

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ, Београд
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Жива дела мртвих тела¹

Смрт и религија нације у Србији 19. века

Познато је, и у научној литератури мање-више елаборирано да је повратак религији на подручју бивше СФРЈ ишао руку под руку са стварањем нових националних држава и успостављањем нових/стarih етничких граница и идентитета. Због тога је логично што се ова појава често квалификује као религија нације и национализма. Међутим, из ове квалификације често изостаје увид у чињеницу да је повратак религији значио и повећање интересовања за религијска учења и знања, те масовније учествовање у црквеним обредима. Иако је извесно да од високог процента оних који су се на последњем попису идентификовали као православни Срби сасвим мали део одлази на *активне вернике*, евидентна обнова унутрашњег, литургијског живота Цркве сугерише одређена питања и опрезност при етикетирању савремених облика религиозности и улоге Цркве у њиховом формирању. Историјске околности које доводе до појаве религије нације у Србији у 19. веку чине оправданом хипотезу да религија нације ни тада, а ни данас није изникла из крила Цркве, већ да се она појављује као државни/секуларни идеолошки пројекат, чије су везе са религијом сасвим нерелигијске природе. Да бих поткрепила ову тврдњу, покушаћу да установим и покажем шта се налазило у основама ове световне религије 19. века, те да одговорим на питање начина обликовања њених садржаја. Ово ћу учинити на основу анализе политичке употребе мртвих тела, тј. доношења посмртних остатака Вука Караџића из Беча у Београд и обнављања гроба Доситеја Обрадовића том приликом.

Кључне речи:

религија, нација,
смрт, Вук
Караџић, Доситеј
Обрадовић

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Историја људских веровања и религијских идеја недвосмислено сведочи о религијама као динамичним системима, на основу којих и кроз које људска друштва и појединци успостављају равнотежу између ограниченог времена личног постојања и вечности, и проналазе своје место у координатама физичке и метафизичке реалности. Овај динамизам се огледа првенствено у формирању нових облика религиозности и у развоју, ширењу или сужавању сфера и области у којима се и кроз које се религијско пројављује, и на које се односи. Будући да већина великих, институционалних религијских система своје право на располагање истином заснива на континуитету са учењима оснивача и утемељитеља, оно што подлеже променама јесте, осим поменутог, и врста односа према кључним догматима (дакле, начелно статичним и непроменљивим), који карактерише одређене епохе. Тако се, на пример, у оквирима хришћанске цивилизације начелно може пропатити развојна линија која спаја/одваја религијски занос и бескомпромисну веру првих хришћанских заједница, религиозност хришћана из времена легализације и институционализације хришћанства, те умножавање интерпретација религијских догмата које се интензивира Расколом из 1054, а затим радикализује појавом Реформације. Током читавог овог периода мењали су се положај и улога религије и религијских институција у животу друштва, али и унутаррелигијски однос према сакраменту. Овај процес се најдиректније одражавао кроз развој обредне праксе, који је, с једне стране, био последица догматско-канонских усаглашавања, док је с друге био рефлексција живих интерпретација, условљених духом различитих епоха (Velkowska 2002; Worthly 2002; Поповић 2010). У једној од мојих претходних студија посвећених овој проблематици покушала сам да покажем да је један од кључних феномена кроз који се може пратити овај вишеслојни процес – развој хришћанског погребног ритуала, који показује промене односа према смрти, која се, у виду иницијалног хришћанског догмата, сматра залогом и предусловом васкрсења (Павићевић 2011, 210 и даље). Од учења о заједници живих и мртвих у Цркви, преко одвајања погребња од евхаристије и трансформисања у приватни чин, па до савремене ситуације описане у једном тексту Ернста Бернца,² промене односа према феномену смрти сведоче и о спољашњој и о унутрашњој десакрализацији хришћанске културе и религије.

Свакако, једном од најзначајних прекретница у позицији религије у животу друштва сматра се почетак модерног доба. Индустријске, социјалне, политичке револуције, идеје просветитељства, научна и медицинска открића условили су дубинску промену друштвених и културних односа, која би била готово незамислива без промене у начину интерпретације света. Ова прекретница се данас најчешће означава појмом секуларизације, који се

² У том тексту он објашњава како је „чак и у црквеној догматици учење о последњим стварима постало додатак уџбеницима догматике и његов се садржај ретко више и предаје у теолошкој настави, а веровање у ускрснуће постало је само традиционална арабеска проповеди при сахрањивању, за коју неки напредни свештеник скоро већ верује да може да одустане од ње“ (Бернц 1998, 52).

дефинише као „сложен друштвено-историјски процес којим религијско мишљење, пракса и установе губе друштвени значај, односно, којим се друштво, култура и људи одлобађају религијског утицаја“ (Ђорђевић 2003, 379).

У тренутку када је *откривена*, секуларизација је у социологији посматрана као неповратни процес друштвених промена и духовног преображаја, који доноси „једно све рационалније стање духа“ (Ђорђевић 1995, 15). Прве утицајније теорије секуларизације настале су половином 20. века (Бергер 2008, 12), дакле – у времену *великих обећања* и очекивања, подстакнутих убрзаним технолошким напретком, а још више – убрзаним освајањем различитих врста слобода: политичких, друштвених, сексуалних, родних... Време њиховог настанка можда објашњава то што су први *секуларисти* превидели значајне историјске чињенице, које су умногоме оспоравале могућност потпуног раскида са религијом. Наиме, истовремено са слабљењем класичних, институционалних религија дошло је до бујања тзв. световних религија, које су, користећи *класичну* религијску реторику, успостављале своја *божанства* и начине њиховог обожавања. Појава световних религија није значила нестанак *светог*, већ на првом месту промену његовог садржаја. Њега је, пак, од претходне концепције посебно одвајала чињеница да су предмети обожавања, као и обећања вернима припадали искључиво историјском, а не и есхатолошком времену.

Као једну од најутицајнијих и по последицама најделокосежнијих световних религија треба издвојити тзв. религију нације, која свој *успех* и распрострањеност дугује управо чињеници да се у њеним основама налазило поистовећивање етничке и конфесионалне припадности (Тојнби 1998: 34). Ова веза је омогућавала да се – уз мало реторичке и политичке умешности – особине *светог* пренесу на само тело нације, те да жртва за њено добро постане неопходан услов *вечног живота*.

Познато је да се реактуелизација религије, која се у светским размерама почела дешавати осамдесетих година 20. века, у различитим деловима света манифестовала на различите начине – од повећаног интересовања за источњачке култове и алтернативне облике религиозности до обнављања *традиционалне* везаности за велике религијске системе и цркве. Такође је познато и у научној литератури мање-више елаборирано да је повратак религији на подручју бивше СФРЈ ишао руку под руку са стварањем нових националних држава и успостављањем нових/стarih етничких граница и идентитета. Због тога је логично то што се ова појава често квалификује управо као религија нације и национализма. Међутим, из ове квалификације често изостаје увид у чињеницу да је повратак религији значајно и повећање интересовања за религијска учења и знања, те масовније учествовање у црквеним обредима. Иако је извесно да од високог процента оних који су се на последњем попису идентификовали као православни Срби сасвим мали део

одлази на *активне вернике*,³ евидентна обнова унутрашњег, литургијског живота Цркве сугерише одређена питања и опрезност при етикетирању савремених облика религиозности и улоге Цркве у њиховом формирању. Обнова/контруисање конфесионално-етничког идентитета и повратак активном православном вероисповедању биле су (и то су још увек) паралелне и – у јавном животу српског друштва – често међусобно повезане појаве. Религија национализма са својим погубним последицама, појављује се, међутим, као нежељено чедо ових преплитања а, још више од тога, и као последица амбивалентних историјских токова: с једне стране, као последица процеса успостављања вештачког односа јединства између цркве и секуларне државе, а са друге, као последица подељености унутар Српске православне цркве. И један и други извор проблема датирају од времена рађања модерне српске државе – времена у коме се овај однос успоставља реалним смањењем и политичких и друштвених ингеренција цркве, и времена у коме се, СПЦ, током претходног периода значајно ослабљена, суочава са вишеструким *искушењима* – од немогућности усаглашавања различитих теолошко-интелектуално-културолошких традиција, преко проблема малобројног и слабообразованог клера, па до изазова и нужности модернизације (Слијепчевић 1991). Због читавог овог сплета околности делује оправдано тврдња коју ћу овде покушати и да разложим (ако не и да докажем): религија нације није изникла из крила цркве, већ се она појављује као државни, тј. секуларни идеолошки пројекат, чије су везе са религијом сасвим нерелигијске природе. Иако ово можда звучи као ноторна чињеница, мислим да би критичка анализа овог феномена могла да допринесе темељнијем и адекватнијем приступу проучавању процеса реактуелизације религије у Србији на крају 20. века. Да бих поткрепила своју хипотезу, покушаћу да установим и покажем шта се налазило у основама религије нације 19. века, те да одговорим на питање начина обликовања њених садржаја.

Оно што је за нас овде посебно битно јесте чињеница да су световне религије, а посебно религија нације или национализам, у великој мери почивали на опиту смрти, који представља основно питање и догађај у односу на који се формира централни корпус (хришћанских) религијских уверења и понашања. Смрт се, као и много пута пре тога, показала као феномен са највећим сакралним капиталом, препознатљивим свима и сваком, без обзира на степен и вид религиозности. Управо су гробови, гробља, споменици и меморијали постали светилишта нове религије (Цвитковић 2003, 398) – светилишта која су обећавала вечни живот, али са *ове* стране реалности – вечни живот сећања, успомена, идеја, земаљске славе и захвалности потомака (Тимотијевић 2004; Павићевић 2008). Сакрални календар ове религије подразумевао је периодично обележавање датума битака, погибија и ратних победа, чиме је формирано свето време нације, незамисливо без прошлости, која је недвосмислено одређивала и осмишљавала садашњост.

³ Под *активним верницима* подразумевам оне који редовно учествују у црквеним богослужењима и светим тајнама.

У Србији 19. века долази до зачетка споменичке културе, а процес обнављања државности и стварања нове државе праћен је и ритуалима везаним за установљивање сакралних места у световном простору, као и ритуалима везаним за манипулацију мртвим телима. Наиме, ископавање, доношење, проношење и поновно сахрањивање значајних личности (српске) историје били су ритуали познати још од раније (Д. Поповић 2006, 240; Милеуснић 1989; Verdegy 1999.). Оно што се појављује као специфичност овог историјског тренутка јесте чињеница да се тада значајно мења садржај националног пантеона. Од 19. века у њему се више не налазе само личности везане за српску црквену и политичку историју, већ, чак и примарно, *великани* српске културе – просветитељи, писци, песници, уметници. Поред тога, овај век карактерише и установљивање посебних меморијала и гробних места изван простора цркава и манастира, за које су обрасци колективног сећања до тада били везани. Тако се током 19. века осмишљава први званични меморијал ове врсте – Меморијал ослободиоцима Београда из Првог српског устанка, подиже се први фигурални споменик – споменик кнезу Михајлу, врши се пренос посмртних остатака песника Бранка Радичевића, који је умро у Бечу 1853. године, а пренет и сахрањен на Стражилову 1883. године, као и пренос тела Вука Караџића, кога је смрт такође затекла у Бечу 1864. године, а који је пренет и сахрањен у порти Саборне цркве у Београду 1897. Обнавља се и гроб Доситеја Обрадовића 1897, приликом друге и коначне Вукове сахране, те подижу споменици Ђури Даничићу, Ђури Јакшићу и многим другим припадницима српске интелектуалне елите тога доба (Тимотијевић 2001, 188).

Иако сваки од ових догађаја заслужује посебну пажњу, задржаћемо се на детаљнијој анализи само два од наведених – на доношењу посмртних остатака Вука Караџића, *оца савремене српске писмености*, и обнављању гроба Доситеја Обрадовића, *великог српског просветитеља*.⁴

И Доситејев и Вуков живот били су у знаку борбе за национално буђење и препород. Увођење народног језика у књижевност, већа доступност образовања, те ослањање на европску научну традицију, били су заједнички имениоци њихових настојања. Са друге стране, између ове двојице интелектуалаца постојале су и знатне разлике. Наиме, док је Доситеј био присталица идеја европског просветитељства и рационализма, те велики критичар сваког *традиционализма* – почев од *примитивних* народних обичаја до црквеног *формализма* и *окошталих црквених догми*, мисао и делатност Вука Караџића одликовао је висок степен романтичарског односа према народном животу и његовим институцијама (Гавриловић 1898; Новаковић 1911). Осим тога, док је Доситеј још за живота уживао велики углед и чак био први министар просвете у устаничкој Србији 1805. године, Караџић је углавном био упућен на помоћ и разумевање пријатеља и истомишљеника, и имао је само повремену финансијску подршку од институција државе у настајању. Посмртна прича ових просветитеља била је, међутим, умногоме

⁴ Ови епитети су у курзиву зато што су то уобичајене ознаке које иду уз имена ова два прослављена српска интелектуалца.

обрнута у односу на претходну. Доситеј је умро 1811. године и сахрањен је уз стару митрополојску цркву у Београду. Његов гроб је обележен само скромним спомеником, а подаци о томе како је изгледала његова сахрана изостају из доступних извора. На основу овога се може стећи утисак да његов погреб није обележен као догађај од посебног, јавног значаја, што би се, међутим, могло објаснити двома битним ставкама везаним за време његовог упокојења и за његов живот. Наиме, животопис Доситеја Обрадовића био је у великој мери обележен чињеницом да је он извесно време свог живота провео у манастиру, у коме је, примивши монашки постриг, добио име Доситеј. Његово право име било је Димитрије, али му се он ни након напуштања манастира и одбацивања монашких завета није вратио. Име под којим је провео већи део свог живота и под којим се касније прославио било је, практично, његово монашко име. Познато је да је Обрадовић манастир напустио због неиспуњених очекивања која је имао у односу на монашки живот, и да је управо то искуство битно допринело његовом критичком односу према цркви (Радовић 1993, 247). Србија његовог времена још увек је располагала само одређеним прототипом светитеља, у који се овакво житије никако није уклапало. Осим тога, у тренутку када је умро, у Србији још увек није постојала јасна визија будуће државе, а још мање организоване институције које би могле да организују догађај вредан колективног памћења, каква би евентуално била Доситејева сахрана. Изгледа да ни након скоро тридесет година ситуација није била битно промењена. Године 1837, приликом обнове Саборне цркве у Београду, Доситејев велики пријатељ и издавач његових дела, књиговецац Григорије Возаревић, отворио је Доситејев гроб, сакупио његове кости, освештао их, ставио у платнену врећу и, заједно са боцом у којој је била порука о том чину, поново закопао (Никитовић, 1989, 22). Изгледа да ни овај догађај није био посебно обележен у јавном животу престонице тога доба. Значајнију посмртну славу Обрадовић *доживљава* тек 1897. године, и то у вези са доношењем посмртних остатака Вука Караџића из Беча.

Није у потпуности јасно од кога је потекла иницијатива за доношење Вуковог тела у Београд, али би, свакако, њена реализација била немогућа без подршке и учешћа државних институција Краљевине Србије и Српске православне цркве. Министарство просвете, Српска краљевска академија, Матица српска и сам краљ Александар налазили су се иза овог *пројекта*, који је несумњиво био важан стратешки потез у процесу уређења младе, самосталне српске краљевине (Гавриловић 1898, 6, 15). Иако Доситеј Обрадовић у црквеним круговима није био омиљена личност (Слијепчевић 1991: 79), приликом договора око организације преноса, на једном од састанака одбора који је за ово био задужен, одлучено је да се истом приликом обнови и његов гроб у порти Саборне цркве. Но, како је неко од чланова одбора сматрао да ће тиме Доситеј бити потцењен у односу на Вука, договорено је да се и за једног и за другог наруче камени саркофази и плоче у које ће бити урезани епитафи (Гавриловић 1898, 9, 10).

Пре него што ће ковчег са Карацићевим посмртним остацима бити испраћен из Беча, и то уз присуство представника аустријских државних власти, извршена је идентификација Вуковог тела. У ковчегу су откривени очувани фес са кићанком, чарапе и делови одела. Истовремено са Вуком, у домовину је требало да отпутују и посмртни остаци Јернеја Копитара, словеначког лингвисте и реформатора словеначког књижевног језика, што је претходно договорено у контактима Српске краљевске академије и Словенске матице у Љубљани. Овај заједнички пренос, као и заједнички црквени ритуал којим су из гробљанске цркве на Марковом гробљу у Бечу испраћена ова двојица колега, различитих вероисповести и националне припадности, имали су у основи пансловенску идеју и визију заједничке државе блиских народа. Овде треба споменути да је Копитарев панславизам често био усмерен против православне вере, а посебно против русофилства које је владало у Српској православној цркви, те је због тога био у сукобу са неким од најугледнијих личности српске црквене историје, као што је био, на пример, митрополит Стефан Стратимировић. Стратимировић је био неповерљив и према Вуковим реформама, јер је овај добијао велику подршку од стране Копитара (Слијепчевић 1991, 146). Заједнички пројекат постхумног прослављања ове двојице интелектуалаца одсликавао је, тако, првенствено ставове и потребе нових политичких власти у Србији, а мање суд који је о њима имала СПЦ.

Било како било, воз у коме је био ковчег са посмртним остацима Вука Карацића свечано је дочекиван у свим већим градовима кроз које је пролазио: Суботица, Нови Сад, Карловци, Земун. На свакој од ових станица у воз је улазио многобројан народ, који је желео да последњи пут целива овог новопрослављеног великана, а у неким местима је свечаност ове постпогребне поворке била увеличана хорским певањем, претежно духовних песама (Гавриловић 1897, 51, 52). Говори држани поводом Вуковог испраћаја и дочека углавном су почивали на величању његових заслуга на пољу просвете и народног језика, док су религијски термини вечности и *небеске* бесмртности поменути само у говору академика Стојана Новаковића, и то на гробу Јернеја Копитара, који је отворен у исто време када и Вуков. Величајући Копитарево дело и доводећи га у везу са делом Вука Карацића, Новаковић је говор завршио речима: „Онамо нека пођу и ови поштовани остаци, да у средини тога новог века судњи дан очекују“ (Исто, 44). Са друге стране, сам писац *Споменице о преносу праха Вука Стефановића Карацића*, гимназијски професор Андра Гавриловић, иначе члан одбора за организацију преноса, пореди овај догађај са доношењем у Србију моштију Светог Саве (Исто, 57).

Свечаном дочеку Вука Карацића на београдској железничкој станици, осим великог броја Београђана, присуствовали су и највиши представници Српске православне цркве, чланови краљевске владе, државни саветници, генерали и интелектуална елита. Многе организације, удружења и појединци дочекали су Вука са венцима од цвећа, а чланови хора Српске учитељске школе из Сомбора носили су тога дана црне траке, као знак жалости за овим

„неумрлим“ великаном.⁵ На путу од железничке станице до Саборне цркве, погребна поворка пролазила је кроз непрекинати шпалир Вукових поштовалаца, праћена свештенством, богословском омладином, војном музиком, певачким друштвима и црквеним звонима.

Сам погреб је обављен по правилима православне црквене службе, а над гробом су беседили архиепископ српски и митрополит београдски Михајло и министар просвете и црквених послова Андра Николић. Током полагања венаца на гроб, мешовити хор удружених певачких друштава „Обилић“ и „Станковић“ певао је, за ову прилику спремљену, песму Јована Јовановића Змаја, по композицији Јосифа Маринковића.

Ова друга Вукова сахрана одиграла се 30. септембра 1897. године. Доситејеве кости су освећене двадесетак дана пре тога, 12. септембра. Занимљиво је поменути да је, „о истом трошку“, 25. септембра исте године обновљен и гроб Ђуре Даничића, значајног српског филолога који је умро у Загребу 1882. године, те да је Даничић након десет дана донесен у Београд и сахрањен о државном трошку на Ташмајданском гробљу (Младеновић 1981: 12). Сам гроб Даничићев није отворан, али је значајно то да је до тада он био у врло лошем стању. Изгледа да је романтичарски занос националне обнове учинио и овај гроб значајним топосом колективног меморисања.

Свакако, Вуков и Доситејев саркофаг и данас се налазе у порти београдске Саборне цркве, један са леве, други са десне стране главног улаза. Формирање гроба Вука Караџића и обнова гроба Доситеја Обрадовића били су усмерени ка прослављању ових важних личности историје српске културе, али се може слободно рећи да је читав овај пројекат одликовала снажна политичко-стратешко-идеолошка позадина, те да је његова примарна функција била успостављање и представљање Србије као напредне, цивилизоване и модерне европске државе. Иако се одиграла по моделу преноса моштију светитеља, какви су, на пример, били преноси моштију светог Симеона и светог Саве, ове посмртне церемоније имале су, за разлику од првих сасвим ограничен дomet и дејство. На ово, у извесном смислу, упућује чињеница да – за разлику од гробова српских светитеља из крила црквене историје – гробови Вука и Доситеја већ одавно немају значајнију улогу у колективном меморисању ових прослављених српских интелектуалаца. Далеко већу улогу у томе имају њихови споменици, спомен-места и музеји, подигнути и основани знатно касније.⁶ Култови ових секуларних светитеља (уколико се овде уопште може говорити о култу) можда јесу успостављени посмртним ритуалима преношења и освећивања њихових земних остатака, али се чини да је њихов значај и утицај у животу народа

⁵ Ово је био епитет који је записан на ленти, на једном од венаца намењених Вуковом погребу (Гавриловић 1898, 230).

⁶ Најпре је у Београду подигнут споменик Доситеју Обрадовићу, 1911. године, затим Вуку Караџићу 1934, а Вуков и Доситејев музеј је основан 1949. (Тимотијевић 2001, 39). <http://sr.wikipedia.org>, упит: Споменик Вуку Караџићу и Вуков и Доситев музеј.

далеко мањи од оног који се везује за српске светитеље до епохе просветитељства.

Историјски тренутак у коме се одиграла описана церемонија био је сасвим комплексан – и за младу српску државу и за Српску православну цркву. Политички сукоби око идеолошког уређења државе одразили су се и на однос који су власти успостављале у односу на Цркву. Могућности њеног значајнијег утицаја на смер државне политике нису биле смањење само због нужности модернизације друштва, већ и због тога што је тадашња влада (влада кнеза Милана Обреновића) озбиљно инклинирала савезу са Аустроугарском. Настојање државе да озбиљно утиче на питања унутарцрквене организације и избора митрополита, а посебно Тајна конвенција коју је Милан Обреновић склопио са Аустроугарском, довели су до озбиљних сукоба владе и црквеног врха. Овај сукоб је чак резултирало свргавањем са митрополијског престола једног од најугледнијих и најзаслужнијих људи српске цркве тог времена, београдског митрополита Михајла, 1881. године (Слијепчевић 1991, 389).

Јасно је стога да је ритуал посмртног прослављања Вука и Доситеја био примарно државни пројекат, у коме је, међутим, Црква узела учешће из три основна разлога. Први и основни разлог због кога се ова церемонија није могла замислити без учешћа представника Цркве била је чињеница да се радило о манипулацији мртвим телима и идејама смрти и *вечног живота/славе*. У времену у коме се одиграо описани ритуал, догађај смрти је још увек био везан искључиво за религијско мишљење и понашање, те се стога Црква јавља као врста *професионалног сервиса*, чијим се услугама отварају *врата вечног живота*. Друго, јасно је да је Српска православна црква тога времена била практично једина институција са капиталом континуитета, угледа и симбола везаних за историју и народно-религијску традицију. Иако декларативно окренути ка модернизацији, успостављање темељних вредности и оријентација нове државе били су незамисливи без тог капитала. И на крају, иако није била ни иницијатор ни креатор ове церемоније, Црква је од ње *профитирала*, потврђујући својим учешћем своју друштвену улогу, чија је будућност већ тада почела да бива неизвесна.

Осим о комплексности историјских догађаја и њихових актера, читав склоп описаних околности сведочи о интензивирању процеса секуларизације и друштва и саме Цркве, који се најочигледније манифестовао у рађању нових облика религиозности. И рађање споменичке културе, поменуто раније у раду, и ритуали везани за смрт нових *хероја нације* почивали су на концепту смрти значајно другачијем од оног који проповеда хришћанска вера. Овај концепт је наговестио почетак одвајања феномена смрти из крила религије, чему је, вероватно без посебног плана и намере, допринела и сама Црква.

Овим је практично отворен пут раздвајању колективне и личне религиозности који је до данашњих дана ишао узлазном линијом и који је значајно, с једне стране, све већу друштвену маргинализацију значаја индивидуалне вере, те све интензивнију манипулацију групним идентитетима,

заснованим на различитим идеолошким конструкцијама везе између религије и нације.

Литература

- Berger, Piter. 2008. *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediteran.
- Бернц, Ернст. 1998. *Представе смрти у великим религијама*. Градац 124/125, 47–53. Београд.
- Velkovska, Elena. 2002. *Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources*. *Dumbarton Oaks Papers* 55, 21–51. Washington.
- Verdery, Katherine. 1999. *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Wortley, John. 2002. "Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine *Beneficial Tales*". У: *Dumbarton Oaks Papers* 55, 53–67. Washington.
- Гавриловић, Андра (прир.). 1898. *Споменица о преносу праха Вука Стевановића Караџића из Беча у Београд*. Београд.
- Đorđević, Dragoljub. 1995. „Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva. Razmatranja jednog sekulariste.“ *Religija i razvoj: 14–21*. Niš: Junir.
- Đorđević, Dragoljub. 2003. „Секуларизација.“ У: *Речнички извод из социологије религије*, Теме 3, 397–399. Ниш.
- Милеуснић, Слободан. 1989. *Свети Срби*. Крагујевац/Каленић.
- Младеновић, Александар. 1981/82. „Ђура Даничић (поводом стогодишњице смрти).“ *Ковчежић 18–19*, 7–25. Београд.
- Никитовић, Мирослав. 1989. „Три сахране Доситеја Обрадовића“, *Политика*, недеља 29. октобар.
- Новаковић, Стојан. 1911. „Доситеј Обрадовић и српска култура.“ у: *Споменица Доситеја Обрадовића: 5–37*. Београд.
- Павићевић, Александра. 2009. „Споменици и/или горобови. Сећање на смрт и декорација. У: Александра Павићевић (ур), *Спомен места, историја, сећања*. Зборник радова 26, 47–26. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без) смрти*. Посебна издања 71. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Поповић, Даница. 2006. *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Посебна издања 92. Београд: Балканолошки институт САНУ.

- Поповић, Никола. 2010. *Историјски развој заупокојених служби*. Дипломски рад П-833 на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.
- Радовић, Амфилохије. 1993. „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“. У: *Основи православног васпитања*, 247–274. Врњачка Бања.
- Слијепчевић, Ђоко. 1991. *Историја Српске православне цркве 2*. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2000/2001. *Хероизација песника Војислава Ј. Илића и подизање споменика на Калемегдану*. Годишњак града Београда XLVII–XLVIII, 187–211. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2001. *Херој пера као путник: типолошка генеза јавних националних споменика и Валдецова скулптура Доситеја Обрадовића*. Наслеђе III, 39–56. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2002. *Мит о националном хероју спаситељу и подизање споменика кнезу Михајлу М. Обреновићу*. Наслеђе IV, 45–78. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2004. *Меморијал ослободиоцима Београда 1806*. Наслеђе V: Београд.
- Тојнби, Арнолд. 1998. *Смрт у рату*. Градац 124/125, 32–35. Београд.
- Цвитковић, Иван. 2003. „Цивилна, лаичка или свјетовна религија.“ У: *Речнички извод из социологије религије*. Теме 3, 397–399. Ниш.