

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LIX (1)

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LIX (1)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LIX
No. 1

Editor in chief:
Dragana Radojičić

International editorial board:
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Gabriela Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova
Karl Kaser

Editorial board:
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Ljiljana Gavrilović,
Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei

The reviewers:
Vojislav Stanovčić, Milena Benovska, Biljana Sikimić, Marina Simić, Miroslava
Malešević, Mladena Prelić, Ivana Bašić, Dragana Rusalić, Valentina Pitulić, Sreten
Petrović, Fernando Diego Del Vecchio

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at
meeting of the Department of Social Sciences SASA, October 2011.

BELGRADE 2011

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LIX
свеска 1

Главни и одговорни уредник:
Драгана Радојичић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Габриела Килианова,
Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова,
Карл Касер

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Љиљана Гавриловић,
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи

Рецензентски тим:

Војислав Становчић, Милена Беновска, Биљана Сикимић, Марина Симић,
Мирослава Малешевић, Младена Прелић, Ивана Башић, Драгана Русалић,
Валентина Питулић, Сретен Петровић, Фернандо Диего Дел Векио

Секретар уредништва:
Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној октобра 2011.
године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2011.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Рецензент:
академик Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић
Маша Матијашевић
Љиљана Обренић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете и науке Републике Србије

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс);
Ulrich's Periodicals Directory.
The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access
Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242

Садржај Summary

Александра Павићевић, <i>Жива дела мртвих тела. Смрт и религија нације у Србији 19. века</i>	7
Aleksandra Pavicevic, <i>Living Acts of Dead Bodies. Death and Religion of the Nation in Serbia in 19th Century</i>	18
Мирјана Павловић, <i>Концептуализација, стратегије и реализација етничког/националног идентитета у историјском дискурсу</i>	29
Mirjana Pavlović, <i>Conceptualization, Strategies and Realization of National Ethnic/Identity in Historical Discourse</i>	39
Милеса Стефановић-Бановић, <i>Питање реформе црквеног календара: информисаност и ставови грађана Србије</i>	49
Milesa Stefanovic-Banovic, <i>The Issue of Reform of the Church Calendar: the Level of Information and Positions of Citizens of Serbia</i>	60
Ђурђина Шијаковић, <i>Обликовање бола: античка грчка тужбалица и њен терапеутски аспект</i>	71
Đurđina Šijaković, <i>Shaping the Pain: Ancient Greek Lament and its Therapeutic Aspect</i>	84
Гордана Благојевић, <i>Кинези баптисти: пример двоструке мањине у Србији данас</i>	97
Gordana Blagojević, <i>The Chinese Baptists: an Example of a Twofold Minority in Serbia Today</i>	106
Chiara Bonfiglioli, <i>Former East, Former West: Post-Socialist Nostalgia and Feminist Genealogies in Today's Europe</i>	115
Кјара Бонфиљоли, <i>Бивши Исток, бивши Запад: (пост)социјалистичка носталгија и феминистичке генеалогije у данашњој Европи</i>	127
Fernando Diego Del Vecchio, <i>Development of Management Skills for Professional Dessigners: an Answer to the Present Professional Crisis</i>	129
Фернандо Диего Дел Векио, <i>Унапређивање вештина менаџерства за професионалне дизајнере: одговор на актуелну кризу у професији</i>	140
Бранислав Пантовић, <i>Препознатљивост као добробит у глобализацији</i>	143
Branislav Pantović, <i>Recognition as Welfare in Globalization</i>	155

Библиографија
Bibliography

- Биљана Миленковић Вуковић, Сунчица Глишић, Јасна Чанковић,
Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору у
Гласнику Етнографског института САНУ – 50 књига 165

Научна критика и полемика
Discussion and Polemics

- Maria Hnaraki, *Serbian Dance Tradition* 239
- Ана Ђорђевић, Весна Трифуновић, *Изазови визуелне антропологије:*
историја Балкана у сликама 240
- Јелена Павличић, *Пластичне деведесете* 242
- Ljiljana Gavrilović, *Roast Chicken and Other Gypsy Stories* by Jelena
Čvorović 245

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 рефлексивна 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 додаток 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 најутцајнијих 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.
- Ђорђевић, Драголјуб. 1995. „Секларизација, религија и развој југословенског друштва. Разматрања једног секуларисте.“ *Religija i razvoj: 14–21*. Ниш: Ју-нир.
- Ђорђевић, Драголјуб. 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.

Aleksandra Pavićević

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Living acts of Dead Bodies¹

Death and Religion of the Nation in Serbia in 19th Century

It is widely known and has been more or less elaborated in scientific literature that return to religion in the area of former SFRY was conducted hand-in-hand with the development of the new national states and establishment of new/old ethnic borders and identities. This is why it is logical that this phenomenon is frequently qualified as the religion of the nation and nationalism. However, this qualification frequently lacks insight into the fact that return to religion also meant increased interest in religious teachings and dogmas, as well as greater attendance at Church rituals. Even though it is certain that, among the large percentage of those who declared themselves as Orthodox Serbs during the last Census, a very small number of them are actually *active believers*; thus, the evident restoration of the internal, liturgical life of the Church suggests certain issues and advises prudence in labeling modern forms of religiousness and the role of the Church in their development. Historical conditions which led to the phenomenon of religion of the nation in Serbia in 19 century justify the hypothesis that religion of the nation was not, and still is not, something to have sprouted out under the auspices of the Church, but that it has occurred as a state/secular ideological project, whose links to religion are of purely non-religious nature. In order to corroborate this statement, I will try to determine and show what was in the basis of this secular religion of 19 century, and answer the question relating to the manner in which its content was shaped. I will do this based on an analysis of political use of dead bodies, i.e. relocation of mortal remains of Vuk Karadžić from Vienna to Belgrade, and restoration of the grave of Dositej Obradović, which was performed on the same occasion.

Key words:

religion, nation,
death, Vuk
Karadžić, Dositej
Obradović

¹ This text is the result of the work on project no. 177028, financed by Serbian Ministry of Education and Science.

History of human belief and religious ideas unambiguously testifies about religions as dynamic systems, based on which and through which human societies and individuals establish balance between the limited time of personal existence and eternity, and look for their place in the coordinates of physical and meta-physical reality. This dynamism is reflected primarily in establishment of new forms of religiousness and development, spreading, or narrowing of spheres and areas in which and through which religion occurs and relates to. Having in mind that the most major important, institutional religious systems base their right to dispose of truth on continuity with teachings of the founders, what is susceptible to change, apart from the aforementioned relationship, is also the attitude towards key dogmatists (which are, by principle, static and unchangeable), characteristic for certain epochs. Thus, for instance, within Christian civilization, it is possible to generally follow the line of development, connecting/separating religious rapture and uncompromising belief of the first Christian communities, religiousness of Christians from the period of legalization and institutionalization of Christianity, and multiplication and interpretation of religious dogmatists which became intensified in the 1054 Schism to be further radicalized by the emergence of reformation. Throughout this period, the position and role of Church and religious institutions in the life of the society were changeable, but the same was with inter-religious relation with sacrament. This process was most directly reflected in the development of ritual practices, which, on the one hand, was a consequence of dogmatic-canonically adjustment, while, on the other, it was a reflection of living interpretations conditioned by spirits of different epochs (Velkovska 2002; Worthly 2002; Popović 2010.). In one of my previous studies dedicated to this issue, I intended to point out that one of the key phenomena for following this multiple process was development of Christian funerary ritual which indicated to a modified attitude towards death, which that is, in the shape of initial Christian dogma, believed to be a pledge and precondition for resurrection (Pavićević 2011, 210 etc.). From teachings about the communities of the living and the dead in the Church, via separation of funeral from the Eucharist and its transformation into a private act, to the modern situation depicted in a text by Ernst Bernz,² modifications in the attitude towards the phenomenon of death testify to about both external and internal de-sacralization of Christian culture and religion.

Certainly, the beginning of the modern age is believed to be one of the most important turning points in the position of religion in the life of the society. Industrial, social, and political revolutions, enlightenment ideas, scientific and medical discoveries caused a deep-rooted changes in social and cultural relations, which would almost be impossible to imagine without a change in the manner of interpretation interpreting of world. This turning point is nowadays most frequently referred to using the term of secularization, which is defined as “a complex socio-historic process, in which religious thinking, practices and institutions lose their social im-

² In this text, he explains that “even in Church dogmas, the teaching on the last rites became an appendix to dogma textbooks, and this content is nowadays hardly ever lectured in theological education, while the belief in resurrection became but a traditional ornament to the unreal sermon; some advanced priests almost believe they could give it up entirely.” (Bernz 1998, 52),

portance, i.e. in which the society, culture and people disentangle from religious influence” (Đorđević 2003, 379).

At the time of its *discovery*, secularization was observed in sociology as an irreversible process of social changes and spiritual transformation which brought about an “increasingly rational state of mind” (Đorđević 1995, 15). The first secularization theories of certain impact were developed in the first half of 20 century (Berger 2008, 12), thus, in the period of *great promises* and expectations, triggered by accelerated technological development, and even more by accelerated conquering of various kinds of freedom: political, social, sexual, gender-related, etc. The time of their emergence may explain the fact that the first *secularists* failed to perceive important historical facts, which largely contested the possibility of entire separation from religion. Namely, simulateneously with the weakening of classic, institutional religions, there occurred flourishing of so-called secular religions, which, using *classical* religious rhetoric, promoted their deities and manners of worship. The emergence of secular religions did not imply disappearance of the *sacred* but, primarily, change of its content. It was, in turn, separated from the earlier conception by the fact that the objects of worship, as well as promises to the faithful, belonged only to historical, but not eshatological time.

One of the most influential secular religions, and one with furthest-reaching effects, is the so-called religion of the nation, which owes its *success* and distribution to the fact that it was based on equation between ethnnc and confessional affiliation (Toynbee 1998, 34). This connection provided, using some rhetorical and political skills, that the properties of the *sacred* should be transferred to the very body of the nation, and that the sacrifice for its benefit become a necessary prerequisite for *eternal life*.

It is well-known that rekindling of interest in religion, which in global terms started to take place in the 1980s, was manifested in different manners in different parts of the world – starting with increased interest in Oriental cults and alternative forms of religiousness, to restoration of *traditional* connections with major religious systems and Churches. It is also well-known and elaborated to a greater or lesser extent in scientific literature that return to religion in the territory of former SFRY was performed hand-in-hand with development of the new national states, and establishment of *new/old* ethnic borders and identities. Thus, it is logical that this phenomenon is frequently qualified as the religion of the nation, and nationalism. However, this qualification frequently fails to provide an insight into the fact that return to religion also implied increased interest in religious teachings and dogmas, as well as increased attendance to Church rituals. Even though it is doubtless that there is a large number of these who declared themselves as Orthodox Serbs, only few of them are *active believers*;³ the evident restoration of the internal, liturgical life of the Church suggests new issues and advises prudence in labeling modern forms of religiousness and the role of the Church in their development.

³ By *active believers* I consider those who regularly attend church services and participate its sacraments.

Restoration/development of confessional and ethnic identity and return to active Orthodox religion were (and still are) simultaneous, and, in public life of the Serbian society, frequently interlinked phenomena. However, the religion of nationalism and its devastating consequences occurred as an unwanted child of this intertwining, and even more as a consequence of ambivalent historic trends: on the one hand, as a consequence of the process of development of an artificial unity between the Church and the secular state, and a consequence of divisions within Serbian Orthodox Church on the other. Both sources of problems date back to the period of establishment of the modern Serbian state – the period of time in which this relation was achieved through real diminishing of both political and social competences of the Church, and the time in which Serbian Orthodox Church, considerably weakened in the previous period, was faced with multiple *probations*, from the impossibility to adjust differing theological-intellectual-culturological traditions, via the issue of the innumerable and poorly educated clergy, to the challenges and necessity for modernization (Slijepčević 1991). Due to this force of circumstances, the claim which I will here try to analyze (if not prove), that religion of the nation did not sprout out of the auspices of the Church, but that it emerged as a state, i.e. secular phenomenon, whose connections to religion are of entirely non-religious nature, seems justified. Even though this may sound as a well-known fact, I believe that a critical analysis of this phenomenon may contribute to a more detailed approach in studying the process of rekindling of interest in religion in Serbia at the end of 20th century. In order to corroborate my hypothesis, I will try to determine and show what was the basis of religion of the nation in 19 century, and to answer the question of how its content was shaped.

What is of special importance for us here is the fact that secular religions, especially religion of the nation or nationalism, largely rested on the test of death, which is the central issue and event in creation of the central corps of (Christian) religious beliefs and practices. As many times before, death turned out to be a phenomenon with the largest sacral capital, recognizable to all and everyone, regardless of the level and type of religiousness. Graves, graveyards, tombstones, and memorials became the shrines of the new religion. (Cvitković 2003, 398) – shrines which gave the promise of eternal life, but from *this* side of reality – eternal life of remembrance, memories, ideas, worldly glory, and gratitude of offspring (Timotijević 2004; Pavičević 2009). The sacral calendar of this religion implied periodical commemoration of days of big battles, mass deaths, and war victories, which helped create the sacred moments in time of the nation, inconceivable without past, which unambiguously determined and gave meaning to present reality.

Tombstone culture was conceived in the 19 century Serbia, while the process of restoration of statehood and development of a new state was accompanied by rituals related to establishment of sacral places in the secular environment, as well as rituals relating to manipulation with dead bodies. Namely, exhumation, transport, handling, and consequent burial of important individuals of (Serbian) history were rituals known from previous ages (D. Popović 2006, 240; Mileusnić 1989; Verdery 1999.). The fact that the content of the national Pantheon was significantly changed occurs as a specificity of that historic moment. As of 19 century, it

no longer comprises only the individuals connected with Serbian church and political history, but, even more often than not, *the leading figures* of Serbian culture – teachers, writers, poets, and artists. Apart from this, this century is characterized by establishment of separate memorials and graves outside church yards and monastery grounds, to which, until that moment, patterns of collective memory, were connected. Thus, in 19 century, the first official memorial of the kind was designed – the Memorial of the Liberators of Belgrade from the first Serbian Uprising; the first monument showing a human figure was erected – the monument of Prince Mihailo; mortal remains of poet Branko Radicevic were relocated; he had died in Vienna in 1853, and his body was moved and buried in Strazilovo in 1883; and the body of Vuk Karadžić was also relocated; he had also died in Vienna in 1864, and his body was moved and buried in the churchyard of Collegiate Church in Belgrade, in 1897; the grave of Dositej Obradović was refurbished in 1897, on the occasion of the second and final burial of Vuk; and the monuments of Djura Danicic, Djura Jaksic, and many other members of Serbian intellectual elite of the period were erected (Timotijević 2001, 188).

Even though each of these events deserves separate attention, we shall focus on a more detailed analysis of two of them only: relocation of the mortal remains of Vuk Karadžić, *the father of modern Serbian literacy*, and restoration of the grave of Dositej Obradović, *the great Serbian enlightener*.⁴

Lives of both Vuk and Dositej were marked with struggle for national awakening and renaissance. Introduction of the popular language in literature, easier access to education, and reliance on European scientific tradition were common denominators of their endeavour. On the other hand, these two intellectuals were mutually considerably different. Namely, while Dositej was a supporter of the ideas of European enlightenment and rationalism, and a fervent critic of any *traditionalism* – starting from *primitive* folk customs to the church *formalism* and *petrified church dogmas*, Vuk's thinking and acting were characterized by a high level of romantic attitude to folk life and institutions (Gavrilović 1898; Novaković 1911). Apart from this, while Dositej enjoyed considerable reputation while still alive, and was even the first Minister of education after the post-revolutionary Serbia in 1805, Karadžić was mainly forced to rely on friends and the like-minded for support and understanding, and was only occasionally financially supported by the institutions of the emerging state. The afterlife story of these enlighteners was, however, largely counter-proportional to the first one. Dositej died in 1811 and was buried by the old Metropolitan Church in Belgrade. His grave was marked by just a modest tombstone, and the data on his funeral may not be found in available sources. Based on this, it may be conferred that his funeral was not marked as an event of special, public importance, which could be explained by two important facts relating to the time of his death and his life. Namely, the life of Dositej Obradović was largely marked by the fact that he spent some time of his life in a monastery, where, having become a monk, he was named Dositej. His real name was Dimitrije, but he never used it

⁴ These attributives are in italic because these are usual attributives ascribed by the names of these two celebrated Serbian intellectuals.

again, even after he had left the monastery and cast away monastic vows. The name he lived under for the most of his life and under which he became famous was actually his monastic name. It is well-known that Obradović left the monastery because of failed expectations he had had from of monastic life, and that this experience was a significant reason for his critical attitude to the Church (Radović 1993, 247). The Serbia of his time still used just a certain prototype of saints, which this kind of life certainly did not fit in. Apart from this, at the moment of his death, Serbia still did not have a clear vision of the future state, let alone organized institutions which could organize an event worthy of collective memory, as Dositej's funeral could possibly be. It appears that even almost 30 years later the situation was not considerably different. In 1837, on the occasion of restoration of the Collegiate Church in Belgrade, Dositej's great friend and publisher of his work, book-binder Grigorije Vozarevic, opened Dositej's grave, collected his bones, consecrated them, put them in a linen bag, and buried them again, together with a bottle containing a message on that act. It appears that this event was also not separately marked in public life of the capital of the period. Obradović *experienced* posthumous glory only in 1897, in relation to the bringing of the mortal remains of Vuk Karadžić from Vienna.

It is not entirely clear who initiated transport of Vuk's body to Belgrade, but its realization would certainly be impossible were it not for the support of state institutions of Kingdom of Serbia and Serbian Orthodox Church. This *project*, which was doubtlessly an important strategic move in the process of development of the new, autonomous Kingdom of Serbia, was supported by Ministry of education, Serbian Royal Academy, Serbian Cultural Centre, and King Alexander himself (Gavrilović 1898, 6, 15). Even though Dositej Obradović was not much favoured in church circles (Slijepčević 1991, 79), when arranging to transfer his bones, at one of the meetings of the committee in charge of the issue, the decision was passed that his grave in the churchyard of Collegiate Church in Belgrade should be refurbished on that occasion. However, as some committee members believed that this would imply that Dositej was of lesser importance compared to Vuk, it was agreed that stone sarcophagi should be commissioned for both of them, as well as tombstones with epitaphs (Gavrilović 1898, 9–10).

Before the casket with Karadžić's mortal remains was sent off from Vienna, identification of Vuk's body was performed in the presence of Austrian state authorities. The coffin contained a well-preserved fez with a tassel, socks and parts of clothing. Mortal remains of Jernej Kopitar, Slovenian linguist and reformer of Slovenian literary language were also supposed to be transferred to the fatherland simultaneously with Vuk, which was prearranged in the contacts between Serbian Royal Academy and Slovenian Cultural Association in Ljubljana. This joint transfer, as well as joint church rituals performed to see off these two colleagues of different religious and national affiliation from the graveyard church at Mark's graveyard in Vienna, was primarily based on the pan-Slavic idea and vision of a joint state of close nations. Here it needs to be mentioned that Kopitar's pan-Slavism was frequently aimed against Orthodox religion, especially against russophilia permit the Serbian Orthodox Church, which is why he was in conflict with some of the

most prominent figures of Serb church history, such as, for instance, Metropolite Stefan Stratimirovic. Stratimirovic also regarded Vuk's reforms with suspicion, as they were greatly supported by Kopitar (Slijepčević 1991, – 146). The joint project of posthumous celebration of these two intellectuals thus reflected the positions and attitudes of new political authorities in Serbia considerably more than the opinion of Serbian Orthodox Church.

In any case, the train carrying the coffin with mortal remains of Vuk Karadžić was solemnly welcomed in all major towns it passed through: Subotica, Novi Sad, Karlovci, and Zemun. At each of these stations, many people, who wanted to give the last farewell to this newly-celebrated giant, would enter the train; in some towns, the solemn occasion of this post-funerary procession was ornamented by choir singing of mostly spiritual songs (Gavrilović 1897, 51–52). Speeches given on the occasion of Vuk's reception and welcoming mostly rested on glorification of his contributions in the area of education, and, certainly, language, while religious terms of eternity and *celestial immortality* were mentioned only in the speech given by academician Stojan Novaković, at the grave of Jernej Kopitar, which was opened at the same time as Vuk's. Glorifying Kopitar's work and bringing it in close relation to the work of Vuk Karadžić, Novaković ended his speech with the words: "There should these respected remains go, to await for the judgment day in the middle of the new century" (Ibid, 44). On the other hand, the writer of the *Spomenica o prenosu Vuka Stefanovića Karadžića* (Remembrance of the transfer of the dust of Vuk Stefanović Karadžić) himself, the grammar school teacher Andra Gavrilović, member of the committee for organization of the transfer, compared this event with the event of bringing the mortal remains of St Sava to Serbia (Ibid, 57).

Apart from a large number of people from Belgrade, the solemn welcoming of Vuk Karadžić at Belgrade railway station was also attended by the highest representatives of the Serbian Orthodox Church, members of the Royal Government, state advisors, military generals, and intellectual elite. Numerous organizations, associations and individuals, welcomed Vuk with flower wreaths, and members of the choir of Serbian school for Teachers from Sombor were wearing black ribbons on that day as a sign of mourning for this "immortalized" hero.⁵ On the way from the railway station to Collegiate Church, the funeral procession was passing through unbroken ranks of Vuk's worshipers, followed by clergy, students of theology, youth, military orchestra, singing societies, and church bells.

The funeral itself was performed after the rules of Orthodox Church service, and last speeches were delivered by Serbian Archbishop and Belgrade Metropolitan Mihailo, and Minister of education and religious affairs Andra Nikolić. During the laying of wreaths on the grave, a mixed choir of joined singing associations "Obilić" and "Stanković" were singing a song by Jovan Jovanović Zmaj, composed for the occasion after a composition of Josif Marinković.

⁵ This was the epithet written down at the paper scarf on one flower wreath made for Vuk's funeral (Gavrilović 1898, 230).

This second funeral of Vuk took place on September 30th 1897. Dositej's remains had already been consecrated some 20 days earlier, on September 12th. Interestingly, on September 25th, the grave of Djura Daničić, important Serbian philologist, who died in Zagreb in 1882 and was ten days later brought to Belgrade and buried at the state expense in Tašmajdan graveyard, was refurbished on 25 September same year at the same expense. The grave itself was not opened, but it is interesting to mention that before this it had been in a sorry state. It appears that this grave was yet another one proclaimed as an important place of collective remembrance thanks to the romantic rapture of national restoration.

Certainly, Vuk's and Dositej's sarcophagi are still located in the churchyard of Belgrade Collegiate Church, one on the left, and the other on the right side of the main entrance. Establishment of the grave of Vuk Karadžić and restoration of the grave of Dositej Obradović were intended as celebration of these important figures in the history of Serbian culture; however, we may also say that this project was characterized by strong political-strategic-ideological background, and that it primarily aimed at establishing and presenting Serbia as an advanced, civilized, and modern European state. Even though these funerary ceremonies, resembled the model of transfer of bones of holy men, such as, for instance, the transfer of mortal remains of St Simeon and St Sava, unlike the first ones, they had quite a limited range and consequences. This, in a certain manner, may be concluded from the fact that unlike the graves of Serbian saints revoking Church history, the graves of Vuk and Dositej have for a long time ceased to have an important role in collective remembrance of these celebrated Serbian intellectuals. Their statues, memorials and museums, erected and founded much later, have a considerably more significant role in this.⁶ The cults of these secular saints (it we may speak about the cult at all) may have been established using funerary rituals of transfer and consecration of their mortal remains, but it appears that their significance and impact on the lives of people is considerably smaller than the one relating to Serbian saints before the age of enlightenment.

The historic moment in which the described ceremony took place was fully complex – both for the young state of Serbia, and the Serbian Orthodox Church. Political conflicts about the organization of the state affected the attitude of the authorities towards the Church. Its ability to exert significant influence on the direction of the state policy was not diminished only due to the necessity for modernization of the society, but also due to the fact that the government of the day (the Government of Prince Milan Obrenović) was seriously inclined to alliance with Austro-Hungarian Empire. The attempts of the state to have a say in the issues of Church organization and appointment of the Archbishop, especially the secret Convention Milan Obrenovic concluded with the Habsburg Monarchy, resulted in serious conflicts between the government and top Church officials. This conflict even resulted

⁶ The first monument erected in Belgrade was the one of Dositej Obradović, in 1911, than of Vuk Karadžić in 1934, while the Museum of Vuk and Dositej was established in 1949. (Timotijević 2001, 39). <http://sr.wikipedia.org>, enquiry: Monument of Vuk Karadžić and Museum of Vuk and Dositej.

in deposition of one of the most respected and most meritorious figures of the Serbian Orthodox Church of the period – Belgrade Metropolitan Mihailo on 1881 (Slijeperčević 1991, 389).

Thus, it is clear that the ritual of posthumous celebration of Vuk and Dositej was primarily a state projects in which the Church however took part for three reasons. The first and foremost reason for this ceremony to be performed only in the presence of representatives of the Church was the fact that this was about manipulation with dead bodies and ideas of death, and *eternal* life/glory. At the time the ritual took place, the experience of death was still solely connected to religious thinking and acting, which is why the Church appeared as a sort of *professional service* whose services opened *the door to eternal life*. Secondly, it is clear that the Serbian Orthodox Church of the period was practically the only institution with the assets of continuity, reputation and symbols linked to history and popular-religious tradition. Even though declaratively opting for modernization, establishment of fundamental values and orientation, the new state could not have been imagined without those assets. Finally, even though it was neither the initiator nor the creator of this ceremony, the Church *benefited* from it, confirming by its presence its social role and its future that had already started to be uncertain.

Apart from testifying about the complexity of historic events and their protagonists, the whole set of circumstances described also testifies about intensification of the process of secularization of both the society and the Church itself, which was most obviously manifested in development of new forms of religiousness. Development of culture of memorials, mentioned earlier in the paper, as well as rituals relating to death of new *heroes of the nation* rested upon the concept of death which was significantly different than the one preached by Christian religion. This concept hinted at the beginning of separation of the phenomenon of death from the umbrella of religion, which was, probably without a separate plan and intention, assisted by the Church itself.

This practically opened the way for separation between collective and personal religiousness, which until the present date has been an increasing trend. This trend implies increasing social marginalization of the importance of individual religion on the one hand, and increasingly intensified manipulation with collective identities based on different ideological constructions of relation between religion and nation on the other.

References:

- Berger, Piter. 2008. *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediteran.
- Bernc, Ernst. 1998. *Predstave o smrti u velikim religijama*. Gradac 124/125, 47–53. Belgrade.
- Cvitković, Ivan. 2003. „Civilna, laička ili svjetovna religija.“ In: *Rečnički izvod iz sociologije religije*. Teme 3, 397–399. Niš.

- Đorđević, Dragoljub. 1995. „Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva. Razmatranja jednog sekulariste.“ In: *Religija i razvoj*, 14–21. Niš: Junir.
- Đorđević, Dragoljub. 2003. „Sekularizacija.“ In: *Rečnički izvod iz sociologije religije*. Teme 3, 397–399. Niš.
- Gavrilović, Andra (ed.). 1898. *Spomenica o prenosu praha Vuka Stefanovića Karadžića iz Beča u Beograd*. Belgrade.
- Mileusnić, Slobodan. 1989. *Sveti Srbi*. Kragujevac/Kalenić.
- Mladenović, Aleksandar. 1981/82. *Đura Daničić (Povodom stogodišnjice smrti)*. Kovčežić 18–19, 7–25. Beograd.
- Nikitović, Miroslav. 1989. „Tri sahrane Dositeja Obradovića.“ *Politika*, Sunday, October 20.
- Novaković, Stojan. 1911. „Dositej Obradović i srpska kultura.“ In: *Spomenica Dositeja Obradovića*, 5–37. Belgrade
- Pavićević, Aleksandra. 2009. „Spomenici i/ili grobovi. Sećanje na smrt ili dekoracija?“ In: Aleksandra Pavićević(ed.), *Spomen mesta – istorija, sećanja*. Collection of Papers 26: 47–62. Belgrade: Ethnographic institute SASA.
- Pavićević, Aleksandra. 2011. *Vreme (bez) smrti*. Special editions 73. Belgrade: Ethnographic Institute SASA.
- Popović, Danica. 2006. *Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjevekovnoj Srbiji*. Special Editions 92. Belgrade: Balcanological Institute SASA.
- Popović, Nikola. 2010. *Istorijski razvoj zaupokojenih službi*. Graduation work P–833, Orthodox Theological Faculty. Belgrade.
- Radović, Amfilohije. 1993. „Svetosavsko prosvetno predanje i prosvetećenost Dositeja Obradovića.“ In: *Osnovi pravoslavnog vaspitanja*, 247–274. Vrnjačka Banja.
- Slijepčević, Đoko. 1991. *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2*. Belgrade.
- Timotijević, Miroslav. 2000/2001. *Heroizacija pesnika Vojislava Ilića i podizanje spomenika na Kalemegdanu*. Godišnjak grada Beograda XLVII–XLVIII, 187–211.
- Timotijević, Miroslav. 2001. *Heroj pera kao putnik: tipološka geneza javnih nacionalnih spomenika i Vadlecova skulptura Dositeja Obradovića*. Nasleđe III, 39–56. Belgrade.
- Timotijević, Miroslav. 2002. *Mit o nacionalnom heroju spasitelju i podizanje spomenika knezu Mihajlu Obrenoviću*. Nasleđe IV, 45–78. Belgrade.

- Timotijević, Miroslav. 2004. *Memorijal oslobođiocima Beograda 1806*. Nasleđe V: Belgrade
- Tojnbi, Arnold. 1998. *Smrt u ratu*. Gradac 124/125, 32–35. Belgrade.
- 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*. *Dumbarton Oaks Papers* 55, 53–67. Washington.