не верују у догматске садржаје православног хришћанства. Овај тип обухвата осморо верника од којих су велика већина високообразовани. Најбројнији међу верницима су они које смо назвали традиционални, међу које смо сврстали сваких шест од десет верника. Њихово религијско мишљење је слободна интерпретација православног учења, коју карактерише селективно прихватање појединих садржаја црквеног учења уз њихово поједностављенио тумачење у чијој основи могу бити јасно видљиве духовне потребе верника. Међу традиционалним верницима приметан је низак ниво веровања у васкрсење као централни мотив хришћанства. Религијско мишљење је делимично праћено праксом али уз претежно секуларне мотиве. Приметан је утицај веронауке на религијско мишљење дела млађих саговорника, али ни у области религијског мишљења ни у области религијске праксе он није довољно снажан да би се могли сврстати међу оне који верују на догматски начин. Уз традиционалне вернике може се везати појам народног православља.

На основу наведеног, можемо рећи да је потврђена прва хипотеза која гласи: „Код данашњих православних верника присутан је низак ниво веровања у догматски садржај православног хришћанства који се односи на тумачење смрти.“

По односу према догматском садржају православног хришћанства, традиционалним

верницима близак је тип верника који смо назвали синкретичким. Петина верника селективно и на поједностављен начин верује у поједине садржаје православног хришћанства, али истовремено и у концепт сеобе душе који је лични конструкт без позивања на неко религијско учење карактеристично за друге културе. Највећем броју заједничко је неповерење у идеју васкрсења. Код синкретичких верника однос између концепта сеобе душе и појединих садржаја православног хришћанства у које имају поверење није уједначен. Њихово религијско мишљење које се односи на сеобу душе је индивидуализовано, недоречено и неконзистентно. Некадашњи синкретизам хришћанског и прехришћанског, карактеристичан за народну религију Срба, данас је замењен новим синкретичким садржајем који творе селективно и поједностављено прихватање православног учења и крајње поједностављено веровање у сеобу душе које нема ослонац у другим религијама. Веровање у сеобу душе нема утицај на религијску праксу синкретичких верника. Не могу се препознати значајне разлике у религијској пракси традиционалних и синкретичких верника. Независно од веровања у сеобу душе међу малим бројем верника, како традиционалних тако и синкретичких, присутна су анимистичка веровања која немају основу у садржају народне религије Срба. На садржај религијског мишљења мале групе верника утицали су књижевност и производи масовне културе у правцу усвајања неких појмова и представа који немају упориште у православном учењу. С обзиром на наведено, религијско мишљење и религијска пракса синкретичких верника могу се повезати са народним православљем.

Из наведеног следи да резултати истраживања потврђују другу хипотезу која гласи: „Међу православним верницима присутни су, не као доминантни, садржаји религијског мишљења који се не могу препознати у учењу Српске православне цркве ни у народној религији Срба.“

Процес десекуларизације, који је захватио Србију, након слома једнопартијког система који се одликовао атеистичким дискурсом, утицао је у извесној мери и на религијску праксу. Пораст декларисане религиозности, повећање присуства и утицаја Српске православне цркве, васпитање и образовање у новом духу, укључујући наставу веронауке, утицали су на промене на пољу религијске праксе везане за смрт међу православним верницима.

Пракса везана за умирање је доминантно секуларног карактера. Радње које се практикују пре смрти су претежно усмерене на душевни мир умирућег и његових

најближих, а много мање на посмртну судбину душе, без обзира на то што се у њено постојање верује. Претпогребне радње нису мотивисане страхом а чак ни они који верују на догматски начин их не сматрају на било који начин елиминаторним или опредељујућим за посмртну судбину душе. Неким од радњи, које следе након смрти а које имају симболички карактер, доминирају емотивна и практична нота док је сујеверје присутно у знатно мањој мери. Десакрализацији и деритуализацији дела претпогребних радњи пресудно доприносе масовност умирања у медицинским установама и професионализација погребних послова која је нужност у урбаној средини, што је у крајњем условило одсуство мртвог тела из стамбеног простора па тиме и многих радњи везаних за њега.

Као ни смрт, ни погреб појединца не прекида динамичан живот града одвијајући се унутар гробља. Чин погреба је у знатној мери регулисан грађанским прописима, чиме је утицај Српске православне цркве на његов садржај ограничен на делове који подразумевају учешће свештеника. Иако је опело скоро обавезујуће, са тачке гледишта већине верника, мотиви за инсистирање на опелу су претежно секуларног карактера. Однос према породици и личности преминулог преовладава над односом према његовој души и њеној посмртној судбини. Присуство већине хришћанских симбола је плод пресудног утицаја свештенства на део обреда који је у искључивој надлежности Српске православне цркве, иако изостанак веровања утиче на профанизацију њиховог тумачења. Нови садржаји који нису део црквене праксе и народне религиозности имају изразито секуларну основу. Свештенство на њих нема утицај, будући да не утичу на одржавање опела и присуство хришћанских симбола. Став Српске православне цркве према неким садржајима погребног обреда као што су симболично послужење на гробном месту и заједнички ручак, чије је порекло у народној религији, није искључив па се породица преминулог и присутни верници воде личним мотивима или понашају конформистички а садржаји праксе имају профано значење.

Трагови сујеверја, који су остатак народне религије Срба, немају колективни карактер, присутни су у мањој мери и претежно у последњој фази погреба. Код доминантне већине оних који их се придржавају нису мотивисани страхом. Религијска пракса верника током погребног обреда је у знатној мери конформистичког карактера.

Доследно поштовање динамике коју прописује Српска православна црква приметно је у ритуалима годишњег циклуса који се најчешће завршава подизањем и освештавањем

надгробног споменика. Млађе генерације су склоније консултовању са свештеником по питањима везаним за религијску праксу, а јединствен став свештенства на тлу Архиепископије београдско-карловачке доприноси уједначавању праксе на рачун локалних варијација карактеристичних за родни крај досељеника. Мотиви овог дела религијске праксе посвећене мртвима су, међутим, претежно секуларног карактера. На бројност учесника у овим обредима, између осталог, утичу миграције и комерцијализација услуга везаних за помене. Друштвена осуда због неизвршења радњи које су неписана норма сведена је на поједине садржаје који припадају годишњем циклусу. Она се, међутим, креће у родбинским оквирима, с обзиром на претежну површност познанстава у урбаној средини. Док се колективни садржаји религијске праксе поштују, видљива димензија процеса жаљења у форми црне гардеробе се релаксира са аспекта строгости, са аспекта времена скраћује, а круг мртвих којима се посвећује се сужава. На овом пољу прометна је индивидуализација уз изостанак друштвене контроле и осуде.

Доследност својствена ритуалима годишњег циклуса не може се препознати када је у питању религијска пракса која следи након њих. Задушни помени служе пре као оријентир него као дан за обавезну посету гробним местима. Већина верника не практикује редовну посету гробљима поводом задушних дана а још мање посету цркви тим поводом. Они се врло често замењују алтернативним датумима и поводима који имају световни карактер, што последично утиче на њихову учесталост и промене у садржају посета гробним местима, будући да ван задушних помена није смислено изношење хране на гробље, па макар и у симболичним количинама. Круг оних на које се односи религијска пракса посвећена мртвима након годишњег циклуса је узак и односи се на оне за које живе везује лично познанство и заједничке успомене, чиме се пракса не задржава нужно унутар породичних граница. Са аспекта форме ритуалне праксе, сећање је у већој мери индивидуализовано а са аспекта мотива секуларно. На промене праксе у овој области, у односу на традиционалну, утичу миграције, деаграризација, урбанизација, индивидуализам, плурализам и промене начина и карактера свакодневног живота који као услови секуларизације немају идеолошки или политички карактер а актуелни су једновремено са процесом десекуларизације.

Тиме што акценат у односу према покојнику није на односу према души, без обзира на начин на који се у њено постојање верује, већ на односу према личности умрлог, нестало је основа за постојање страхова који су у прошлости могли покретати вернике

на вршење ритуалних радњи. Било да је говоримо о традиционалној, црквеној, колективној или оној коју смо означили као инхерентну, религијска пракса је само у ограниченој области и код мале групе верника мотивисана страхом. Исто се може рећи за бојазан од друштвене осуде због неизвршавања неких од ритуалних радњи. Постоји склоност да се поштује последња воља покојника, што није засновано на страху већ на односу према његовој личности. Ритуализам, који је био карактеристика народне религије Срба је, према резултатима истраживања, нестао заједно са њом. Већи део религијске праксе у оквиру народног православља је необавезан, нередован и селективан као и религијско мишљење. Будући да догматско православље у својој суштини није ритуалистичка религија, ни народно православље, као његова интерпретација код већине верника, не може се сматрати ритуалистичким. Табуи са религијском основом постали су дисфункционални за већину верника и замењени су друштвеним и моралним нормама. Под утицајем друштвене контроле карактеристичне за средину међусобног познавања и уз одсуство разних облика формалне контроле карактеристичне за град, у сеоској средини је у већој мери него у граду присутна религијска пракса посвећена мртвима карактеристична за народну религиозност, али су мотиви који покрећу вернике на њу доминантно профаног карактера.

На основу наведеног може се закључити да је резултатума истраживања потврђена трећа хипотеза која гласи: „Процес десекуларизације друштва условио је ограничено оживљавање садржаја православне религијске праксе у односу према смрти.“

Истражујући однос православних верника према смрти у оквирима религијске праксе истраживали смо и оне садржаје праксе који су увек чин свесног избора појединца а то су молитве за мртве и паљење свећа за мртве које смо означили као инхерентну религијску праксу. Иако скоро сви наши саговорници практикују паљење свећа за мртве, само група коју претежно чине они који верују на догматски начин то чини редовно. Уједно само они тај чин доживљавају као вид молитве, док је преовлађујући мотив осталих сећање на мртве. Молитве за мртве, било да се ради о индивидуалним или оним у оквиру службе у цркви, већина верника не практикује никад, а од оних који их практикују већина то чини ретко.

Узимајући у обзир учесталост ових садржаја религијске праксе и преовлађујуће мотиве који вернике на њу покрећу закључујемо да је потврђена четврта хипотеза која гласи: „За православне вернике карактеристичан је низак ниво практиковања садржаја

инхерентне религијске праксе посвећене мртвима.“

Као део модернизацијских процеса међу православним верницима у Београду присутна је пракса кремације. Ова пракса је у законском и религијском смислу још увек алтернативна а они који су за њу свесно опредељени или немају ништа против ње као опције чине мањину. Проценат кремираних на територији Београда последњих година је стабилан и за оне који традиционално припадају Српској православној цркви износи мање од 20 процената од броја умрлих на поменутој територији. Иако Српска православна црква у континуитету заузима начелно негативан став према кремацији, она у пракси не показује доследност па је тешко утврдити у којој мери се за кремиране особе врше опела и касније обредне радње. Сам чин испраћаја за кремацију је у знатној мери ритуализован заслугом надлежног комуналног предузећа. Мотиви који утичу на појединце да се определе за кремацију још увек нису у сагласности са духовним потребама живих, које израз траже у ритуалној пракси. Пожељан начин одлагања пепела верника опредељених за кремацију није у складу са постојећим законским решењима. Ритуална пракса која следи након испраћаја за кремацију још увек није попримила неку форму која би се могла назвати стандардном, иако је атеистичка и индивидуалистичка позиција са које је држава кренула приликом увођења кремације знатно измењена у правцу задовољавања потреба чланова породице. Опредељење за кремацију и религијска пракса везана за њу нису инспирисани неким особеним религијским мишљењем атипичним за истраживани простор.

Као последица урбанизације, индивидуализма, плурализма, опадања вере у моћ хришћанског ритуала, промене на пољу породичних односа, промене карактера и начина свакодневног живота појавила се и омасовила пракса посете гробним местима која није везана за датуме прописане црквеним календаром, ослобођена је хришћанских садржаја а форма упркос индивидуализацији и секуларним мотивима може да има неки симболички садржај.

Узимајући у обзир наведено, можемо закључити да је потврђена пета хипотеза која гласи: „Међу православним верницима присутне су нове форме ритуалне праксе везане за смрт које немају религијску основу.“

Избором узорка у квалитативно оријентисаном истраживању покушали смо да што верније прикажемо религијско мишљење и религијско понашање верника узимајућу у обзир полне, старосне и образовне разлике у хетерогеној градској средини. Формирање

узорка с обзиром на наведне разлике међу верницима утицало је да у оквиру интервјуа са саговорницима из опште популације не буду у довољној мери представљене неке мање заступљене друштвене појаве или садржаји религијског мишљења и понашања. Иако број саговорника у узорку који подржавају идеју кремације и лично су опредељени за њу приближно одговара учешћу кремираних у укупном броју преминулих у Београду, то у узорку од шездесет испитаника није довољан број да би се на најбољи начин сагледали сви мотиви опредељивања за кремацију као алтернативу сахрањивању. Такође, у узорку од шездесет саговорника није било оних који имају лично искуство са релативно ретким али интересантним појавама каква је пракса постављања спомен–обележја на местима страдања у урбаној средини.

Инсистирањем на заступљености различитих старосних група у узорку, добили смо драгоцене податке о религијском мишљењу и религијском понашању младих, укључујући и оне о утицају веронауке на формирање религијског мишљења. Са друге стране, остали смо ускраћени за обимније информације о променама на личном и породичном плану под утицајем процеса десекуларизације јер су у узорку биле доминантне генерације које немају искуство живота у времену једнопартијског система са дисциплинујућим атеистичким дискурсом или овај период живота не памте у довољној мери.

Перформативност, која је могућа слабост у случају примене интервјуа, могла се препознати када је у питању однос саговорника према кремацији. Свештеници Српске православне цркве током фокус-групног интервјуа су се према кремацији односили као према маргиналној друштвеној појави, а саговорник из Удружења крематиста „Огањ“ као према пракси која је чак и за свештенство постала ствар рутине. Овакав приступ се није могао приметити приликом разговора са запосленима у Јавном комуналном предузећу „Погребне услуге“ Београд, који су одавали утисак искрености и професионализма. Међу саговорницима из опште популације, перформативност је могла да се примети само када су у питању мотиви који саговорнике опредељују за кремацију. Стекли смо утисак да су истински мотиви остали скривени иза исказане забринутости за животну средину коју изазива стално ширење градских гробаља. Веће присуство перформативности међу саговорницима из опште популације избегнуто је тиме што је учешће у истраживању било на добровољној основи.

Научни допринос истраживања огледа се у продубљивању и систематизацији знања о

религијском мишљењу и религијској пракси савремених православних верника у делу који се односи на смрт са фокусом на урбану средину. Дескрипцијом религијског мишљења и религијске праксе везаних за смрт савремених православних верника у доминантно урбаној средини, с обзиром на резултате истраживања, проширено је знање о народном православљу као научном конструкту. Научни допринос истраживања огледа се и у томе што је изграђена једна могућа типологија православних верника с обзиром на утврђени садржај религијског мишљења и религијске праксе и утврђена заступљеност сваког од типова.

Истраживањем је утврђено постојање садржаја религијског мишљења о сеоби душе у значајном обиму, описан је садржај овог религијског мишљења и извршена његова класификација. Обим у ком се овај садржај религијског мишљења појављује у узорку истраживања на трагу је резултата раније спроведеног квантитативног истраживања на простору Србије. Резултати истраживања могу послужити као основ за даље истраживање овог садржаја религијског мишљења атипичног за простор истраживања на знатно већем узорку.

Верификацијом и продубљивањем резултата претходних истраживања на тему кремације створени су услови за даље истраживање ове праксе. У виду имамо пре свега мотиве који вернике опредељују за кремацију као алтернативу сахрањивању, однос оних који су опредељени за кремацију према појединим варијантама одлагања остатака тела након кремације, будући да је истраживањем утврђен раскорак између доминантних жеља верника и решења која омогућавају закон и подзаконски акти, али и тешкоће са којима се суочавају породице кремираних кад је у питању ритуална пракса. Резултати могу бити корисни доносиоцима одлука како на нивоу републике и града тако и на нивоу надлежног градског предузећа у смислу прилагођавања прописа и праксе потребама верника.

Литература

Аријес, Ф. (1989). *Есеји о историји смрти на Западу*. Београд: Рад.

Бакрач, В. (2012). *Религиозност младих у Црној Гори* [Докторска дисертација]. Универзитет у Београду, Филозофски факултет.

Бакојанис, В. (2009). После смрти. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 194–259.

Бандић, Д. (1979). Неке новије промене у животу и култури становништва околине Београда. *Зборник Етнографског института САНУ,* (9). 1–105.

Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: БИГЗ.

Бандић, Д. (1991). *Народна религија у 100 појмова*. Београд: Нолит.

Бандић, Д. (2008). *Царство земаљско и царство небеско*. Београд: XX век.

Бандић, Д. (2010). *Народно православље*. Београд: XX век.

Баришић, С. (2006). Јевреји у Београду. Религија и толеранција. (5), 71–83.

Басан, М., Кофман, В. и Жоа, Д. (2005). Десет теза за социолошку теорију урбане динамике. У Вујовић С. и Петровић М. (прир.), *Урбана социологија.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. стр. 229–238.

Барјактаровић, М (1959). Празан гроб, *Зборник радова конгреса СУФЈ* 1957. стр. 311–316.

Бахтијаревић, Ш. (1975). *Религијско припадање у увјетима секуларизације друштва*. Загреб: Народно свеучилиште града Загреба, Центар за актуелни политички студиј.

Back Danielsson, I.-M. (2009). A rare analogy: Contemporary cremation practices. In I.-M. Back Danielsson, I. Gustin, A. Larsson, N. Myrberg & S. Thedéen, (Eds.), *On the threshold: Burial archaeology in the twenty-first century*. Stockholm: Stockholm University . pp. 57–79.

Бекер, Е. (1987). *Порицање смрти.* Загреб: Напријед.

Бергер, П. Л. (2008). Десекуларизација света: општи преглед. У П. Л. Бергер, *Десекуларизација света*. Нови Сад: Meditteran publishing.

Библија: Свето писмо Старог и Новог завета. (2008). Ваљево: Глас Цркве.

Blagojević, G. (2013). Problems of burial in modern Greece: Between customs, law and economy. *Glasnik Etnografskog instituta SANU,* 61(1). 43-57.

Благојевић, М. (2002). *Религијске промене у постсоцијализму: компаративна анализа на примеру Југославије и Русије* [Докторска дисертација]. Универзитет у Београду, Филозофски факултет.

Благојевић, М. (2006). Савремене религијске промене у Србији и процес интеграције у Европу. *Филозофија и друштво*, (1). 95–110.

Благојевић, М. (2009). О социолошким критеријумима религиозности. *Филозофија и друштво*, (1). 9–36.

Благојевић, М. (2010). Везаност за православље у огледалу статистике: социолошко мерење црквености. У Ђорђевоћ, Д. (ур.) *Могућности и домети социјалног учења*

православља и православне цркве. Београд–Ниш: Конрад Аденауер–ЈУНИР. стр. 331–334.

Благојевић, М. (2012). Религијско-конфесионална идентификација и вера у Бога грађана Србије. *Филозофија и друштво, XXIII(1)*. 40–52.

Бо, С. и Вебер, Ф. (2005). *Водич кроз теренску анкету.* Београд: Завод за уџбенике и наставнс средства.

Борозан, И. (2006). Култура смрти у српској грађанској култури 19. и првим деценијама 20. века. *Приватни живот код Срба у 19. веку*. Београд: Клио. стр. 889–983.

Бранковић, С. (2014). *Методологија друштвеног истраживања.* Београд: Завод за уџбенике.

Brudiu, R. (2014). The point of view of the state and Romanian Orthodox Church regarding cremation in the communist period. *European Journal of Science and Theology*, 10(2), 89-96.

Burgess, R. (1984). *In the field*, London: Allen and Unwin.

Waddell, С. (2004). Чистилиште. У Булард, Р. А. и Шин, Л. Д. (ур.), *Енциклопедија живих религија.* Београд: Нолит. стр. 151.

Вајцекер, К. Ф. (1997). Смрт. *Градац,* (124/125). стр. 35–46.

Walter, T. (2012). Why different countries manage death differently: A comparative analysis of modern urban societies. *British Journal of Sociology.* 63(1), 123-145.

Вивијен, Х. (1967). Србија рај сиромашног човека. У Перић О. (ур.), *Београд у XIX веку из дела страних писаца.* Београд: Библиотека града Београда. стр. 151-180.

Вирт, Л. (2005). Урбанизам као начин живота. У Вујовић, С. и Петровић, М. (прир.), *Урбана социологија.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. стр. 111–127.

Вишеславцев, Б. (2005). Бесмртност, реинкарнација и васкрсење. У *Васкрсење и реинкарнација*. Београд: Логос.

Влаховић, М. (1930). Женска ношња у Београдској Посавини. *Гласник Етнографског музеја,* (5). 41–82.

Време. (1931, 9. новембар). Како су протекле задушнице у Београду. *Време*. стр. XX. Преузето са pretraziva.rs.

Време. (1932, 6. новембар). Задушнице у Београду. *Време*. стр. 7. Преузето са pretraziva.rs.

Време. (1934, 4. новембар). Није било јуче ниједног неокађеног гроба. *Време*. стр. 4. Преузето са pretraziva.rs.

Време. (1936, 9. фебруар). Задушнице у Београду. *Време*. стр. 8. Преузето са pretraziva.rs.

Врцан, С. (1986). *Од кризе религије к религији кризе*. Загреб: Школска књига.

Вујовић, С. (1997). *Град у сенци рата: огледи о граду, сиромаштву и сукобима*. Нови Сад: Прометеј; Београд: Институт за социологију Филозофског факултета у Београду.

Вукомановић, М. (2001). *Свето и мноштво*. Београд: Чигоја штампа.

Вукомановић, М. (2004). *Религија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Генеп, А. Ван (2005). *Обреди прелаза.* Београд: Српска књижевна задруга.

Глигоријевић, Б. (1974). Општина града Београда 1918-1941. (ур. Васа Чубриловић) *Историја Београда 3*. Београд: Просвета. стр. 113–153.

Голубовић, В. (2021). *Механе и кафане старог Београда*. Београд: Лагуна.

Дарам, М. (1997). *Кроз српске земље (1900-1903).* Београд: Српска Европа.

Denscombe, M. (2003). *The good research design*. Maidenhead: Open University Press.

Denzin, N. (1978). *Sociological methods: A source book,* New York: McGraw Hill Company.

Denzin, N., & Lincoln, Y. (1994). *The handbook of qualitative research*. London: Sage Publications.

Дероко, А. (1977). Београд на сусрету два века. У Ђоковић, М. (ур.), *Београд у сећањима.* Београд: Српска књижевна задруга. стр. 10–42.

Davies, D.J. & Mates, L.H. (2005). *Encyclopedia of cremation,* Burlington, Ashgate.

Диркем, Е. (1982). *Елементарни облици религијског живота*. Београд: Просвета.

Дјаченко, Г. (2009). О молитвеном посредовању живих за упокојене. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 444–464.

Душанић, С. (2011). Карактеристике религиозне сумњичавости код младих. *Психолошка истраживања,* XIV(1). 47–66.

Ђаповић, Л. (1994). *Земља у ритуалима и веровањима Срба* [Докторска дисертација]. Универзитет у Београду, Филозофски факултет.

Ђаповић, Л. (2009). Мраморови по Београду: Спомен-обележја погинулима. *Гласник Етнографског института САНУ*, (1). стр. 239–252.

Ђорђевић, Д. (1983). *Друштвена условљеност и карактер процеса секуларизације у нишком региону* [Докторска дисертација]. Универзитет у Нишу: Филозофски факултет.

Ђорђевић, Д. (1994). Свето и световно: секуларизација као социолошки проблем. У Ђорђевић, Д. (ур.), *Повратак светог?* Ниш: Градина. стр. 7–28.

Ђорђевић, Д. и Ђуровић, Б. (1994). Секуларизација и православље: Случај Срба. У Ђорђевић, Д. (ур.), *Повратак светог?* Ниш: Градина. стр. 219–223.

Ђурић, С. (2007). *Фокус-групни интервју*. Београд: Службени гласник.

Елијаде, М. (1986). *Свето и профано*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.

Ерић, Љ. (2004). *Страх од смрти.* Ниш: Просвета.

Живковић, Г. (1984). Митровске задушнице, *Гласник Етнографског института САНУ*, (48). 101–105.

Живковић, Д. (2018). Социо-историјски услови настанка и функције војничких споменика крајпуташа у српској традиционалној култури. *Војно дело, (5).* 401–413.

Живковић, Н. (2001). Сеоска гробља и појединачни надгробни споменици на београдском подручју. *Наслеђе,* (3). 115–120.

Живковић, Н. (2007). Топчидерско гробље у Београду – настанак и развој. *Наслеђе,* (8). 171–177.

Зечевић С. (1967). Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништва влашког говорног језика Крајине и Кључа, *Гласник Етнографског музеја,* (30). 47–78.

Зечевић С. (1975). Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора, *Гласник Етнографског музеја,* (38). 147–169.

Зечевић С. (1978). Самртни обичаји у околини Зајечара, *Гласник Етнографског музеја,* (42). 383–397.

Зечевић, С. (2007). *Култ мртвих код Срба*. Београд: Службени гласник.

Зизјулас, Ј. (2009). *Догматске теме*, Нови Сад: Беседе.

Ивановић Баришић, М. (2005), Задушнице: вид комуникације живих са мртвима. *Гласник Етнографског института САНУ,* 53. 291–303.

Ивановић Баришић, М. (2006). Традиционална религиозност и ревитализација православља деведесетих година 20. века. *Зборник Етнографског института САН,* (22). 123–134.

Ивановић Баришић, М. (2015), Миграције село – град у другој половини 20. века у Србији. *Гласник Етнографског института САНУ,* 63. 595–608.

Илијевски, А. (2013). Архитектура маузолеја на Новом гробљу у Београду. У Кадијевић, А, Попадић, М. (ур.) *Простори памћења.* Одељење за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду. стр. 242–258.

Илић, В. (2016). *Посматрање и анализа садржаја.* Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Исић, М. (2007). Приватност на селу. Милан Ристовић (прир.). *Приватни живот код Срба у двадесетом веку.* Београд: Клио. стр. 379–407.

Јанковић, И. (2012). *На белом хлебу: Смртна казна у Србији 1804-2002*. Београд: Службени гласник.

Јеротић, В. (2005). *120 питања и 120 одговора*. Земун: Ars libri.

Јиричек, К. (1978). *Историја Срба II*. Београд: Словољубве.

ЈКП „Погребне услуге“ Београд. (n.d.). *Распоред сахрана Београд*. еЧитуље. Преузето 14. јун 2025, са ecitulje.com

Јовановић, Б. (1993). *Магија српских обреда.* Нови Сад: Светови.

Јовановић, М. (1867). *Ручна свештеничка књига.* Београд: Државна књигопечатња.

Јовановић, М. и др. (прир.). (2003) *Живети у Београду 1 (1837-1841)*. Београд: Историјски архив Београда.

Јовановић, М. и др. (прир.). (2004). *Живети у Београду 2 (1842-1850)*. Београд: Историјски архив Београда.

Јовановић Стојимировић, М. (1987). *Силуете старог Београда*. Београд: Просвета.

Јован Златоусти. (2009). Поука о васкрсењу мртвих. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 168-169

Јован Шангајски. (2009). Живот после смрти. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 142–152.

Јоветић, Р. (1994). *Хроника краљевачког гробља.* Краљево: Завичајно друштво Краљево.

Јовић, Б. и Јовановић, Т. (2019). Спиритизам у српској периодици с краја XIX и почетка XX века. *Књижевна историја,* 51(168). 121–136.

Јукић, Ј. (1991). *Будућност религије*. Сплит: Матица хрватска.

Јустин Филозоф. (2009). Фрагмент о васкрсењу. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 58–66.

Каниц, Ф. (1985). Србија – земља и становништво. Београд: Српска књижевна задруга.

Каварнос, К. (2009). Будући живот према учењу православне цркве. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 6–44.

Karpov, V. (2010). Desecularization: A Conceptual Flamework, *Journal of Church and State*. Vol. 52(2), 232–270.

Керцер, Д. (2002). Моћ обреда. У Чупић, Ч. (прир.), *Политичка антропологија: Хрестоматија.* Београд: Факултет политичких наука Универзитета у Београду; Чигоја штампа. стр. 325–344.

Кирил Александријски. (2009). Беседа о исходу душе и о страшном суду. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 74–84.

Clothey, F.W. (2004). Ритуал. У Булард, Р. А. и Шин, Л. Д., *Енциклопедија живих религија*. Београд: Нолит. стр. 598–602.

Ковачевић, И. (1985). Социјално-емфатичка функција монументалних гробница. *Етнолошке свеске,* 6(1). 81–87.

Колаковски, Л. (1997). О рационализовању смрти. *Градац,* (124/125). стр. 70–73.

Костић, Б. (2011). Историјски развој (развој гробаља у свету). У Брдар, М. (ур.) *Ново гробље у Београду – отворено сведочанство историје.* Београд: ЈКП „Погребне услуге“. 15–48.

Костић, П. (1984). Обичаји животног циклуса у околини Београда. *Зборник радова Етнографског института САНУ,* (14-16). стр. 101–117.

The Cremation Society. (2022). *International statistics 2022*. https://www.cremation.org.uk/International-cremation-statistics-2022

Кубурић, З. (1999). Хришћанство и психичко здравље верника. *Хришћанство, друштво, политика*. Ниш: ЈУНИР. стр. 75–88.

Кубурић, З. и Стојковић, Н. (2004). Религијски селф у трансформацији. *Социолошки преглед,* (1-2). 321–342.

Кулишић, Ш. (1970). Вино. У Кулишић, Ш, Петровић, П.Ж., Пантелић, Н. *Српски митолошки речник.* Београд: Нолит. стр. 70.

Курајев, А. (2009). Учење о смрти у Старом завету. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт.* Београд: Образ светачки. стр. 184–193.

Кур'ан часни. (1974). Загреб: Стварност.

Леви-Строс, К. (1998). Увод у дело Марсела Моса. У Мос, М. *Социологија и антропологија I*, Београд: XX век. стр. 11–58.

Лич, Е. (1983). *Култура и комуникација.* Београд: Просвета.

Лома, А. (2004). Димом у небо. Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама са посебним осврtом на паганске Словене. *Кодови словенских култура* (9). Београд: Клио. стр. 7–64.

Лукман, Т. (1994). Секуларизациони модерни мит. У Ђорђевић, Д., (ур.), *Повратак светог?* Ниш: Градина. стр. 86–89.

Макарије Велики. (2009). Будући живот. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 112–141.

Максимовић, Б. (1974, а). Урбанистички развој од 1830. до 1914. (ур. Васа Чубриловић) *Историја Београда 2*. Београд: Просвета. стр. 299–334.

Максимовић, Б. (1974, б). Урбанистички развитак Београда између два рата. (ур. Васа Чубриловић) *Историја Београда 3*. Београд: Просвета. стр. 163–171.

Малиновски, Б. (1971). *Магија, наука и религија*. Београд: Просвета.

Мандрас, Х. (1986). *Сељачка друштва*. Загреб: Глобус.

Марић, Ј. (2001). *Клиничка психијатрија*. Београд: Меграф.

Марковић, П. (2011). Ново гробље: Културолошки одраз наше историје и културе. Брдар, М. (ур.) *Ново гробље у Београду – отворено сведочанство историје.* Београд: ЈКП „Погребне услуге“. стр. 11–14.

Марковић, П., Стојановић, Д., Ристовић, М., Перишић, М., Јовановић, М. (2003). Рађање престонице. У Јовановић, М. и др. (прир.), *Живети у Београду 1 (1837–1841)*. Београд: Историјски архив Београда. стр. 11–29.

Марковић, П., Стојановић, Д., Ристовић, М., Перишић, М., Јовановић, М. (2005). Ка слободној престоници. У Ристовић, М. и др. (прир.), *Живети у Београду 3 (1851–1867)*. Београд: Историјски архив Београда. стр. 7–24.

Мертон, Р. К. (1998). *О теоријској социологији*. Београд: Плато.

Милићевић, Ђ. М. (1894). *Живот Срба сељака.* Државна штампарија Краљевине Србије.

Милорадовић, Г., Стојановић, Д., Ристовић, М., Перишић, М., Јовановић, М. (2006). Време полета и разочарања. У Ристовић, М. и др. (прир.), *Живети у Београду 4 (1868–1878)*. Београд: Историјски архив Београда. стр. 7–30.

Милорадовић, Г., Стојановић, Д., Ристовић, М., Перишић, М., Јовановић, М. (2008). Ход у месту: пола века ломова и дисконтинуитета. У Ристовић, М. и др. (прир.), *Живети у Београду 6 (1890–1940)*. Београд: Историјски архив Београда. стр. 7–27.

Милошевић, М. (1977). Дечаштво у Молеровој улици. У Ђоковић, М. (ур.), *Београд у сећањима.* Београд: Српска књижевна задруга. стр. 151–186.

Миљковић Катић, Б. (2017). Српска гробља и промене у простору. *Култура,* 154. 247–260.

Миндољевић Дракулић, А., Келеува С. (2016). Психолошки аспекти искуства клиничке смрти. *Социјална психијатрија,* 44(3), 208–218.

Морен, Е. (1981). *Човек и смрт.* Београд: БИГЗ.

Мос, М. (1982). *Социологија и антопологија I*, Београд: XX век.

Мршић Фелбар, И. (2021). Јесмо ли слободни умријети? *Филозофска истраживања,* 41(1). 135–150.

Nešporova, O. (2023). A century of funeral change in burial practices: From church burial to cremation without a ceremony. *Česky lid* 100(2), 183–204.

Николић, Д. (2002). Обреди животног циклуса Срба избеглих из Хрватске. *Обичаји животног циклуса у градској средини* ЕИ САНУ. 48, 95–102.

Нишкановић, М. (2002). *Читуље и памћење предака: Обичаји животног циклуса у градској средини.* Београд: Етнографски институт САНУ. стр. 355–362.

Нушић, Б. (2022). *Кафане*. Београд: Центар за истраживање дигиталне културе.

Павићевић, А. (2007). Последња тајна. Милан Ристовић (прир.). *Приватни живот код Срба у двадесетом веку.* Београд: Клио. стр. 912–921.

Павићевић, А. (2011). *Време (без) смрти*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Pavićević, A. (2015). *From Mystery to Spectacle - Essays on Death in Serbia from the 19th-21st Century.* Belgrade: Serbian academy of Sciences and arts, Institute of Ethnography.

Павићевић, А. (2016). *Пламена тела: Спаљивање мртвих у Србији од паганског ритуала до модерне кремације*. Београд: Етнографски институт САНУ - Клио.

Pavićević, A. (2021). *Funerary Practices in Serbia*. Bingley: Emerald Publishing.

Павићевић, В. (1988). *Социологија религије*. Београд: БИГЗ.

Павле, патријарх српски. (2002). *Да нам буду јаснија нека питања наше вере.* Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.

Петровић, П.Ж. (1970). Кађење. У Кулишић, Ш, Петровић, П.Ж., Пантелић, Н. *Српски митолошки речник.* Београд: Нолит. стр. 163.

Плеснер, Х. (1981). *Ступњеви органског и човјек.* Сарајево: Веселин Маслеша.

Политика. (1927, 6. новембар). Митровданске задушнице. *Политика*. стр. 8. Преузето са nb.rs.

Политика. (1932, 6. новембар). Митровданске задушнице. *Политика*. стр. 7. Преузето са nb.rs.

Поповић, Ј. (2003). *Догматика православне цркве I.* Ваљево: Манастир Ћелије, Задужбина „Свети Јован Златоуст“.

Поповић, Ј. (2004). *Догматика православне цркве III.* Ваљево: Манастир Ћелије, Задужбина „Свети Јован Златоуст“.

Поповић, Ј. (1972). *Житија светих за јануар*. Ваљево: Манастир Св. Ћелије.

Поповић, Ј. (1973). *Житија светих за март*. Ваљево: Манастир Св. Ћелије.

Поповић, Ј. (прев.) (1993). *Велики требник.* Призрен: Епархија рашко-призренска.

Поповић, М., Тимотијевић, М. и Ристовић, М. (2023). *Историја приватног живота у Срба*. Београд: Клио.

Поповић, С. (1950). *Путовање по Новој Србији*, Београд: Српска књижевна задруга.

Правда. (1927, 6. новембар). Задушнице у Београду. *Правда*. стр. 3. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1930, 23. фебруар). Задушнице у Београду. *Правда*. стр. 3. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1932, 10. март). Задушнице у Београду. *Правда*. стр. 13. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1932, 6. новембар). Задушнице у Београду. *Правда*. стр. 19. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1933, 5. новембар). Задушнице. *Правда*. стр. 9. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1934, 11. фебруар). Задушнице у Београду. *Правда*. стр. 10. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1934, 15. фебруар). Прилози. *Правда*. стр. 18. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1936, 8. новембар). Митровданске задушнице на Новом гробљу. *Правда*. стр. 3. Преузето са pretraziva.rs.

Правда. (1938, 3. новембар). Дневне вести. *Правда*. стр. 17. Преузето са pretraziva.rs.

Прошић Дворнић, М. (1982). Погребни ритуал у светлу обреда прелаза. *Етнолошки преглед*, (18). 41–51.

Прошић Дворнић, М. (2006). *Одевање у Београду*. Београд: Стубови културе.

Радисављевић Ћипаризовић, Д. (2004). *Религија и свакодневни живот: везаност за религију и цркву у Србији крајем деведесетих* [Магистарски рад]. Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Радић, Р. (2003). Верска елита и модернизација: тешкоће проналажења одговора. У Перовић, Л. (ур.), *Србија у модернизацијским процесима 19. и 20. века: улога елита.* Београд: Институт за новију историју Србије. стр. 153–189.

Радић, Р. (2007). Српско друштво у XX веку између две вере: приватно и јавно. У Ристовић М. (прир.), *Приватни живот код Срба у XX веку*. Београд: Клио. стр. 635–686.

Радић, Р. (2009). *Народна веровања, религија и спиритизам у српском друштву 19. и првој половини 20. века*. Београд: ИНИС.

Радовановић, М. (1974). Демографски односи 1815–1914. године, (ур. Васа Чубриловић) *Историја Београда 2*. Београд: Просвета. стр. 267–298.

Рајковић, З. (1976). Спомен-обележја жртвама прометних несрећа. *Народна умјетност*, (13), 27–52.

Ранковић, З. и Лазић, М. (прир.) (2010). *Уредбе и прописи Митрополије Београдске 1857–1876*. Пожаревац: Епархија Браничевска.

Радуловић, Л. (2007). *Окултизам овде и сада.* Београд: Српски генеалошки центар.

Радуловић, Л. (2012). *Религија овде и сада.* Београд: Српски генеалошки центар.

Rebay-Salisbury, K. (2012). Inhumation and cremation: How burial practices are linked to beliefs. in M.L.S. Sørensen and K. Rebay-Salisbury (Eds.) *Embodied Knowledge: Historical perspectives on technology and belief*. Oxford: Oxbow. pp. 15-26.

Римски мисал – опћа уредба. (2004). Загреб: Кршћанска садашњост.

Ристовић, М. и др. (прир.). (2005). *Живети у Београду 3 (1851-1867)*. Београд: Историјски архив Београда.

Ристовић, М. и др. (прир.). (2007). *Живети у Београду 5 (1879-1889)*. Београд: Историјски архив Београда.

Роде, Е. (1991). *Psyche – култ душе и вера у бесмртност код Грка*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Роуз, С. (2011). „Противречности“ у првославној литератури о стању душе после смрти. У Никчевић, В. (прир.), *Између живота и смрти*. Будва: Манастир Подмаине. стр. 301–328.

Секулић, Н. (2007). Ритуал. У Мимица, А. и Богдановић М. (ур.), *Социолошки речник.* Београд: Завод за уџбенике. стр. 497–498.

Симић, С. (2005). Религијска култура традиционалних православних верника. *Теме*, (1-2). 55–76.

Синани, Д. (2010). *Народна религија*. Београд: Српски генеалошки центар.

Синани, Д. (2013). *Демони и ритуали.* Београд: Универзитет у Београду, Филозофски факултет.

Слијепчевић, Ђ. (2018). Историја Српске православне цркве, књига 2. Београд: Catena mundi.

Sorensen, T. F., Bille, M (2008). Flames of transformation: the role of fire in cremation practices, *World Archaeology,* 40 (2), 253-267.

Sorensen, T. F. (2009). The presence of the dead: Cemeteries, cremation and the staging of non-place. *Journal of Social Archaeology,* 9 (1), 110-135.

Спасић, Ивана (2020). Информативно и перформативно у полуструктурисаном интервјуу: пример студије територијалног капитала у Србији. *Социологија. LXII (1)*, 83-104.

Spiegeleer, C. De (2018). Introduction: Secularisation, anticlericalism and funerary culture in late modern Europe. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 95 (4), 833-847.

Стојановић, Д. (1980). *Градска ношња у Србији током XIX и почетком XX века*. Београд: Музеј примењене уметности.

Стојановић, Д. (2009). *Калдрма и асфалт*. Београд: Удружење за друштвену историју.

Стојанчевић, В. (1974, а). Етнички састав становништва 1815-1830. године. (ур. Васа Чубриловић) *Историја Београда 2*. Београд: Просвета. стр. 513–524.

Стојанчевић, В. (1974, б). Етнички односи 1830-1867. (ур. Васа Чубриловић) *Историја Београда 2*. Београд: Просвета. стр. 525–531.

Turner, V. (1969). *The ritualm process: Structure and anti-structure.* London: Routledge and Paul.

Теофан Затворник. (2009). Помен умрлих. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 160–161.

Thiel, M. J. (2008). *Les rites autour du mourir.* Strasbourg: Presses Universitaires.

Тимотијевић, М. (2006). *Рађање модерне приватности: приватни живот Срба у Хабзбуршкој монархији од краја 17. до почетка 19. века.* Београд: Клио.

Тихомиров, Е. (2009). Приказ последњег суда - митарства. У Србуљ, Ј. (прир.), *Господ није створио смрт*. Београд: Образ светачки. стр. 170–182.

Ткалац Верчић, А., Синчић Ћорић, Д. и Полошки Вокић, Н. (2013). *Приручник за методологију истраживачког рада у друштвеним истраживањима*. Загреб: МЕП.

Тома, Л. В. (1980). *Антропологија смрти I и II*. Београд: Просвета.

Тодоровић, И. (2018). Резултати савремених истраживања народне религије – општи пресек. *Гласник Етнографског института САНУ*, LVI(1), 53–70.

Трбојевић, Д. (2011). Крајпуташи у урбаним срединама. *Гласник Етнографског музеја,* (75), 131–150.

Туралија, Д. (2024). Чистилиште у Библији. *Diacovensia*. 32(2), 357–373.

Турен, А. (2012). *Критика модерности.* Загреб: Политичка култура; Подгорица: ЦИД.

Ћурчић, Н. (1991). *Концепт смрти и посмртног живота и његова трансформација у савременом селу* [Магистарски рад]. Универзитет у Београду: Филозофски факултет.

Финк, Е. (1984). *Основни феномени људског постојања.* Београд: Нолит.

Флере, С. (1994). Десекуларизација у источној Европи. У Ђорђевић, Д. (ур.), *Повратак светог?* Ниш: Градина. стр. 204–208.

Фотић, А. (2005). Између закона и његове примене. У Фотић, А. (прир.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*. Београд: Клио. стр. 27–71.

Фројд, С. (1994). *Ја и оно.* Нови Сад: Светови.

Фројд, С. (2001). *Ми и смрт*. Београд: Народна књига.

Хајдегер, М. (1985). *Битак и вријеме.* Загреб; Напријед.

Håland, E. J. (2014). Death, emotion, gender and identity in Greece. *Mediterranean Review,* 7(2), 1-52.

Хамилтон, М. (2003). *Социологија религије*. Београд: Клио.

Hanus, M. (2008). Enjeux etiques de la cremation. *Les rites autour du mourir.* Strasbourg: Presses Universitaires.

Holstein, J, A. & Gubrium, J. F. (2004). The active interview. In Silverman, D. (Eds.), *Qualitative research: Theory, method and practice.* London: Sage Publications. pp. 140–161.

Храм Светог Саве. (n.d.). *Молитве за упокојене*. Преузето 10. август 2025, са https://hramsvetogsave.rs/molitve/molitve-za-upokojene/

Hulin, M. (1989). *Скривено лице времена.* Загреб: Напријед.

Чајкановић, В. (1994). *Стара српска религија и митологија*. Београд: БИГЗ.

Чалић, М. Ж. (2004). *Социјална историја Србије 1815-1841*. Београд: Клио.

Chan, Y. W. (2016). Where to die? Death management and the politics of death space in Hong Kong. In M. Dickhardt, & A. Lauser (Eds.), *Religion, place and modernity: Spatial*

Articulations in Southeast Asia and East Asia. (Social Sciences in Asia). Brill Academic Publishers: Vol. 40, pp. 312-342.

Чанен, О. (1994). Секуларизациона парадигма: систематизација. У Ђорђевић, Д. (ур.), *Повратак светог?* Ниш: Градина. стр. 29–44.

Chatzinikolaou F. et al. (2018). Cremation in Greece nowadays. The legal framework. References to the past. *Romanian Journal of Legal Medicine*. 26(3). 329-332.

Четвериков, С. (2011). Наш се живот не завршава земним постојањем. У Никчевић, В. (прир.), *Између живота и смрти*. Будва: Манастир Подмаине. стр. 5–15.

Чоловић, И. (1984). Значења новинских тужбалица. *Етнолошке свеске*, (5), 49–56.

Шиметин Шегвић Ф. (2015): Култура смрти у Загребу: Друштво пријатеља за подизање крематорија Пламен. *Хисторијски зборник.* 68(2), 297-322.

Шушњић, Ђ. (1998). *Религија I - II*. Београд: Чигоја штампа.

Прилог: Подсетник за вођење интервјуа са основном групом испитаника

Веровање у бесмртност душе

- Верујете ли да постоји душа? На који начин она наставља постојање после смрти?
- Како замишљате "други свет" и живот душа у њему?
- Да ли верујете у суђење након смрти, како га замишљате?
- Да ли дела током живота на неки начин могу утицати на статус душе после смрти? Какво поступање током живота је пожељно?
- Верујете ли у постојање раја и пакла?
- Верујете ли у васкрсење мртвих, кад ће се оно догодити? Каква је ваша представа судњег дана, на који начин и када ће се он десити, шта ће бити његове последице?
- Шта мислите о реинкарнацији? Како се она и коме дешава, утичу ли дела током живота на могућност реинкарнације, да ли низ реинкарнација има крај?
- Каква је могућност утицаја "света живих" на "свет мртвих"? Верујете ли у могућност ступања живих у контакт са душама мртвих? На који начин је то могуће? На који начин поступци живих могу утицати на однос мртвих према њима?
- Да ли сте одувек веровали у оно у шта верујете данас? Које животно искуство вас је подстакло да промените однос према неком од ових важних питања? Каква су ваша запажања о сличним променама у породици?

Претпогребне радње и погреб

- Какав значај за умирућег имају причест, исповест, разговор са свештеником? Да ли се поштовањем ових радњи на неки начин олакшава умирање?
- Да ли на судбину душе утичу радње који се спроводе пре погреба (прописно опремање, пламен свеће док је непокопан, покривање огледала у кући...). Да ли неке од ових радњи имају значај за живе и какав? Шта би било последица изостанка или неуобичајеног извршавања неких од ових поступака? Ко је најпогоднији за обављање претпогребних радњи?
- Које значење имају радње које се извршавају у капели непосредно пре погреба – паљење свеће, полагање цвећа, крштење у капели и испред ње...?

- У чему је смисао крста приликом погреба?
- Како гледате на учешће свештеника у погребном обреду? Може ли изостанак опела имати неке последице? По кога? Од кога или чега?
- Треба ли омогућити опело за самоубице?
- У чему је значај радњи као што су бацање грумена земље и ломљење посуде приликом укопа, прања руку након погреба? Да ли поштујете праксу повратка са гробља другим путем у односу на онај којим сте дошли? Какве су последице изостанка неке од ових радњи?
- Шта мислите о опроштајном говору?
- Зашто се организује ручак након сахране, постоје ли, за ту прилику, прописана јела и може ли бити последица ако се то не испоштује, шта може бити последица одсуства обеда? Јесте ли приметили да се оставља празно место за покојника, јело и прибор за јело? Зашто?
- Да ли би нешто током погреба требало да се организује другачије?

Годишњи циклус и помени након годишњег циклуса

- Зашто се приређују периодични помени? Какав утицај на статус душе после смрти има њихово спровођење, односно неспровођење? Ко у њима треба да учествује? Уколико постоји могућност казне од кога се она може очекивати?
- Зашто ожалошћени носе црнину или неку другу ознаку која говори да им је неко близак у скорије време умро, да ли је црнина обавезна? Колики је период ношења црнине и за који ниво сродства?
- Како ожалошћени треба да се понашају у периоду жалости?
- Може ли имати последица избегавање ношења црнине или понашање које није у складу са обичајима?
- Како се треба односити према онима који црнину носе?
- Када треба подићи споменик и зашто, у чему је значај подизања споменика?
- Које је ваше мишљење о постављању спомен-обележја на местима страдања у саобраћају или на други начин?
- Коме се приређују задушни помени? Зашто се приређују, шта је њихов садржај? Колико их се годишње организује, може ли се неки изоставити, да ли то може имати неке последице? Ко у њима треба да учествује?
- Који је смисао изношења хране на гробље?

- Посећујете ли гробна места мимо периодичних и задушних помена, шта радите у тим приликама?
- Постоји ли нека алтернатива овим поменима која је за вас значајна? Треба ли на неки начин обележавати важне датуме из живота покојника?
- Шта би од ових обичаја могло да се организује другачије? Које радње би требало практиковати а да то тренутно није случај? Да ли се данашњи обичаји разликују од оних у ближој прошлости?

Кремација

- Одобравате ли кремацију? Који разлози вас опредељују за кремацију или против ње?
- До које мере сте упознати са начином на који се кремација организује?
- Ко треба да присуствује испраћају за кремацију, а ко кремацији?
- Треба ли кремиранима омогућити опело? Зашто? Треба ли кремиранима приређивати помене какви се приређују сахрањенима? Имате ли лично искуство те врсте?
- Има ли кремирање тела последица по судбину душе после смрти?
- Онемогућава ли кремација могућност васкрсења?
- Какво поступање са пепелом покојника је примерено? Чему дајете предност – колумбаријуму, розаријуму или врту сећања? Зашто?
- Постоји ли неки други пожељан начин чувања успомене на кремиране осим помена на гробљу?
- Која радње у вези са кремацијом би требало другачије организовати?

Инхерентна религијска пракса посвећена мртвима

- Идете ли на литургију? Коме приликом литургије (проскомидије) у цркви посвећујете молитве? Колико често то радите?
- Да ли се молите? Да ли се молите за неког од мртвих? Колико често?
- Верујете ли да молитва може имати утицај на статус душа мртвих?
- Може ли молитва посвећена мртвима или њен изостанак имати утицај на судбину живих?
- Коме палите свеће приликом одласка у цркву или у некој другој прилици. Зашто то радите, о чему размишљате у тим тренуцима? Да ли то има утицај на живе или мртве?

Биографија аутора

Драшко Живковић рођен је 23. септембра 1976. године у Фочи. Основне студије филозофије на Филозофском факултету Универзитета Црне Горе уписао је 1998, а завршио 2003. одбранивши дипломски рад „Проблем нихилизма у Ничеовој филозофији“. Магистарске студије антропологије започео је 2004, а окончао 2012. на Филозофском факултету Универзитета у Београду, након одбране рада под насловом „Рецепција смрти у модерном друштву“. Докторске академске студије социологије уписао је 2017 године. Од 1997. запослен је на различитим дужностима у Министарству одбране и Војсци Србије, а од 2023. ангажован је у Катедри друштвених наука Војне академије Универзитета одбране. Уже области научног интересовања и истраживања аутора обухватају антропологију смрти, социологију религије, социо-историјску анализу споменичког наслеђа и социологију војне организације у Србији. Аутор је и коаутор више научних радова, као и учесник више научних конференција.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Драшко Живковић

Број индекса 1С17-3

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Однос православних верника према смрти у савременој Србији

- истраживање на примеру Београда

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 21.10.2026.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Драшко Живковић

Број индекса 1С17-3

Студијски програм Социологија

Наслов рада Однос православних верника према смрти у савременој Србији - истраживање на примеру Београда

Ментор проф. др Нада Секулић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 21.10.2026.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић" да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Однос православних верника према смрти у савременој Србији - истраживање на примеру Београда

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 21.10.2026.

1. **Ауторство**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.