

Ивица Марковић*Медицинска школа „7. април“, Нови Сад*

ivica.milutin.markovic@gmail.com

Антропологија храма: прилог проучавању просторног понашања у Српској православној цркви

Апстракт: Полазећи од тезе Вилијама Робертсона Смита и Павла Флоренског да је обред као култна радња темељ сваке религије, па и културе, рад се бави интердисциплинарним истраживањем структуре, динамике и поимања сакралног простора у коме се збива богослужбени живот Српске православне цркве. У складу са теоријско-методолошким смерницама антропологије хришћанства, рад проучава литургијско-теолошку функцију храма и у том циљу се анализира литургијски обред у конкретном простору, с обзиром на став и положај тела, оријентацију, смер и начин кретања учесника богослужења. Аутор сматра да у оперативни фокус истраживања треба поставити наос, део ентеријера намењен верницима, будући да је његова употреба најподложнија варијацијама које се могу релевантно емпиријски пратити. Стога је тема, у ужем смислу, просторно понашање управо у овом делу храма и његовим граничним зонама, како за време богослужења тако и изван њега, индивидуално, прелазећи из доктринарног у сферу народног православља.

Кључне речи: антропологија простора, Српска православна црква, литургија, сакрална архитектура, свето место, топофилија, јеротопија

Један од најплоднијих црквених архитеката у читавом православљу, Предраг Ристић, током свог дугог стваралачког века пројектовао је близу стотину храмова. Међутим, према његовом сведочењу, *нити један* није изграђен доследно по пројекту, већ је сваки попримао непланиране, каткад и карикатурне обресе. Стога, да би храм сматрао својим ауторским делом он мора бити бар двотрећински аутентичан, вајка се овај признати стваралац, теоретичар и универзитетски професор (Ristić 2012, 125). Слично ћемо учити и ако се вратимо у средњи век, на сам почетак српског сакралног неимарства, јер су чак и канонски најстроже владарске и архиепископске грађевине (Студеница, Грачаница, Хиландар, итд.) већ после кратког времена добиле

спољну припрату¹ која изгледом сасвим одудара од првобитне замисли. Иако су ови и други накнадно призидани објекти такође подигнути под пажљивим ктиторством потоњих владара, који су тако додавали свој лични печат и печат епохе, кроз историју се далеко снажније развила традиција народног задужбинарства.² С обзиром на готово непрегледан спектар културних афинитета појединачних приложника и самих свештеника, руководиоца градителским захватима, можда и не би требало да чуди сва та разноврсност архитектонских и ликовних елемената. Нас ће стога у овом истраживању пре свега занимати како и зашто грађење храма најчешће измиче контроли³ и да ли се у том процесу могу уочити неке правилности? Како се читају значења и симболизми црквеног објекта и да ли спацијално понашање проиходи из форме простора или га заправо временом генерише? Да ли је томе разлог територијалност специфичног поднебља и културе, или су уочене тенденције заступљене у ширим оквирима? Управо су то теме у којима антропологија може и треба да тражи одговор.

Православље као етноантрополошки предмет истраживања

У последњих петнаестак година на западу се развила *антропологија хришћанства* с тенденцијом да се посматрана официјелна Црква, са својим догматским богословљем и литургијском праксом, проучава као релевантан етнографски, тј. „етнотеолошки“ предмет истраживања (Bialecki, Haynes and Robbins 2008, 1140, 1151; Carroll 2017, 2, 6–7). У дискусији поводом новог теоријског приступа, осим константне бојазни од претерано критичког односа према црквеном конзервативизму,⁴ указано је и да увек

¹ *Припрата* (нартекс) и спољна припрата (егзонартекс) су улазни претпростори који данас више не спадају у обавезне елементе храма као што су *олтар* и *наос* (брод), одвојени простори за свештенике и верни народ: *Слика 3*.

² Иако су у средњем веку најважније задужбине биле владарске, храмови се, посебно у доба турске власти, подижу и колективним трудом најнижег сталежа (Kalopissi-Verti 2007, 338–339). Црква као саборни друштвени организам преферира саборно грађење храмова од прилога што више различитих верника, пре него појединачно жељних публициитета. Зато већина неимара, уметника и дародаваца и данас остаје намерно анонимна.

³ Други наш познати црквени архитекта, Љубиша Фолић, чак просуђује да савремено подизање храмова „носи све особине *дивље градње*“ (Folić 2013, 463–466), а овај проблем подробно анализира и Александар Кадијевић именујући га парохиским „стихијским грађењем“ (в. *више*: Kadijević 2013, 108–111).

⁴ Александра Павићевић, аутор који се код нас можда најтемељније бави овом темом, указује да у домаћој антропологији религије преовладава „антрополитички контекст тумачења“ православаља (Pavićević 2012, 36–40).

треба водити рачуна о упливу хришћанства на саму антрополошку мисао, што би према идеји антрополошкиње Фенеле Канел (Fenella Cannell) представљало *хришћанство антропологије*. С друге стране, пошто је читава савремена цивилизација, сама по себи, индиректно обликована хришћанством, крајњи и трајни резултат је неминовни „крипто-хришћански утицај у савременим западним облицима знања, укључујући друштвене науке“ (Bialecki, Haynes and Robbins 2008, 1142–1143).

Када је у питању сâмо православно богословље, Крис Хан и Херман Голц сугеришу да је потребно ући дубље у његову суштину и не третирати га из западне строго научне теолошке или антрополошке визууре, већ његовим темама треба приступати искључиво путем православних појмова. Пре свега, треба знати да источно хришћанство инсистира на личном односу човека са Богом, који се реализује кроз литургијски дискурс (Hann and Goltz 2010, 12–14).⁵ Стога се нови теоријско-методолошки приступ у антропологији православља фокусира на потрагу за разумевањем онога шта је Литургија и како функционише као модел за најпотпуније тумачење теологије у источно-хришћанском контексту (Carroll 2017, 9). То значи да полазиште и главни предмет етноантрополошког проучавања представља *литургијско богословље*.⁶

Наравно, ово је већ од раније познато у антропологији где је реч *ричуал* готово синоним за религију (Daglas 2001, 90), као и у теологији јер је, према запажању о. Павела Флоренског, једна од најважнијих карактеристика православног односа према Цркви „превага култа, нарочито обреда, над учењем и моралном страном хришћанства“ (Florenski 2007, 28). И други значајан руски мислилац свештеник Георгије Флоровски истиче примат богослужења у односу на догматско учење и црквени поредак, јер хришћанство је литургијска вера, а Црква је пре свега богослужбена заједница (Vasiliadis 2006, 11, 70). Петрос Василијадис сматра да је знатан допринос културне антропологије у томе што је установила тесну повезаност између литургијског живота једне заједнице и њеног културног идентитета (*cult-culture*), дајући у томе примарно место обреду (*ritual*), као богослужбеном (*cultic*) изразу религијских заједница. У том смислу Литургија баштини све врсте богослужбених и обредних категорија, представљајући њихов врху-

⁵ Штавише, литургија се у православљу дефинише и у ширим оквирима не само као богослужбени обред (култна радња) већ и као особени модел културе и њених појмовних система и вредности (Florenski 2004, 75; Vukašinović 2016, 91).

⁶ Илустрован латинским слоганом *Lex orandi lex est credendi* („правило молитве јесте правило вере“) овај појам се данас сматра средишњом теоретском подлогом богословске синтезе. У православној мисао уводи га о. Александар Шмеман 60-их година прошлог века (Šmehan 2008, 13–16; Vukašinović 2001, 1-4, 127–128; Vasiliadis 2006, 7–9).

нац и завршетак, тј. испуњење (Vasiliadis 2006, 14–15). Он се овде заправо надовезује на Флоренског, који је о томе детаљно писао још 1918. године, када, говорећи о тзв. сакралној теорији пониклој на западу,⁷ тврди да је и сам потпуно независно дошао до истоветног скупа закључака и успоставио свој концепт *примордијалности култа* у процесу настанка религије и културе (Florenski 2004, 64–69, 75).

Литургијско богословље се превасходно заснива на Евхаристији, нарочито на њеном саборном карактеру, а за једно од важних поља истраживања узима богослужбено место и простор, тј. храм који, својим устројством и симболичким значењем појединих делова, у целости оваплоћује идеју евхаристијског сабрања и саслуживања (Šmeman 2002, 14–16). Према томе, овај рад ће истраживати литургијско-теолошку функцију храма и у том циљу ће се анализирати динамичко одвијање литургијске радње у конкретном простору с обзиром на став и положај тела, оријентацију, смер и начин кретања учесника богослужења. Поред тога, занимаће нас и утицај амбијента целокупног храма на појединачну обредну спацијалност верника и посетилаца, и обрнуто, која су морфолошка обележја њихове вековне праксе изнедрила баш такве просторне обрасце саме грађевине. Како је у православној црквеној архитектури екстеријер, условно речено, мање важан (отуда толика његова разноликост) од строже канонски уређеног ентеријера, истраживање ће се усредсредити на далеко уочљивија одступања од традиционалног црквеног нормирања унутрашњег простора. С обзиром на то да је наос најподложнији варијацијама, јер га искључиво употребљава народ, главна преокупација рада у ужем смислу ће бити управо *просторно понашање* у овом делу храма и у његовим граничним зонама.⁸

Спецификум српског православља

„Свака земља, област, народ прихвата Јеванђеље на свој начин.“ (Florenski 2007, 9)

Проучавање православног хришћанства увек подразумева ограничено посматрање у локалном контексту, без општих генерализација више примерених западном типу „једне, глобализоване рационалности“ (Hann and Goltz 2010, 11). Иако се сматра да је Црква, као хришћанска заједница

⁷ Ова теорија се, како знамо, развила на пољу упоредне антропологије, најпре у Енглеској заслугом Вилијама Робертсона Смита (Smith 1894, 16–18), да би се на њу непосредно надовезао Емил Диркем.

⁸ Просторно понашање подразумева специфичне облике јавног понашања људи, нарочито савлађивање (прелажење) одређене раздаљине (Vučinić 1999, 17), односно кретање кроз храм.

верних, само „једна, света, саборна и апостолска“ (Символ вере из 381. год.) она је током историје ипак подељена на више помесних и националних самосталних (аутокефалних) цркава.⁹ Стога је предмет овог истраживања искључиво Српска православна црква (СПЦ) у свем свом опсегу, али пре свега у домену литургијске праксе и простора у коме се одвија. Који су услови које треба да испуни *ортодоксни* православлавац – члан црквене заједнице по идеалном моделу Цркве? То је пре свега крштење, чин којим се формално постаје хришћанин, а потом и континуирано активно учешће у литургијском животу (пост, исповест, причешће, итд.). Припадници Цркве се деле на три групе: *верни* (лаици), свештенство (клирици) и монаштво.¹⁰

Међутим, већину српских православних верника заправо чине *нецрквени, полуцрквени и народни* православци, који су традиционални верници и код којих се национални и верски идентитет у већој мери стапају.¹¹ Они учествују у неким Светим тајнама (крштење и брак) и молитвословљима (опело и крсна слава), док скоро никад не одлазе на богослужења, не познају исповест и причешће, неповољно се односе према свештенству, итд. Посете храму су спорадичне и најчешће мотивисане неком тренутном потребом (ангажовање свештеника, паљење свећа), или куповином црквених реквизита за ванхрамовну употребу (славских свећа, тамјана, брикета). Према Бандићу, *народно православље* у сфери религијског мишљења је поједностављено црквено православље и његова неконвенционална верзија у сфери религијског понашања. У етничком контексту је то својеврсно *присвојено* православље где се црквени обреди „уважавају, али се често не упражњавају нити се то сматра обавезним“ (Sinani 2010, 21; Bandić 2010, 20–21). Народно православље је, дакле, скуп доминантних, преовлађујућих образаца религијског мишљења и религијског понашања, која су усвојили његови следбеници, односно већина верника. У крајњој мери се чак може приметити да „сваки Србин има неко своје православље које се, бар у как-

⁹ Њих је девет са достојанством Патријаршије (међу њима и Српска) и бар још толико аутономних Архиепископија чији редослед, али и број није још увек јединствен ни устаљен у православном свету (R. Popović 2009, 7–9). Половина ових Цркава су гркофоне, али су словенске далеко многољудније.

¹⁰ СПЦ широм света броји око 8.000.000 верника, 3.000 свештеника, 1.000 монахиња и мање од 300 монаха (R. Popović 2009, 188; више о овим црквеним службама у: Malicki 1933, 161–169; Mirković 1965, 59–71; Skabalanović 2014, 124–127; Vasiliadis 2006, 31–50).

¹¹ Повратак религији који се десио у Србији током 90-их година прошлог века најчешће се транспоновао у тзв. *религију нације* па и *национализма*, која је заправо представљала својеврсан „неоромантичарски однос према националном фолклору и етничкој припадности“ (Pavićević 2011, 116; Pavićević 2012, 42).

вом детаљу, разликује од православља његових рођака, суседа, пријатеља“ (Bandić 2010, 58–59). Према Лидији Радуловић, народно православље, какво данас срећемо у Србији, *јесте веровање без припадања* (званичној Цркви као институцији), мада је у последње време присутно и *припадање без веровања* (Radulović 2012, 17–18). Марчело Пера у нешто измењеном контексту употребљава термин *хришћани по вери* насупрот *хришћани по култури*. Следбеници Христа и они који се диве хришћанској поуци, верници и световњаци (мирјани)¹² су међусобно различити, али у техничком смислу сви они имају исту *вероисповест* (Pera 2010, 58).

Културно концептуализовање простора

Код Флоренског се могу пронаћи три основна и уско повезана тумачења просторности. Прво, најједноставније, али истовремено и најапстрактније, могло би се назвати *онтолошким*. Друга темељна интерпретација просторности је *гносеолошка* и стоји насупрот еуклидско-кантовској концепцији, објашњавајући како се стварност рашчлањује на одвојене, релативно затворене целине, испуњене значењима до којих је немогуће доћи само рационалним путем. Према овој идеји, наш модел стварности настаје из узајамног односа помоћних поједностављених мисаоних образаца: простора, средине и ствари. Коначно, треће основно поимање просторности може се назвати *културолошким*, јер према Флоренском „културу у целини можемо да тумачимо као делатност организовања простора“ (Florenski 2013, 48; Genisaretskij 2000, 11–21). И Ернст Касирер строго диференцира простор чулног запажања од простора чистог сазнања наглашавајући улогу тзв. *митског* простора коме припада посебно место између поменутих два. Физиолошко (визуелно, тактилно) поимање простора не познаје појмове бесконачног, сталног и хомогеног, својствене геометријском (Еуклидовом) простору, и оно је увек у строгим границама непосредног чулног опажања. У простору митског опажања и мишљења свако место, али и сваки правац носи посебан *акцент*, доприносећи раздвајању светог од профаног. С друге стране, оно садржи и нека општа стремљења и функције, усклађујући често неспојиве елементе у смислене просторне шеме (Kasirer 1985a, 92–94). Према томе, човек није просто смештен у простор већ га активно доводи у постојање – бар кад су света места у питању – остварујући то путем ритуала (Smith 1987, 26–28, 97–105). Овакво стварање сакралних простора Алексеј Лидов објашњава својим појмом *јеротонија*, који дефинише као посебне облике стваралаштва и пољима њиховог историјског

¹² Осим ова два типа, црквена терминологија још разликује и *иноверне* и *неверне*.

истраживања. Проистекао из студија византијске црквене архитектуре и уметности – са свим њеним подређеним елементима плански укљученим у целовиту *просторну икону* – овај концепт подразумева гледаоца који делује унутар тако створене слике путем гестова и „унапред припремљене перцепције“ свих визуелних, аудио и тактилних ефеката, како би могао да прочита симболички код датог простора (Lidov 2006, 32–35, 41–42). Теоретичар архитектуре Кристијан Норберг-Шулц разликује чак шест нивоа простора: 1) *прагматички* (делатни) простор физичког деловања који човека (али и животињу) интегрише са природним окружењем; 2) *перцептуални* (опажајни) простор непосредне оријентације; 3) *егзистенцијални* простор као социјално-културни амбијент јавног карактера; 4) *сазнајни* (когнитивни) простор физичког света мислећег човека; 5) *архитектонски* (стваралачки) простор је конкретизација човековог егзистенцијалног простора; и 6) *апстрактни* (логички), који је уједно и инструмент за синтетички опис свих претходних простора (Norberg-Šulc 2006, 17–18).

Дакле, треба подвући да аутори из хуманистичких наука издвајају посебну димензију простора коју именују на различите начине: културна, митска, религијска, итд.¹³ То је једна субјективна и социјална категорија која се тиче доживљаја природног (физичког) и створеног (архитектонског) простора. Назваћемо је *антрополошком* спацијалном концептуализацијом и рећи како се и на основу чега гради.

Тело као полазиште проксемичког простора

Термин *проксемика* је сковао амерички антрополог Едвард Хол да би дефинисао свој научни концепт посматрања простора као културно-комуникацијског медијума. Овај посебан вид невербалне комуникације, базиран на одстојањима које човек заузима у односу на друге, у значајној мери варира од културе до културе. Хол разликује четири одстојања која човек заузима у простору: *интимну*,¹⁴ *личну*, *социјалну* и *јавну* зону коришћења простора. Лични простор, у чијем се наставку сукцесивно гра-

¹³ На пример, конструисање друштвеног простора је (насупротив менталном и физичком) позната дигресија Анрија Лефевра о социјалној продукцији простора као поља мишљења и деловања, али и средства друштвено-економске и политичке доминације и контроле (Lefebvre 1991, 26–27). Такво јеротопијско „прављење“ светих простора стварају одређене културне групе, на пример Цркве (Smith 1987, 74–79; Lidov 2006, 32–33).

¹⁴ Та примарна удаљеност се простире отприлике до отворене шаке испружене у знаку „стоп!“ У тај простор пуштамо само блиске особе, што се најбоље манифестује непријатношћу коју осећамо када се са неким непознатим нађемо у лифту.

де друштвени и јавни, нарочито је културно одређен (кодиран), са свим варијететима значења које на овој удаљености од тела задобијају перцептирани мириси, звуци и блиски физички контакти. Ма колико се трудио, човек не може да се одвоји од сопствене културе и да уклони њено детерминишуће и најчешће скривено дејство. Такву димензију (*hidden dimension*) људског постојања – премда индикативну и донекле мерљиву – Хол назива *културном димензијом*, чији је проксемика само један део. Како се удаљеност између две особе различито квалитативно вреднује у зависности од друштвених околности, архитектура ће то кодирање узети као један од темељних делова свог пројектног задатка (*више*: Hall 1966, 1–4, 101, 116–129, 188–189; Еко 1973, 258–264; Lefebvre 1991, 215–218). Хол наводи занимљив пример тзв. „монохроних“¹⁵ култура, махом из северозападне Европе, у којима је уобичајено предузимати само једну акцију, а остале оставити за касније. Насупрот томе, у „полихроним“ културама, попут латинских, уобичајено је да се симултано започне и врши више послова, без јасне визије о времену свршетка, што ће за оне монохроне једнодушно бити знак слабости – дезорганизације, површности и неуредности. Ово је наравно манифестовано и на физичком плану, те је пропраћено и различитим схватањима *гужве*, односно, концентрације људи на истом простору (Hall 1966, 173–174). Иако Холов *лични* простор не треба мешати са Норберг-Шулцовим *егзистенцијалним* простором, који има „јавни карактер окупљајући чланове једног друштва на заједничким, *јавним* местима“ (Norberg-Sulc 2006, 34), ипак јавне грађевине у различитим културама имају различите концепте, јер су пројектоване према тим уобичајеним „личним“ просторима. Западни храмови су пространији од источних, а исто се може рећи и кад је у питању вршење Свете тајне Покајања, која је у православљу мада нечујна ипак свима јасно видљива. Особа која се исповеда, ако употребимо Холову терминологију, усамљена је не само у свом личном него и у друштвено-комуникацијском простору. Остали присутни, с изузетком свештеника, стоје пристојно удаљени у зони јавног простора – наоса.¹⁶ Међутим, невербално, ток нечијег исповедања посматрачима често буде мање-више разумљив.

¹⁵ Рекао бих, „мушких“ култура, наспрам полихроних „женских“. Резултати једног истраживања спроведеног међу запосленима у мултинационалној корпорацији ИВМ у 76 различитих земаља, сугеришу постојање културâ, условно речено, претежно мушких или женских. Чак и летимичан поглед на табеларне резултате открива изразиту „женственост“ православних нација (*види* Hofstede, Van Hofstede and Minkov 2010, 138-144).

¹⁶ Наос овде има такву функцију, док током заједничког богослужења он представља друштвено-комуникацијски простор.

Сакрални простор као антрополошко место

Како је речено, Касирер учачава да, за разлику од функцијског простора чисте математике који је састављен од правилно распоређених хомогених и безобличних елемената, митски простор тежи ка *структуралности*, јер ма колико га рашчлањивали митска свест ће увек очувати неразбијен облик његове целине (Kasirer 1985a, 96–97). Ову идеју дословно прати и Мирча Елијаде када каже да за религиозног човека простор *није хомоген*, већ има прекиде и пукотине. Постоје делови простора који су квалитетно различити од других, чувајући нека посебна својства битна чак и за нерелигиозног човека, постајући тако „*света места* његовог приватног Универзума“ (Eliade 2004, 19–21, 45). У таквом митско-религиозном мишљењу се заправо тежи ка томе да се све постављене разлике, вредноване на основу супротности између *светог* и *профаног*, представе и промишљају као *просторне* разлике (горе-доле, лево-десно). Премда у том свету нема ни чисто идеално ни чисто емпиријски уочљивих разлика, све је утемељено на „првобитној основи *осећања*“ (Kasirer 1985a, 101–103; Kasirer 1985b, 134–136). Према Марку Ожеу свако *место*, одређено као антрополошко, има три заједничка својства – идентитетско, релационо и историјско – а уколико их нема, оно се дефинише као *неместо*. Место је увек оживљено захваљујући неком кретању, посећивању и коришћењу, митском или историјском догађају, и дубоко је симболизовано. Насупрот томе, неместо се односи на сва уопштена, збирна, обезличена и несимболизована места и површине чији су корисници ухваћени у мрежу слика и громогласних позива глобалног потрошачког друштва. Парадокс неместа, тесно скопчаног са надмодерношћу – као последице троструке претераности: преобиља *догађаја* и *простора*, као и претеране *индивидуализације* – доводи до занимљивог феномена да се странац у непознатој земљи осећа „на познатом и сигурном“ једино под окриљем анонимности бензинских пумпи, супермаркета, или Мекдоналдса. Овакав простор „у себи не развија никакве органске друштвене везе“ (Ožе 2005, 52–54, 75–79, 101–106). Може ли и храм постати неместо? Сматрам да може, а за многе и јесте. Није ли управо храм то „формално“ (не)место приликом крштења и венчања, кад у Светој тајни учествују и гости и сватови, који су анагностици, атеисти или иноверни? Храм, доживљен као музеј, или градска знаменитост, неместо је и за бројне групе туриста предвођене професионалним водичима. Такође, у самом православљу, продаја у храму, поготово за време богослужења, лако исклизне у маниризам пијаце и мини-тржног центра: „Колико кошта?“ „Имате ли ситно?“ и сл.

Читање универзалног говора простора и места

Умберто Еко каже да архитектонски објекат, или предмет, поред форме и денотиране (означавајуће) функције може да *конотира* извесну идеју те, али и неке сасвим другачије симболичке функције. Често то друго значење постаје важније од примарне утилитарне службе креираног предмета. Рекао бих да се то посебно манифестује у црквеној уметности и градителству, па ћу посегнути за једним примером, парафразирајући овог италијанског мислиоца (*види* Еко 1973, 222–228). Наиме, столица нам увек говори (денотира) да можемо сести на њу, али ако је та столица епископски, или игумански престо, она конотира извесно достојанствено седење (укрућено, са митром на глави). Уз такву столицу иде низ пропратних знакова (високи наслон за руке и вертикални за леђа, резбарени симболички детаљи, итд.), чија функција потискује ону превасходну – тако да уопште није удобно дуго седети на таквом престолу. Исто се може рећи и за *столове* (стасидије) који и именом и обликом говоре да се у храмовима уз њих стоји (а седи се још како, јер то су заправо столице), а не као што је то на западу.¹⁷ Заправо, читав храм својом архитектуром конотира извесну канонски прописану неудобност, иако истовремено представља свето саборно место.¹⁸ Овде се изгледа ради о посебном архитектонском коду који конотира установљене обрасце независно од саме форме коју има одређена људска творевина. Природно је ипак да у процесу архитектонског пројектовања облик треба да појача значај, а не да га негира. Ово истиче и Кевин Линч, наглашавајући да град, као комплексни створени простор, посматран само на основу свог физичког облика и изгледа, изазива општу слику склопљену из пет препознатљивих врста елемента: 1) *Путеви* – путање, најчешће улице, али и идеални (симболички, апстрактни) правци и осе; 2) *Границе* – линеарни ивични елементи (зидови, обале) који се не користе, али се сматрају организујућим прекидима у континуитету важнијих целина; 3) *Дистрикти* – градске области посматране као дводимензионални елементи (површине) са личним карактером; 4) *Чворишта* – стратегијске градске тачке (урбана језгра, раскрснице, тргови) у којима се концентришу садржаји и догађања; и 5) *Обележја* – оријентира као кључни елементи структуре и идентитета неког краја. Људи су углавном склони да своју слику града конструишу на основу неког од прва три елемента: *путање, границе, или дистрикта* (Linč 1974, 57–60). Према Норберг-Шулцу, за исправну оријентацију неопходно је схватити односе: *центра* (блискост), *праваца* или *путева* (континуитет) и *површина* или *области* (затвореност).

¹⁷ Седи се и у Бугарској, као и у већини гркофоних Помесних цркава.

¹⁸ Поменимо само најчешће жалбе верника: болови у ногама и кичми од стајања, зими је хладно „као у цркви“, лети се актуализује вртоглавица од тамјана.

Он, међутим, обједињује појмове близине, централности и затворености, у циљу формирања једног конкретнијег концепта – концепта *места*, основног елемента егзистенцијалног простора (Norberg-Šulc 2006, 31, 36). Марк Оже, пак, повезује друштвени и физички простор на основу три геометријске форме: *праве* (путеви), *пресека* правих (раскршћа, тргови) и *тачке* пресека (центри) (Оже 2005, 55–56). Коначно, у вези са Хајдегеровим темељним карактерима просторности „У-битка“, треба најпре упоредити *раз-даљеност* (приближавање) са тежњом ка геометријској тачки (месту, подручју), а *усмерење* (оријентацију) са полуправом или правом (Најдегер 2007, § 23, 137–143).

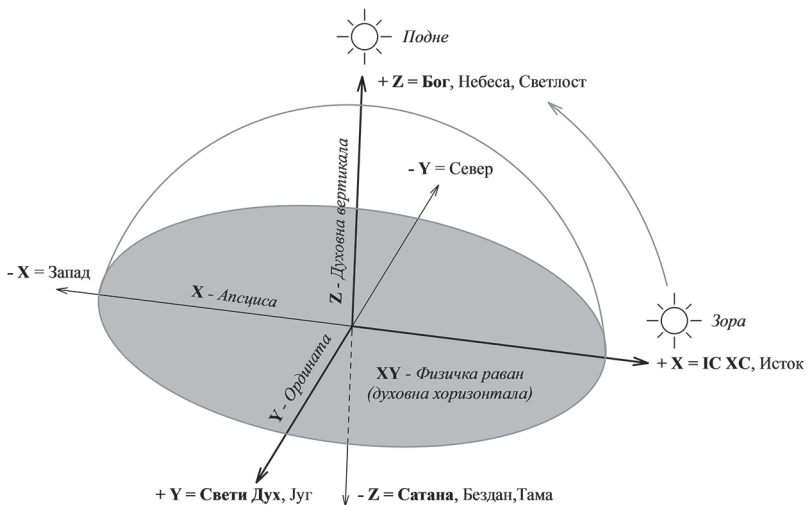
Сматрам да се све поменуто, када је у питању храм, може свести на три основне динамичке шеме: *мировање* (стајна тачка, место) – *оријентацију* (смер) – *кретање* (правац) – *мировање* (захваћена површина, место). Прву и последњу ставку посматраћемо обједињено као резултанту предузетог усмереног покрета.

Оријентација у простору

Свако место има своје *правце* и *смерове* којима приписујемо одређена значења, али их и сами имамо, на основу своје разуђене телесне грађе. Међутим, правци и смерови човековог егзистенцијалног простора не потичу само од његове анатомије и воље, већ су дириговани и од саме природе – превасходно од Сунца, односно места његовог изласка и истицања (оријента). Према Касиреру, митско поимање простора најпре извире из супротности између *дана* и *ноћи*, *светлости* и *таме*, да би се затим, путем акцентовања „светог“ и „не-светог“, надовезало на сваковрсно рашчлањавање целине митског простора, по истом принципу. Овај аутор подсећа да не постоји ниједна космологија, макар и најпримитивнија, која не гради опште светоназоре и на основу базичне поделе на четири стране света. У таквом мисаоном систему сваки правац или подручје добија позитивно божанско или негативно демонско значење. По правилу, најважнији антагонизам је однос рађања и гроба, тј. животодавног истока и смртоносног запада. А та супротност између светлости дана и таме ноћи, то опште човечанско обожавање светлости, даље се транспонује чак у највише моралне идеале, истину и правду. Хришћанство се држи исте оријентације надомештајући пагански Сунчеви култ *sol invictus*-а вером у Христа као „Сунца правде“. Олтар је окренут истоку, Едену и Христовом другом доласку, југ је симбол Светог духа, а западу се окреће крштавани да би се одрекао Сатане и свих његових дела, плунувши у том правцу. Касирер указује на још један начин оријентације, *облик простора*, коме

се у митско-религиозном мишљењу придаје дубоко значење смисла у готово свим сферама друштвеног и личног живота. Такав поредак је дошао до пуног развоја у античком Риму, где је *посвећивање* простора започињало чисто религијским издвајањем одређених места *омеђивањем*, а кулминирало друштвеним поделама. Касирер наводи да је реч *templum* етимолошки везана за грчко *τεμν* у значењу „сећи“, одвојити, разграничити оно Божије у неподељеној унутрашњости храма од околног простора (Kasirer 1985a, 103–109).

Као што је већ наведено, смерови горе-доле (врх-дно), предње-задње и десно-лево, постоје за тактилни и визуелни простор, али не и за апстрактни геометријски. Да би се чулно опажено превело на више мисаоне нивое потребно је *човека* у центру космоса поставити у центар Декартовог координатног система (Слика 1). Тада се формира крст, са крацима који означавају тзв. „духовну вертикалу“ (стремљење ка Богу) и „духовну хоризонталу“ (љубав према људима и свој Божијој творевини).



Слика 1: Декартов координатни систем прилагођен анатомији и крстоликој космологији

Однос све материје према гравитационој сили условио је поделу на тешко и лако (ватра-вода, уздизање-падање),¹⁹ као и усправну оријентацију према смеровима на *горе* и на *доле* (небо-земља, високо-ниско). И грађа

¹⁹ Ватра се увек уздиже пркосећи земљиној тежи, а вода пада у водоравност, отуда су им симболи: Δ и ∇ .

човековог тела упућује на ова подвајања, јер је глава, која је највиша, центар узвишеног, умног и духовног, срце као средина тела је центар душевног и осећајног, а најниже, гениталије су оно телесно, чулно и анимално у човеку. Гешталтни психолог Рудолф Арнхајм наводи да се само постојање у суштини доживљава као вертикалност јер се сви положаји у простору опажају у односу на вертикалу. Планине, растиње, животиње, човек и његове грађевине уздижу се са тла у вис указујући тиме на своју егзистенцију (Арнхајм 1990, 35–38).

Радован Иванчевић напомиње да се паралелизам значења места у духовном смислу и стварном простору одразио и на канонски структурирани систем иконографске топографије. Важније теме по правилу заузимају истакнутија места у простору – централнија, или виша – нижући се већ према хијерархији које представљају (Иванчевић 1979, 33–34). Ова *усправност* је најбоље илустрована празницима: Воздвижењем (подизањем) Часног крста, Преображењем, Васкрсењем и Вознесењем Господњим те Успењем Пресвете Богородице. Добро је поткрепљена и успињањем на Света брда и горе: Арарат, Синај, Хорив, Сион, Маслинску и Атонску гору, Острог и Фрушку гору.²⁰ Као силазак Божије силе на земљу, илустрован је Богојављењем и Педесетницом (Силазак Св. Духа). У иконографији су готово све фигуре стојеће, као што приличи и верницима током богослужења, осим Пресвете Богородице која седи на трону да би њено крило било престо за дете Христа.²¹

Хоризонтална раван и четири стране света

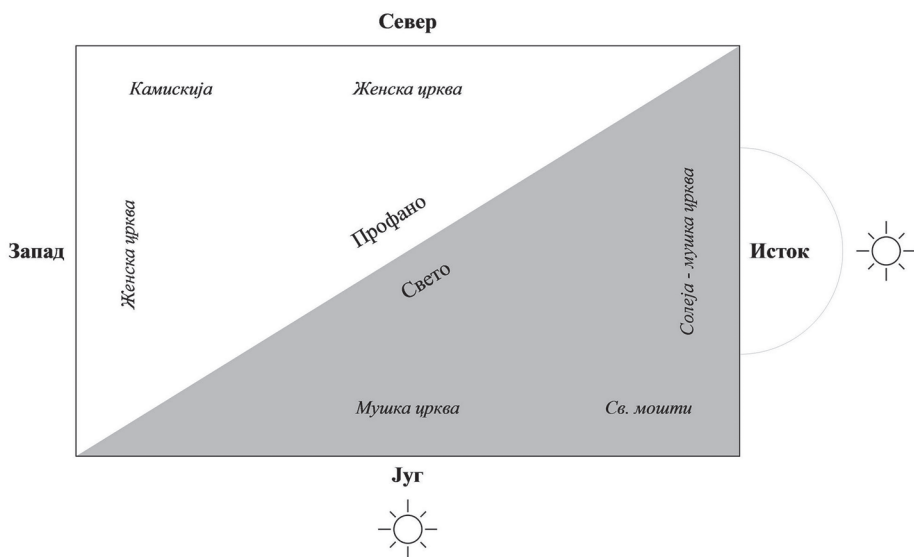
Иако су у хоризонталној геометријској равни све стране једнаке вредности и сежу у бесконачно, за стварног човека никако нису једнаке, јер је природно окренут лицем и очима према *напред*. Ако је то *напред исток*, онда је *десно југ*.²² Према Норберг-Шулцу, хоризонтала, за разлику од вертикале, нема у себи ништа натприродно. Она је конкретни простор човекове делатности, зато би најсведенији модел егзистенцијалног простора изгледао као раван кроз коју продире једна вертикална оса (*Слика 1*). Према овом аутору концепт простора у себи неминовно садржи и подвојеност унутрашњег и спољашњег, између којих постоји комуникација, и где реч

²⁰ На овим посвећеним узвишењима, метафоричким разграничењима небеског и земаљског, често су и значајне монашке *пустиње* (*више*: D. Popović 2009, 154–161, 164–165).

²¹ Трон каткад користе и Света Тројица.

²² На многим језицима иста реч означава и *десно* и *право* (напред) и *правдо* (правда): *Δεξιά*, *Right*, *Rechts*, или *Правой*, значе и право и десно.

„напред“ означава смер човекове акције, док је „иза“ пређени пут (Norberg-Šulc 2006, 36–38). Готово исти односи, само још наглашенији, владају у литургијском простору. Југоисточна зона је предвиђена за смештај мушкарца и моштију Светитеља (Слика 2, осенчени троугао), а у преосталом простору је женска црква (некад западно или на галерији, а данас северно) и црквена продавница (камискија), уколико је у наосу. Овде су јасно супротстављене зоне светог и профаног, што ће у наставку бити показано на стварним примерима. Претпоставка је да све ово заправо полази од смера сунчеве светлости, јер су јужни и источни прозори храма најинтензивније природно обасјани током године.



Слика 2: Подела црквеног простора према странама света и дотоку сунчеве светлости

Испред-иза (исток-запад, свето-профано)

Оно што је ближе олтару, ближе је и Богу, и обратно – више је него јасна просторна диспозиција у правцу исток-запад. У храму је веома наглашена поступност низања места са пратећим зонама задржавања (Слика 3). Све почиње од главног (западног) улаза у храм, монументалнијег од оних споредних чиме заузима највише место у хијерархији светости. Затим пут води кроз припрату (некада „црква оглашених“) у којој су бочно најчешће смештене продавница и палионица свећа, једна насупрот дру-

гој. Када се уђе у наос цркве, уз бочне зидове (у Грчкој и шире) су лоцирани „столови“ (заправо столице), док је средина проходна све до иконе патрона храма и почетка солеје – прелазне зоне између лаика и клирика, подигнуте за степеник. На њој су најчешће смештене вредне реликвије, попут светитељских моштију те епископски, или игумански престо. Ту, у југоисточном углу, по правилу се устоличавају патријарси, као у Пећкој патријаршији, или крунишу цареви, као у Аја Софији. Читав ход се окончава олтарском преградом највише уметничке вредности и њеним дверима које чувају приступ само свештенству и понеком мушкарцу са дозволом.



Слика 3: Храмовно кретање као обреди прелазу у смеру запад-исток.

Десно-лево (југ-север, мушко-женско)

Слободан Зечевевић запажа да је општа подударност схватања да је десна страна мушка, а лева женска, толика да не може бити случајна. Код Срба се десна страна сматра срећном, а лева несрећном. На десном рамену стоји анђео и води ка добру, а с друге стране је ђаво који стреми ка злу. Кад се човек нађе на раскршћу у недоумици где да крене, најбоље је да се упути удесно, анђеоском страном. Најпре се обува десни опанак и навлачи десна ногавица или рукав, у супротном може поћи наопако, односно: „устати на леву ногу”. Оваква веровања забележена су још код Хомера, где видимо да су и антички Грци сматрали да несрећа увек долази с леве стране, а срећа са десне, чиме су се нарочито руководили код гатања помоћу лета птица (Zečević 2008, 600–602). Иако то није нигде записано у Светом писму, опште је уверење да Бог ствара Еву од Адамовог ребра узетог са његове леве стране (Jovanović 2005a, 98). Подразумева се и да је разапети неверни разбојник био баш са те слабије стране од Христовог распећа (Jovanović 2005b, 224), док је други, праведни, са његове десне стране, заслужио да буде с њим горе у Рају (Лк 23, 32–43). Премда се савремене друштвене (али и црквене) тенденције томеprotиве, у храму и даље влада просторна подела на мушку, десну, и женску, леву страну.

Проблем положаја *црквене продавнице* на најпрометнијем месту храма, или чак у наосу, излази из оквира богословља и дубоко залази у антропологију потрошње. Заиста, термин „храмовна продавница“ је просто неспојив с Јеванђељем²³ и у оштрој је супротности са црквеним законима. У коментару једног таквог из 691. *Да не треба у двористи Цркве постављати крчме и продају хране*, којим је строго запређено „скврнителима Светиње“, епископ Атанасије Јевтић се пита:

„Да ли је сагласно овом Св. Канону, а очигледно није, да се у самом храму, при улазу или и дубље, постављају продавнице свећа, иконица, крстића, књига? Знам да ће ме за ово ‘трговци’ критиковати, али је заиста много неукусно, и неумесно, што то бива скоро редовно и нормално, а нити је у реду нити нормално“ (Ер. Атанасије 2007, 162–163, *нап.* 30).

Дакле, тржишни услови диктирају положај продавнице, па се она неретко нађе и наред цркве, што би могло да укаже на њен висок значај. Чест одговор свештеника на ово је практичан, јер се у храму, нажалост, све чешће краде па је мониторинг из саме цркве најоптималнији, а готово је немогуће ангажовати више од једне особе да буде домаћин-продавац. Други чест одговор се позива на чињеницу да би се током ограниченог времена богослужења ређе улазило у цркву ако би продавница и паљење свећа били ван храма. Примарни разлог постојања и оптималног димензионисања црквеног објекта и јесте бројно учешће верника у богослужењима (проблем неприсуства је константан), али у пракси куповина у храму најчешће буде и крајња сврха посете. Треба истаћи да овако драстично одступање већине клирика СПЦ од јасних духовних правила пред налетима савременог конзумеризма²⁴ није општа појава у православљу. На пример, у Грчкој се свеће узимају самопослуживањем у припрати, где се и пале уз добровољан прилог (цене су јасно истакнуте), а сва остала продаја је у посебном објекту у порти, ако је има – у супротном, нема продаје.²⁵ Слично је и у Јерусалиму где се црквени предмети и сувенири купују искључиво у продавницама изван ограђеног комплекса Храма Христовог Васкрсења, а потом по вољи освештавају полагањем на Плочу миропомазања или на Свети Гроб.

²³ Исус Христос, *један једини пут* у читавом Јеванђељу, губи стрпљење и физички агресивно поступа баш у тренутку истеривања трговаца из храма (Јн 2, 14–16).

²⁴ С друге стране, свештенство ће снажно негодовати због повреде светиње храма када неко из чисто економског разлога донесе и упали јевтину парафинску свећу, купљену негде ван црквеног контекста.

²⁵ Измештање продаје ван храма у Грчкој може бити и резултат чињенице да се у тој земљи припадљности свештенства исплаћују из државног буџета.

Положај гроба у простору храма

У највећем броју случајева храм је најзначајнији културно-историјски споменик неке средине. Марк Оже наводи да су римокатоличке цркве у Француској обично изграђене на трговима где се укрштају најважније градске саобраћајнице. По правилу, ови тргови су некада у средњем веку били сеоске црквене порте, уједно и *гробља*, зато се ту у самом друштвеном средишту живота и данас осећа снажан утисак свакодневне блискости између живих и мртвих (Оже 2005, 63–64). Ова појава, а поготово сахрањивање у самом храму, није везана само за Француску и римокатолички свет.²⁶ Слично је и у православљу где су старији и важнији храмови уједно и гробља-маузолеји и где је веома индикативан распоред гробних места, јер сигнира важне зоне.²⁷ Нека писана правила о томе и не постоје, већ се традиција баштини на праузорима, попут гроба Св. Симеона Немање (владарски), или Св. Саве (архијерејски). Световни и духовни поглавари су заправо једини били достојни да се сахране у храму, који је најчешће био и њихова задужбина. Најбољи пример је Саборни храм Св. Архангела Михаила у Београду у коме су погребени чланови краљевске династије Обреновић (Милош и Михаило), затим по два српска митрополита и патријарха, а уз иконостас су и највеће светиње: мошти Светих кнезова Стефана Штиљановића и великомученика Лазара. Међутим, *изван* храма, односно испред његовог улаза, су гробови културних стожера нације, Вука Караџића и Доситеја Обрадовића, коме је, вероватно због монашког и свештеничког чина, припало јужно (десно), почасније место (више: Рајићевић 2011, 119–121).²⁸

Што се генерално српских владарских гробова тиче они су по правилу распоређени уз јужну страну храма (Роровић 1992; Živanović 2009). Како је показала Даница Поповић, у ери немањинских маузолеја ктитор храма је увек сахрањиван у самом југозападном углу наоса цркве. Оваква доследност нема аналогија у средњовековном хришћанском свету. У таквој диспозицији, почасно место уз супротни северни зид припадало је неком од најближих сродника (најчешће сину или супруги), док су други чланови породице, махом женски, сахрањивани у унутрашњој припрати. Тек у

²⁶ У цркви Санта Кроче у Фиренци налазе се гробови великих световних личности: Галилеја, Дантеа, Микеланђела, Макијавелија, Марконија, итд. Црква Светог Петра у Риму маузолеј је римских папа.

²⁷ Кроз догађај смрти и њен симболизам заправо „говоре живи, говоре култура, историја, политика, идеологија, религија“ (Рајићевић 2011, 131).

²⁸ Занимљиво и парадоксално, сам Доситеј се залагао за сасвим другачију праксу: „Оће ли православље пропасти, ако се мртви не буду око цркве, но изван градова, вароши и села закопавати?“ [sic] (Обрадовић 1892, 113).

евентуалним случајевима канонизације појединих владара, њихова тела, сада мошти, су премештана на хијерархијски значајније место ближе олтару (Роровић 1992, 176–177). Ако овим средњовековним налазима додамо и друге српске владаре из династија Бранковић, Обреновић, Петровић и Карађорђевић видећемо да се распоред неће битније мењати, односно да верно прати установљену традицију од стране Немањића.

Да ли тенденција указивања прве части да се одмах с улаза поклони почившем првом мужу државе, или јасно повлачење линије између земаљског и небеског („Царево Цару, а Божије Богу“ Мк 12, 14–17) тек примећује се сваки изостанак сахрањивања на долеји, или у олтару, просторима који припадају свештеним лицима и Светима. Као што се још да видети, покојнице су заузимао место тзв. *женске цркве*, или женске припрате, која је у прошлости увек била одвојена, макар и висински – степеником (Mirković 1965, 110; Folić 2013, 129). У већим, градским храмовима на галерији, где је данас смештен хор, био је предвиђен молитвени простор за жене, често ограђен решеткастом оградом (Ђорђевић 1984, 23–24, 29). Ово је преузето још из Византије, где је царица са својом пратњом била смештена на горњој припрати Свете Софије, централно, док су остале жене заузимале бочне галерије (грч. γυναικωνίτης). Мушкарцима су припадали бочни делови у приземној зони наоса (Pokrovskij 1880, 187–191).

Што се сахрањивања светитеља тиче узорни модели су свакако сâм Господ и Пресвета Богородица, над чијим су гробовима у Јерусалиму непосредно подигнути храмови у IV веку. Претходно су Литургије служене на гробовима мученика, а временом ће се у сваку Свету (часну) трпезу полагати мошти светитеља, чиме ће се ова пракса у приближно једнакој мери наставити (*више*: Pokrovskij 1880, 155–157; Malicki 1933, 45–70; Mirković 1965, 76–77, 113–115, 119–120; Brown 1971, 94–100). На пример, мошти Светог Јована Владимира се налазе данас у Тирани, уз часну трпезу, док су на Западу најчувенија гробна места: Светог Петра у Риму, Светог Марка у Венецији и Светог Николе у Барију. У свим поменутих примерима светитељски гроб (кивот) је уједно и Света (часна) трпеза, односно центар истоименог храма подигнутог њима у славу. Слична места у Солуну су храмови Великогученика Димитрија и Св. Григорија Паламе, само што су овде кивоти са мошћима постављени у северном делу ових богомоља, а тако је и у нашем Новом Хопову које чува тело Великогученика Теодора Тирона.²⁹

У примерима које пак бележимо у српским храмовима, у две трећине случајева се мошти налазе југоисточно уз иконостас, а понекад су се-

²⁹ Мошти Светог Теодора (мученички пострадао 306.) најдуже су почивале у Византији, а овде су пренете тек у XVI веку (Plečević 2006, 180).

верозападно на солеји или уз јужни зид.³⁰ У нашој пракси је уобичајено да се тела Светитељки, или делови њихових моштију, полажу у северном делу солеје, где су иначе престопа икона и трон Богородице. Насупрот овој позицији у јужном делу су Христова престопа икона и архијерејски трон Светог Саве. Генерално, све везано за жене је на северној (левој, женској) страни, мада се неретко дешава да чудотворне иконе због свог значаја буду смештене и у јужном делу.³¹

Веома интересантан је и распоред сахрањивања српских архијереја. Положај кивота у североисточном делу припрате Милешеве, који се приписује Светом Сави,³² битно је утицао на узорни образац за сахрањивање једног броја епископа, поготово оних из новије историје. Ипак, на основу укупно 115 обрађених гробних места архијереја (Ер. Sava 1999), види се да је тачно половина (њих 57) груписана око олтара. Преминули архијереји су често распоређени у заједничке гробнице дуж солеје, а понегде равномерно уз обе стране храма, као што је то у Пећкој патријаршији (Ћанак-Medić 1995, 68–71). Чак и овде се види тенденција низања старијих кивота од југоистока према југозападу, а потом и прелазак на другу страну.

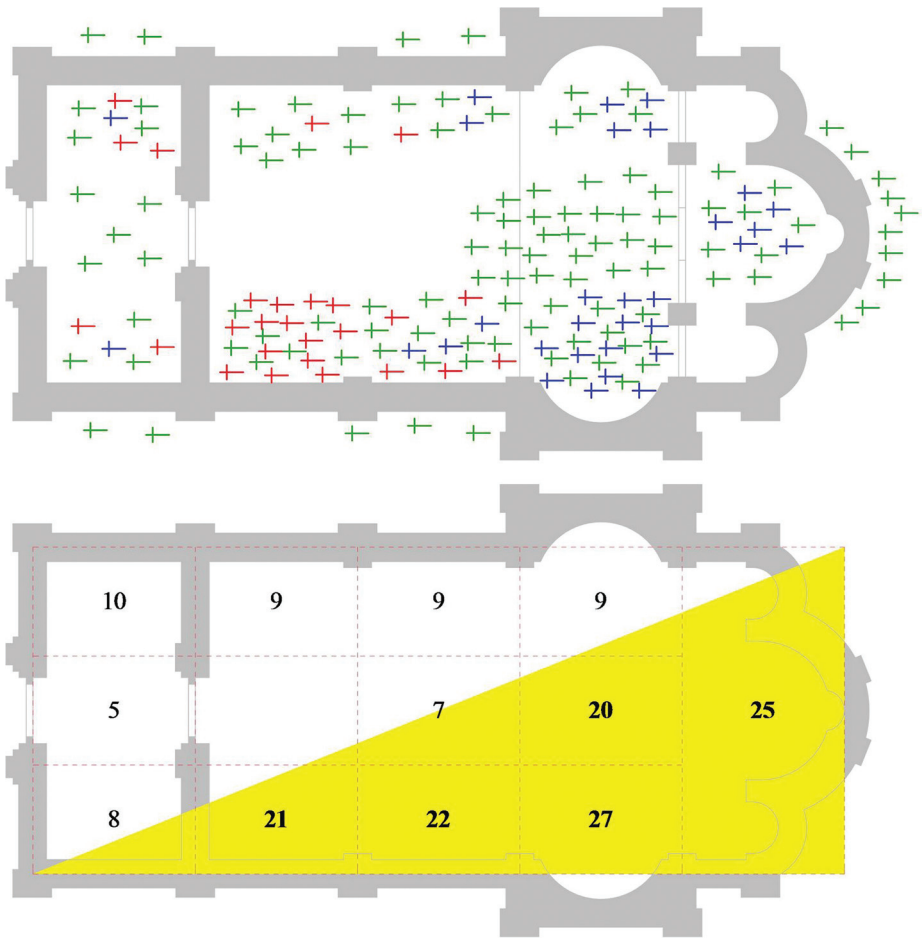
Збирна табела, у којој сам унутар храма унео и гробове епископа сахрањених тик уз спољашњи зид цркве, изгледа тако да се може повући јасна дијагонална линија раздвајања две зоне сакралног простора, као што то налаже претходна анализа (Слика 4). Десна (јужна) страна храма се снажно истиче по приписаној светости, као и централни источни део с обе стране иконостаса, у пољу олтара и солеје. Тиме сматрам потврђеном почетну чисто антрополошку претпоставку да се најсветлија сунчева путања (исток-југ) поклапа са сакралитетом литургијског простора – бар кад су наше околности у питању.³³

³⁰ Како сам имао прилике лично да видим, мошти су на солеји и у Јерусалиму, Бугарској и на Кипру.

³¹ Готово све чудотворне иконе су заправо иконе Богородице (Plećević 2006, 195–219).

³² По свему судећи то место није аутентично. Зна се да је првобитно сахрањен у храму Св. Четрдесет мученика у Трнову и то баш у његовом југозападном делу, што можда говори о таквој пракси владарских погребца и у Бугарској. Затим је пренет у Милешеву где му је гробно место бар двапут промењено (Popović 1992, 54–57; више о традицији преноса моштију у српској култури: Pavićević 2011, 107–115).

³³ Пример археолошких налаза из знатно ранијег периода (VI и почетак VII века) на локалитету Градина на Јелици показује претежно сахрањивање у припрати и бочним бродовима. Реч је о узорку од 153 хришћанска, махом романска гроба распоређена у пет храмова (Milinković 2010, 200–202, 239–253, *табле у боју VI-*



Слика 4: Збирни преглед важнијих гробова у православним храмовима – владари (црвена боја, укупно 26), светитељи (плава, 31), архијереји (зелена, 115).

Обредно кретање

Норберг-Шулц указује на *путању* као на једну од базичних одличја људске егзистенције која се у језику стално потврђује изразима попут: „извести на прави пут“, „скренути с пута“, итд. У архитектури су подуж-

X). Изгледа да је таква пракса била прописана широм Византије, јер и Теодор Валсамон, цариградски тумач црквених правила из XII века, напомиње да се упокојени сахрањују у припрати (Skabalanović 2014, 339).

ни систем увели Јевреји јер је јасно изражавао есхатолошки динамизам животног *пута*,³⁴ дубоко супротстављен увреженом источњачком паганском централизму „вечног повратка“. Ова основна дихотомија, између места и пута, у античком Риму ће попримити свој хибридни облик који ће постати канонски и у хришћанству, с тим што је у источном доминантнији централни тип, а у западном лонгитудинални (Norberg-Šulc 2006, 36–38, 47). Храм је свето место, али и физичка симулација духовног пута Цркве и појединца ка животодавном Спаситељу, симболисаном олтаром,³⁵ отуда је тешко говорити само о месту (мировању) или само о премештању (кретању), које није увек само пуко физичко. С обзиром на то да се реч *ритуал* „пажљиво и доследно користи за означавање симболичког поступка везаног за свето“ (Daglas 2001, 90–91), антрополошко проучавање просторног понашања православних верника треба да се заснива на томе да свако *кретање у храму* посматра као обредно, било оно колективно или индивидуално.

У апокрифној „Књизи о Адаму и Еви“ помиње се да је први човек чувао рај са источне и северне стране, док су запад и југ били поверени Еви, која се у том спису жали да је од змије помислила да је анђео, јер јој „дође од Адамове стране“ (Јовановић 2005а, 72–73), што значи да је ђаво искористио баш ову *закривљену* путању (са истока преко севера) из које по правилу долази добро и свето. У својој *Филозофији култа* Флоренски заправо потврђује обрнуто правило (у супротном смеру од казальке на сату) уз мноштво примера узетих из природе и из културе (Florenski 2004, 347–353), али и сва литургијска кружна кретања у храму су иста таква: (о)кретања славског колача, литија,³⁶ великог и малог *Входа* (уласка), Свете тајне крштења и брака, и сл. Дакле, радње се одвијају по тачно утврђеном просторном редоследу: креће се надесно од северне, условно речено, најмање свете (женске) стране, па преко западне и јужне, до најсветије олтарске стране на истоку. Зечевић показује да сви фолклорни соларни култови код Срба садрже покрете *слева надесно*, а хтонски у супротном смеру.³⁷ Ово је проузроковано дневним ходом сунца и стога (о)

³⁴ О проблематици јудеохришћанске сакралне архитектуре в. више: Pokrovskij 1880, 38–57; Elijade 2004, 45–48; Smith 1987, 56–60; Vasiliadis 2006, 31–50.

³⁵ У ранохришћанским црквама није било иконостаса који би физички и оптички ометао овај *пут*.

³⁶ Литија је омиљени масовни црквено-народни обред који је у најсвечанијим приликама предвођен епископом, и који унеколико представља „литургију изван цркве“ (Тодоровић 2006, 285).

³⁷ У Дантеовој *Божанственој комедији* кружни силазак у пакао такође креће улево (*Пакао* XIV, 124–126), док Јунг сматра да кретање улево означава злокобност

кретањем њему у сусрет, у чему постоје бројни паралелизми широм света. Култно значење десне стране се посебно одсликава у правцу кретања свих наших кола (Zečević 2008, 597–598, 603), али и страних народних игара, класичних и латино плесова, па и атлетских трка. Зашто је кружно кретање толико важно у обредном поступку? Оно је пре свега освештавајући обилазак места у простору који као сакрално издваја оно унутар или дуж кружнице, а одељује као профано све оно што остаје изван.³⁸ Друго, круг је као геометријска слика симбол бесконачног, јер је одређен једном тачком и једнаким али безбројним полупречницима који је описују. Као што права линија води ка нечему и отвара простор, тако крива линија затвара, чува, сабира за вечност.

Храмовни „обреди прелаза“

Све претходно речено о подели простора може се посматрати и кроз преласке тих делова простора, од нижег ка вишем, у смислу светости (Слика 3). Сагледана у свом антрополошком теоријском оквиру нарочито је важна дефиниција Арнолда ван Генепа, који у својој класичној студији из 1909. године разликује посебну категорију *обредâ прелаза* разложених на обреде одвајања (прелиминарне), обреде прелазних стања (лиминарне) и обреде пријема (постлиминарне). Првој групи припадају и тзв. „обреди прага“, веома битни као припрема за сједињење са новим светом, или простором тог света, кроз истовремено одвајање од претходног. Затим следи прелазна фаза, или лиминарно-гранично неутрално стање различитог трајања, да би се читав поступак окончао обредима пријема у нови свет (Van Genep 2005, 15, 25).

У коментарима на речене Ван Генепове поставке, Касирер наводи да језик ствара религиозне појмове на основу чулно-просторних представа *узмицања* пред одређеним, најчешће симболичним, просторним подручјем страха или обожавања. Дакле, све што је на религиозан начин *издвојено* из области пуке свакодневице, као верски (митски или догматски) значајно, то улази у засебне кругове бивствовања јасно разграничене са својом околином, задобијајући тако сопствено обличје. Прелазак из једног митско-религиозног подручја у друго подлеже општим сакралним нормама дефинисаним *обредима тог прелаза*. Стога, границе које човек поставља у

(*sinister*) и несвесност, док је обредни покрет удесно „исправан“ и усмерен је ка свесности (Jung 1984, 135).

³⁸ Ово је посведочено и у распрострањеним ритуалима народних веровања. На пример, заштита од русалки се вршила тако што се неко прекрсти и ножем око себе опише магијски круг, чије ивице ова митска бића наводно нису могла да пређу (Zečević 2008, 236).

сопственом и културном *осећању* светог,³⁹ уједно су полазиште и за његове *физичке* просторне границе (Kasirer 1985a, 109–110).

У богослужбеном животу Цркве готово све се може посматрати на овај начин. Флоренски назначује *изолацију* (издвајање) и пролаз (капију) као кључно начело изражено посвуда у православном храму:

„Часна трпеза, на њој су две одежде, покров на врху, онда илитон, антиминс, итд. Сваки контакт са Трпезом – опет се издваја, истиче се, изолује се поклоном, крсним знамењем. Шта је култ, ако не врста апотропејског геста, који све изолује, дубље и дубље“ (Florenski 2004, 450).

Обред прелаза је у црквеној пракси нарочито обележен *крсним знаменом*, *поклоном*, *целивом* (прага, довратка, иконе, крста, јеванђеља), или *буком* (возгласом,⁴⁰ звоњавом). У ту групу спада и обавезујуће *скидање* капе мушкараца и уклањање шминке код жена те *облачење* сукње и повезивање мараме. Како је већ речено, ограда и капија порте су већ први прагови, затим следи зграда храма са својом унутрашњом поделом (припрата, наос, олтар) која свака понаособ представља нову и вишу фазу, а коју посетилац у складу са личном побожношћу обележава поменутиим ритуалним чиновима.

Посебно важни примери обреда прелаза свакако су и посвећења у свештенички чин, којих је више (укључујући и тзв. хиротесије), а сваки је веома упечатљив. Главну прелазну фазу овде представља *ђаконство*, чин између лаичког и клиричког, чија се превасходна активност одвија на солеји – можда најзначајнијем лиминарном пољу читавог храма.

Паљење свећа у наосу, дакле у центру храма, обичај је који је широко заступљен у Црквама Руса и Бугара. Иначе, оно се најчешће одвија испред наоса, или у новије време у издвојеним палионицама ван храма. То је обред нижег типа, јер га особа може упражњавати физички сасвим сама, било где и било када. Овај чин се може посматрати као једна од *припремних* фаза обреда прелаза, *прелазна* би било учешће верника у богослужењу, док је *завршна* и кулминирајућа фаза свакако Причешће, или нека друга Света тајна која се свршава у храму.

Врата и „чуvari прагова“

„Ја сам врата; ако ко уђе кроза ме спасиће се“
(Јн 10, 1–9)

Обред прелаза је нарочито изражен *проласком кроз капију* или *отварањем врата*. Ван Генеп овде види неутралну, лиминарну зону која може

³⁹ Неко ће свежим цвећем украсити иконе, донети уље за кандило, или новчани прилог, а неко ће свој траг оставити тако што ће изгребати потпис на древној фресци.

⁴⁰ Литургијски усклик.

бити и шира територија, али се она коначно увек сужава до величине једног јединог прага, греде или чак камена. Пред прагом се пада ничице, изува се, на њега се намерно стаје, или обрнуто, прекорачује се одређеном ногом, неко се преноси, и сл. Међутим, читава конструкција врата се посматра као сакрална целина, па се осим прага једнако и довратници целивају и шкропе жртвеном крвљу, а надвратници и архитрави⁴¹ служе за качење свештених предмета.⁴² Врата увек разграничавају унутрашњи и спољашњи свет – у свакодневном животу, домаћи и страни, а у богослужбеном, свети и профани – где „*прелазак преко прага* представља пријем у један нови свет“, односно прелазак у постлиминарну фазу (Van Gener 2005, 24–25).

Још код раних хришћана је била широко распрострањена пракса да се при уласку у храм баце на земљу и пољубе праг од црквених врата (Mirковић 1965, 316). Клањало се и пред световним ауторитетима, царем, па и царицом (на пример, пред Теодором у VI веку) у оквиру импресивних церемонијалних обреда на двору: „Чим га угледају сви га они, и највиши и најнижи, поздрављају проскинезом, падајући пред њим ничице“ (Ostrogorski 1969, 51–52).

Обреди доласка подразумевају јединствени механизам поретка: „заустављање, чекање, прелаз, улаз, пријем“, коме у пракси одговара савршена равнотежа обреда опраштања (*више*: Van Gener 2005, 33–35, 43). Примењено на нашу тему, главни „чувар храма“ је свакако Патрон (Светац „домаћин“), персонализован његовом иконом на централном месту храма, која се прво поздравља при уласку, а тек затим се јавља и евентуално сабраном народу. Уз осењивање крсним знаком, уобичајени чиновници су: целив улазног довратка и осталих икона, те уношење и прилагање уља, а некада поготово: хлеба и вина, који се потом, претворени у Часне дарове, причешћивањем уносе у организам и на тај начин износе напоље. При изласку се опет поздравља са заштитником храма посредством иконе и прекрсти се на прагу.

Посебно је важно и значење које доноси узајамна веза правца и врата. Норберг-Шулц указује да је и само место подложно правцима, тако што „оно постаје *издужено* према спољашњости, док спољашњост истовремено продире преко границе“. Тако настаје једна прелазна зона, повезана *отвором*, који у психолошком смислу увек оживљава простор – обједињавајући или раздвајајући поједина места. Неки значајни отвор (нпр. градска капија) не мора да се подударе са неком од страна света (нпр. римски

⁴¹ Простор на зиду изнад врата, полукружног или троугаоног облика, често украшен ликовним приказом Светитеља.

⁴² Осим крста, код нас се вешају углавном празнични венчићи исплетени у храму, али и они од свежег цвећа приликом свадбених свечаности, а још се понегде могу пронаћи и они пагански венци, од белог лука.

decumanus и *cardo*), већ се одређује према природно-морфолошком контексту. У крајњој дефиницији отвор је „оно што место *жели да буде* у односу према својој околини“ (Norberg-Šulc 2006, 45, 47). У континенталним пределима, а то је наш случај, улазна врата никада нису била са северне стране, која је најнемилосрдније изложена временским утицајима (ветар, сметови). Зато на тој страни најчешће није било ни прозорских окана. У древној црквеној архитектури улаз је са запада, евентуално и са југа, док су прозори примарно пробијени са истока –из симболичких разлога, пре свега – јер се током Литургије одатле помаља јутарња светлост.

Центар и мировање

Човеков простор је увек „субјективно центрисан“ и свака култура је имала своје просторно средиште. У личној сфери то је оно човеку познато полазиште одакле креће у сусрет непознатом и неугодном свету који га окружује. То је у првом реду дом који ће током живота сваки појединац допуњавати новим центрима зависно од својих аспирација. Сва та средишта су, према речима Норберг-Шулца, заправо *места делатности* било као места неке посебне активности, било као места социјалних збивања и повезивања (Norberg-Šulc 2006, 32–33). Гастон Башлар објашњава појам *топофилије* као срећан, вољен и доживљен простор, простор са хуманом вредношћу поседовања, браћен од противничких сила. Такав простор обухваћен људском имагинацијом је дубоко пристрасан и има моћ да привлачи и „концентрише биће унутар граница које штите“ (Bašlar 1969, 23–24).

Средњовековне архитекте пројектују цркве са крстообразном основом из јасних симболичких разлога, али у таквом плану заправо доминира купола, као слика небеса (Metjuz 2013, 27–29). Успешно подигнут храм треба да буде такво место где се верник осећа као да стоји пред Божијим лицем, делећи одушевљеност апостолског усклика: „Добро нам је овде бити“ (Мк 9, 5; Лк 9, 33), а најприближније такво место је управо поткуполна позиција.⁴³ Арнхајм сматра да, док стојимо у центру таквог шупљег и конкавног унутрашњег волумена, на основу визуелних вектора које зрачимо и испуњавамо празнину својим активним присуством, ми тај простор опажамо као да пасивно узмиче пред нашим сопственим повећањем и запоседањем. Аутор овај феномен пореди са природним начином прављења гнезда унутар којих се птице башкаре и телима потискују зидове, који тако постају лоптасти. На сличан начин, човек се у конкавном простору „досежући

⁴³ Српски храмови су у периоду XVIII–XIX века били подизани и без куполе, али су скоро увек били засвођени макар само у олтарском простору, пружајући тако приближно сличан амбијент.

граничне зидове, осећа као да бива већи, као да се шири“ (Arnhajm 1990, 88–89).⁴⁴ Башлар у сферном облику препознаје принцип нежности и топлине, поготово у овалној соби са засвођеном таваницом, која у свом средишту непрекидно одражава снове о интимности. Пратећи Бергсона који је напуштао своју строгу философско-критичку позицију да би кривој линији могао да прида епитет *љупкости*, Башлар јој приписује женственост, топлоту, заштиту и прихватање. С друге стране, оштар угао је мушки, хладан и одбијајући (Bašlar 1969, 53, 191).

Место за самоћу – скровити угао

Да ли је тужнима место у храму? Које јесте, ако тужнима није? Готово сваки тихи црквени кутак је неке потребан ради молитве и душевног мира и радости, стога треба посебно обратити пажњу и на психолошки значај оних, наизглед неважних, забачених делова храма које запоседају тихи побожни људи. Познато је да свештенички позив по природи посла захтева акустичко и визуелно предвођење сабраног народа, тј. стално пребивање у центру пажње. Међутим, пошто сваки човек воли интимност, више или мање, тако и многе богослужбене радње теже ка крајњој повучености и тајанствености. Данас се у олтару увек неко „скрива“, навлачи завесе, затвара двери, а уколико још постоји задњи (олтарски) улаз, тек се он максимално експлоатише током богослужења, а неретко се кроз њега „прикраду“ и сами архијереји. Ако је то тако, онда треба разумети и потребу одређеног броја обичних верника за неупадљивошћу на светом месту.

Гастон Башлар каже да су простори самоће конститутивни за наше памћење, јер их ми упорно чувамо у своме бићу (Bašlar 1969, 37). Пратећи књижевника Анрија Боскоа, он такође указује на апсолутност тишине и на привидну бесконачност простора коју она ствара, намећући се понекад чак и онтолошки, као стварно биће. Ево шта каже Боско:

„Ништа нам не даје толико осећање безграничних простора као тишина. Шумови дају пространству боје и некакво звучно тело. Њихово одсуство оставља му потпуну чистоту, и зато нас у тишини обузима осећај пространог, дубоког, бескрајног“ (Bašlar 1969, 74).

⁴⁴ Арнхајм верује да чудесна (по њему, интимна) унутрашњост истанбулске Свете Софије изазива психолошки доживљај „заштићености и стога усхићености“ (Arnhajm 1990, 81-83). Ово не одговара изворној естетици Јустинијановог времена када се између осталог високо вредновало и осећање „нестабилности“ и „узвишеног страха“ коју изазива смелост конструкције куполе, што је требало да укаже на Божији удео у стварању и очувању целине храма (и космоса) (Мако 2012, 41-43).

На неки начин овде се може говорити и о *неместу* према дефиницији Марка Ожеа. Он под тим појмом подразумева како просторе створене ради одређених циљева (транзита, забаве, молитве) тако и однос људи према њима, који је у крајњој резултантаци скоро увек *уговорна усамљеност* за коју та места пружају повољан амбијент (Оже 2005, 89–90). И разноразни храмовски кутци се могу користити двојако премда усамљеници овде првенствено остварују живи контакт са Богом, или са светитељима – иконографским или контеплативним путем. Посебно је у Београду ово уочљиво, вероватно и у свим већим градовима са припадајућим отуђењем које их прати, јер приликом посете неком од храмова у српској престоници увек се наново изненадим бројем људи који у тишини и самоћи седе у столовима дуж зидова.⁴⁵ Прави храм, доживљен као *Свето место*, требало би своје кориснике да подстиче на органско грађење активних социјалних веза.

Закључак

Једно од полазишта овог истраживања било је културно-антрополошко одређење појма простора, где је препознат као субјективна и социјална феноменологија доживљаја природног (физичког) и створеног (архитектонског) окружења. Заузимајући читаву ширину опсега између чулног и апстрактног овако концептуализован простор морао се посматрати интердисциплинарно. Истраживање првенствено тежи да се креће у оквирима антропологије, али се оно нарочито тиче и православне теологије и архитектуре, као и филозофске гносеологије и психологије храма, сакралног простора и места. Верујем да као резултат покушаја што целовитијег приступа, све побројане научне дисциплине могу пронаћи одређени бенефит од ове студије.

У антропологији хришћанског православља веома битно је сагледати и проблем храма као богослужбеног простора, стога су предузети напори у циљу проучавања понашања православних верника у Србији у контексту литургијске праксе. У истраживању је детаљно анализиран богослужбени простор кроз три проста динамичка корака: *оријентацију, кретање и мировање*. С обзиром на то да је готово сваки лични или колективни поступак у контексту сакралног простора дубоко ритуалан, у великој мери је употребљена популарна метода тзв. *обрета прелаза*, која се показала као нарочито погодна за декодирање бројних симболичких функција храма. Заправо, читаво ово истраживање се може подвести под студију о обредима

⁴⁵ Наравно, може бити и да су неки од ових људи само туристи који су узели предаха, као што би предузели слично седење у неком музеју, парку или чекаоници аеродрома, што су опет све „неместа“.

прелаза, како физичких (хоризонталних), тако и метафизичких (вертикалних), јер храм и представља материјални контекст предузетих духовних радњи. Поред питања спацијалне оријентације потекле од људског тела, извора природне светлости или облика простора, истраживање се посебно позабавило и морфологијом православног храма, где је установљен примат централне основе накривене куполом. Овај облик простора је погодан за сва литургијска кретања, која су како је установљено кружна, у смеру обрнутом од казаљке на сату.

Такође је констатована истрајна просторна родна подела на „мушку“ и „женску“ страну, али и она временска, јер храм се зависно од периода дана доживљава као празан и као пун, као бучан и као тих – он служи за осамљивање, али надасве служи за социјалне интеракције. С аспекта топофилије, храм је антрополошко и свето место, али уједно је и квалитативно фрагментиран, подлежући строгој градацији простора. Готово свако место у храму има свој посебан индекс светости што у великој мери одређује како диспозицију верника и свештенства, тако и положај гробних места и црквених реликвија. У том смислу је наведен и проблем црквене продавнице, која упркос јасним канонским одредбама тежи да се смести на што прометније место и тиме профанизује и секуларизује читав простор храма.

Да ли је поимање сакралног простора црквено или народно, хришћанско или претхришћанско (па и парахришћанско, *према*: Todorović 2006, 284–286), можда и није питање од пресудног значаја, ако се зна да је оно највећим делом повезано са појавним светом, тј. доменима физике, географије и астрономије. Сматрајући је Божијом креацијом, хришћанство никад није било против природе и наука који се њоме баве, већ се оштро супротстављало само оним космологијама интерпретираним у паганском или атеистичком контексту. Иако се интеграција претходних култура кретала у више линија,⁴⁶ речју, све што је било од значаја преформулисано је у хришћанско, сходно црквеној доктрини освештавања времена (празници) и простора (храмови и света места).⁴⁷ И поред своје бројности, кључне природне тачке су на неки начин ипак ограничене. Постоје предели, уз-

⁴⁶ Рецимо, малоазијски култ богиње Кибеле (лат. Magna mater, Велика мајка) са центром у Ефесу, замењен је култом Богородице, нарочито након IV Васељенског сабора, који је одржан баш у том граду где је по предању живела. Или, Партеон, храм посвећен богињи-девици Атине на атинском Акропољу, у средњем веку је био Богородичина црква, а након тога џамија (Ostrogorski 1969, 295 и 529).

⁴⁷ Чак се и губитак физичке контроле над неким важним Светим местом може надоместити фокусом на време, зато што је Црква, између осталог, континуирано обједињена обредима који се изводе у временском сагласју, пре него у заједничком простору (Smith 1987, 113–117).

вишења, визири, који су одувек заузети (Голгота, Сион, Синај, Акропољ, Калемегдан) исто као и важне прекретнице у времену (солстицији, еони). Људска култура увек тежи да запоседне управо те истакнуте просторно-временске позиције. Према томе, схватање просторности и места у православном хришћанству највећим делом је успостављено на основу општих природних и културно-антрополошких фактора.

С друге стране, како је на основу наведених примера показано, у одређеном степену се може констатовати и постојање специфичног српског модела *самоизградње* објеката и ритуала.⁴⁸ Ипак, мишљења сам да се не може говорити о неким значајним одступањима од доктринарног, јер се укупно српско црквено градитељство и просторно понашање у највећој мери налазе у очекиваним литургијско-богословским, али и етнолошко-антрополошким оквирима, са уочљивим подударностима са сакрално-просторним перспективама сродних словенских Помесних Цркава, пре свега.

Литература

- Arnham, Rudolf. 1990. *Dinamika arhitektonske forme*. Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bašlar, Gaston. 1969. *Poetika prostora*. Beograd: Kultura.
- Bialecki, Jon, Naomi Haynes, and Joel Robbins. 2008. "The Anthropology of Christianity." *Religion Compass* 2 (6): 1139–1158.
- Brown, Peter. 1971. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *The Journal of Roman Studies* 61: 80–101.
- Carroll, Timothy. 2017. "Theology as an Ethnographic Object: An Anthropology of Eastern Christian Rupture." *Religions* 8 (7): 1–21.
- Čanak-Medić, Milka. 1995. *Arhitektura prve polovine XIII veka. 2, Crkve u Raškoj*. Beograd: Republički zavod za zaštitu spomenika kulture.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno: analiza pojmova prljavštine i tabua*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Đorđević, Tihomir. 1984. *Naš narodni život. Tom 2*. Beograd: Prosveta.
- Eko, Umberto. 1973. *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd: Nolit.
- Elijade, Mirča. 2004. *Sveto i profano: priroda religije*. Beograd: Alnari.
- Episkop Atanasije. 2007. *Hristos – Nova Pasha: Božanstvena liturgija. 2*. Trebinje: Mанастир Тврдош.
- Episkop šumadijski, Sava. 1999. *Grobna mesta srpskih arhijereja*. Kragujevac: Kalenić.
- Florenski, Pavel. 2004. *Filosofija kul'ta: Opyt pravoslavnoj antropodicej. Moskva: Mysl'*.

⁴⁸ Овде се препознаје један вид јеротопије, трансформисане у складу са националним карактеристикама, или пак комбиноване са спонтаном сакрализацијом у ужем социјалном контексту као резултат креативних напора мноштва људи из различитих времена (Lidov 2006, 37–38, 44).

- Florenski, Pavel. 2007. *Pravoslavljje*. Beograd: Logos.
- Florenski, Pavel. 2013. *Prostor i vreme u umetničkim delima*. Beograd: Službeni glasnik.
- Folić, Ljubiša. 2013. *Arhitektura hrama: projektovanje duhovnih objekata*. Cetinje: Svetigora.
- Genisaretskij, O. I. 2000. "Prostranstvennost' v ikonologii i estetike svâšennika Pavla Florenskogo." V *Istoriâ i filozofiâ iskusstva: Stat' i issledovaniâ po istorii i filozofii iskusstva i arheologii*, P. A. Florenskij, 9–46. Moskva: Mysl'.
- Hajdeger, Martin. 2007. *Bitak i vreme*. Beograd: Službeni glasnik.
- Hall, Edward T. (1966) 1990. *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books, 27th printing edition.
- Hann, Chris, and Hermann Goltz. 2010. "Introduction: The Other Christianity?" In *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, edited by Chris Hann and Hermann Goltz, 1–29. Berkeley: University of California Press.
- Hofstede, Geert, Gert Van Hofstede, and Michael Minkov. 2010. *Cultures and organizations: software of the mind*. New York: McGraw Hill professional.
- Ivančević, Radovan. 1979. "Uvod u ikonologiju." U *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, ur. Anđelko Badurina, 13–82. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jovanović, Tomislav (ur.). 2005a. *Apokrifi starozavetni: prema srpskim prepisima*. Beograd: Prosveta.
- Jovanović, Tomislav. 2005b. *Apokrifi novozavetni*. Beograd: Prosveta.
- Jung, Carl Gustav. 1984. *Psihologija i alkemija*. Zagreb: Naprijed.
- Kadijević, Aleksandar. 2013. "Strategije novog srpskog crkvenog graditeljstva i njihov uticaj na neposredno okruženje (1990—2012)." *Zbornik Seminara za studije moderne umetnosti Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu* 9: 103–113.
- Kalopissi-Verti, Sophia. 2007. "Church Foundations by Entire Villages (13th–16th c.). A Short note." *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 44 (1): 333–340.
- Kasirer, Ernst. 1985a. *Filozofija simboličkih oblika. Deo 2, Mitsko mišljenje*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Kasirer, Ernst. 1985b. *Filozofija simboličkih oblika. Deo 3, Fenomenologija saznanja*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Lidov, Alexei. 2006. "Hierotopy. The creation of sacred spaces as a form of creativity and subject of cultural history." In *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, edited by Alexei Lidov, 32–58. Moscow: Progress-tradition.
- Linč, Kevin. 1974. *Slika jednog grada*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Mako, Vladimir. 2012. *Estetičke misli o arhitekturi. Srednji vek*. Beograd: Arhitektonski fakultet.
- Malicki, P. 1933. *Istorija Hrišćanske crkve: I. deo. Prva tri veka*. Beograd: R. D. Ćuković.
- Metjuz, Tomas. 2013. "Preobražajni simbolizam vizantijske arhitekture i značenja Pantokratora u kupoli." U *Hram i umetnost*, ur. episkop Jovan II niški, 27–50. Niš: Pravoslavna Eparhija niška.
- Milinković, Mihailo. 2010. *Gradina na Jelici: ranovizantijski grad i srednjovekovno naselje*. Beograd: Zavod za udžbenike.

- Mirković, Lazar. 1965. *Pravoslavna liturgika. Prvi, Opći deo*. Beograd: Sveti arhijerejski sinod SPC, 2. izd.
- Norberg-Šulc, Kristijan. 2006. *Egzistencija, prostor i arhitektura*. Beograd: Građevinska knjiga, 4. izd.
- Obradović, Dositej. 1892. *Život i priklučenja Dimitrija Obradoviča, narečenoga u kaluđerstvu Dositeja. 1*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Ože, Mark. 2005. *Nemesta: uvod u antropologiju nadmodernosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ostrogorski, Georgije. 1969. *Istorija Vizantije*. Beograd: Prosveta, fototipsko izd.
- Pavićević, Aleksandra. 2011. *Vreme (bez) smrti. Predstave o smrti u Srbiji od 19 do 21 veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Pavićević, Aleksandra. 2012. «Antropološka proučavanja religije u Srbiji: intelektualno nasleđe i perspektive.» *Etnološko-antropološke sveske* 20: 35–46.
- Pera, Marčelo. 2010. *Zašto se moramo zvati hrišćani: liberalizam, Evropa, etika*. Beograd: Službeni glasnik.
- Plečević, Neven Z. 2006. *Srpski svetačnik*. Beograd: Slovensko slovo.
- Pokrovskij, Nikolaj V. 1880. *Proishozhdenie drevne-hristianskoj baziliki: cerkovno-arheologicheskoe issledovanie*. Sankt-Peterburg: Tipografija F.G. Eleonskogo i Ko.
- Popović, Danica. 1992. *Srpski vladarski grob u srednjem veku*. Beograd: Institut za istoriju umetnosti Filozofskog fakulteta.
- Popović, Danica. 2009. “Desert as Heavenly Jerusalem: the Imagery of a sacred Space in Making.” In *New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of sacred Spaces*, edited by Alexei Lidov, 151–175. Moscow: Indrik.
- Popović, Radomir. 2009. *Pravoslavne Pomesne Crkve*. Beograd: Izdanje autora.
- Radulović, Lidija. 2012. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Ristić, Predrag. 2012. *Kolač*. Beograd: Pešić i sinovi.
- Sinani, Danijel. 2010. *Narodna religija: odabrana poglavlja*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Skabalanović, Mihail. 2014. *Tumačenje tipika*. Šibenik: Istina.
- Smith, William Robertson. 1894. *Lectures on the religion of the Semites. First series: the fundamental institutions*. London: Adam and Charles Black. New Edition.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To take place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Šmeman, Aleksandar. 2002. *Evharistija: tajinstvo Carstva*. Asprovalta: Manastir Hilandar.
- Šmeman, Aleksandar. 2008. *Uvod u Liturgičko bogoslovlje*. Šibenik: Istina.
- Todorović, Ivica. 2006. “Hrišćanska i prethrišćanska dimenzija rituala litijskog ophoda.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54: 271–287.
- Van Genep, Arnold. 2005. *Obredi prelaza: sistematsko izučavanje rituala*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Vasiliadis, Petros. 2006. *Lex orandi: liturgijsko bogoslovlje i liturgijski preporod*. Kragujevac: Kalenić.
- Vučinić, Vesna. 1999. *Prostorno ponašanje u Dubrovniku: antropološka studija grada sa ortogonalnom strukturom*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

- Vukašinović, Vladimir. 2001. *Liturgijska obnova u XX veku*. Beograd: Pravoslavni Bogoslovski fakultet.
- Vukašinović, Vladimir. 2016. "Liturgijski okviri vizantijske i srpske sveštene umetnosti", U *Sakralna umetnost srpskih zemalja u srednjem veku*, ur. Danica Popović i Dragan Vojvodić, 91–103. Beograd: Vizantološki institut SANU.
- Zečević, Slobodan. 2008. *Srpska etnomitologija*. Beograd: Službeni glasnik.
- Živanović, Srboljub. 2009. *Gde se nalaze mošti i grobovi srpskih vladara-svetitelja*. Beograd: Pešić i sinovi.

Ivica Marković

Medical School "7. April", Novi Sad, Serbia

The Anthropology of the Temple: Contribution to the Study of Spatial Behavior within the Serbian Orthodox Church

According to William Robertson Smith's and Paul Florensky's thesis that the ritual as a cult foundation is the base of every religion and culture, this paper explores the interdisciplinary structure, dynamics and understanding of the sacral space in which the Holy Liturgy is practiced within the Serbian Orthodox Church. With the theoretical and methodological guidelines of the anthropology of Christianity, this paper studies the liturgical and theoretical function of the temple with the goal to analyze the liturgical ritual in a concrete space in relation with the posturing and positioning of the body, the orientation, direction and kind of movement of the liturgy participants. The author claims that it is necessary to place the operative focus on the naos, the part of interior intended for participants, since its use is most susceptible to variations which can be relevantly empirically monitored. Thus the subject focuses on the spatial behavior in the mentioned part of the temple and its border zones, both during the Holy Liturgy and individually, passing from doctrinal into the sphere of folk Christian orthodoxy.

Key words: Anthropology of space, Serbian Orthodox Church, liturgy, sacral architecture, holy place, topophilia, hierotopy

Anthropologie du temple: contribution à l'étude du comportement spatial dans l'Église orthodoxe serbe

En prenant comme point de départ la thèse de William Robertson Smith et de Pavel Florensky que le rite en tant que action liée au culte est le fondement de chaque religion et de chaque culture, le travail est consacré à une recherche interdisciplinaire sur la structure, la dynamique et l'appréhension de l'espace

sacral dans lequel se déroule la vie liturgique de l'Église orthodoxe serbe. En accord avec les orientations théorico-méthodologiques de l'anthropologie du christianisme, le travail étudie la fonction liturgico-théologique du temple et c'est avec cet objectif qu'est analysé le rite liturgique dans un espace concret, compte tenu du port et de la position du corps, l'orientation, la direction et la manière de se mouvoir des participants à la liturgie. L'auteur considère qu'il est nécessaire de poser dans le foyer opératoire de cette recherche le naos, partie de l'intérieur destinée aux fidèles, étant donné que son usage est le plus susceptible de variations qu'il est possible de suivre empiriquement avec pertinence. C'est pourquoi le thème, en un sens plus restreint, est celui du comportement spatial dans cette partie précise du temple et ses zones limitrophes, aussi bien pendant la liturgie qu'en dehors de celle-ci, individuellement, ce en quoi l'on passe de la sphère de l'orthodoxie doctrinaire à celle de l'orthodoxie populaire.

Mots clés: anthropologie de l'espace, Église orthodoxe serbe, liturgie, architecture sacrale, lieu saint, topophilie, hierotopie

Primljeno / Received: 20.08.2018.

Prihvaćeno / Accepted: 3.01.2019.